

Providencia y logos: La providencia como problema filosófico

1. PRONOIA Y LOGOS EN EL PENSAMIENTO CLÁSICO

Antes que los jonios los poemas de Homero y Hesiodo dieron explicaciones cosmológicas de carácter mítico. El universo se presentaba como una gran construcción o ciudad habitada por hombres y dioses y gobernada por estos últimos. Si Homero trata de destacar la falta de unidad en la historia, regida por el capricho de Zeus y los dioses, Hesiodo¹, bajo influencias orientales, difunde la idea de la existencia de una tendencia o impulso que dirige en un sentido determinado el desarrollo histórico²; en su *Teogonía* expone, además, el marco cosmológico dentro del cual desarrollarán su explicación filosófica los cosmólogos milesios desde una perspectiva teorética³. Ante el orden admirable del universo llegan al convencimiento de que debe haber una razón universal del cosmos, se preguntaban no solo por el principio o *arché* del mundo sino por su sentido y finalidad.

Heráclito “el Oscuro”, como sus predecesores⁴, quiso encontrar la ley que armoniza y da coherencia al universo y la denomina *logos* y la describe en términos de unidad que resuelve la diversidad, de aquello que no es inventado por el hombre sino que el mismo hombre y todo suceso son conforme al logos. Es la razón intrínseca del propio devenir; la ley racional del universo⁵ que ordena y rige la realidad. La entiende como lucha entre opuestos⁶, es además ley suprema del hombre y de la sociedad⁷.

1. S. VIII a. C. Según la tradición Hesiodo carecía de formación literaria alguna hasta que un día se le presentaron las Musas y le encargaron que compusiese un poema sobre los dioses, lo que dio origen a su gran obra la *Teogonía*, posteriormente venerada por los helenos como texto sagrado.

2. Desde la perspectiva filosófica contemporánea para Karl R. Popper en Hesiodo podemos encontrar al precursor de una orientación historicista que culminará en Platón. Cf. Popper, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1957. Ver las pp. 26-32.

3. Debemos a Aristóteles este situar el comienzo de la filosofía en la persona de Tales de Mileto, aunque dicho cambio no lo podemos entender como ruptura con respecto al mito sino lento y laborioso tránsito hacia el logos. Desde el siglo pasado existen voces críticas a dicha génesis aristotélica por cerrar el camino a otras posibles manifestaciones filosóficas dadas entre los poetas-teólogos y los jonios, sin embargo se acepta comúnmente, y nosotros lo hacemos, en la historia de la filosofía que los milesios son la primera escuela filosófica de la historia.

4. Heráclito fue el último de estos filósofos jonios, (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, de ellos conocemos poco más que sus nombres y fragmentos de sus obras), que permaneció en su patria, Mileto. Los jonios destacaban por su preocupación y buen conocimiento de las leyes.

5. “El logos es así como yo lo describo... todas las cosas acontecen según este logos... incluso cuando los hombres experimentan palabras y acciones tales cual son las que explico, cuando distingo cada cosa según su constitución y digo como es”. En Kirk, G. y Raven, J. E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1969.

6. La armonía del universo consiste precisamente en esta lucha entre contrarios, dicha armonía no supone conciliación sino “la lucha misma”. F. Nietzsche es contemporáneamente quien recupera de forma brillante este concebir el fondo de la realidad como “lucha”.

7. Heráclito es el primer filósofo que se ocupa no solo de la naturaleza sino de problemas ético-políticos;

En este sentido también encontramos en Anaxágoras y en Diógenes de Apolonia el convencimiento de que existe una razón universal que regula las fuerzas del universo y que ejerce su acción sobre sus elementos con vistas a un fin. En estas teorías cosmológicas presocráticas no aparece aún la palabra *providencia*, sí como hemos visto un concepto que refiere a la razón universal del mundo, que Heráclito denomina *logos*. El término griego *prónoia*, cuidado del mundo y predeterminación divina, aparece por primera vez en un contexto diverso, el de la historia, es Heródoto (Halicarnaso, 484 - Sicilia, 425 a. de C.) padre y precursor de dicha disciplina quien lo emplea por primera vez.

Platón en su diálogo sobre la naturaleza, *Timeo*, precisa el concepto de ordenación racional del mundo e incide en que los dioses se ocupan del mundo y de las cosas de los hombres. La importancia de Platón nos impele a desarrollar, aunque de forma breve, su doctrina a este respecto⁸.

La cosmología de Platón ve el mundo físico a imagen del mundo de las Ideas, mundo de la realidad inteligible, así en el *Timeo* entiende la creación como ordenamiento, el demiurgo no crea "*ex nihilo*", por el contrario, el constructor del universo deseando el bien y que todas las cosas llegaran a ser lo más parecidas a él: "se apoderó de todo lo visible y lo condujo del desorden al orden". El "divino artesano" tomo como modelo para hacer el mundo la criatura viviente ideal, así entiende el mundo físico como criatura viviente donde diferencia el *mundo sensible* del *alma del mundo*, la segunda es quien gobierna al primero, ha sido modelada por el demiurgo antes que él y se sitúa por debajo de las *Formas eternas* y por encima de las *cosas sensibles*, de manera que como las *Formas* son inmutables e indivisibles y los *cuerpos sensibles* son cambiantes y divisibles al estar entre ambos el *alma del mundo* se caracteriza por ser intermedia.

Para dar razón de la existencia del mundo expone en *Timeo* la necesidad de cuatro cosas independientes entre sí: las *Formas*, el *demiurgo*, el *espacio* y los sucesos que ocurren en el espacio. Las *Formas* o *Ideas* no se identifican con el *demiurgo* ya que están ahí desde el principio como modelos que contempla para realizar su obra ordenadora. El "artífice y padre de las obras" no es omnipotente al conducir al mundo al orden precisamente porque "no puede alterar las relaciones establecidas entre las *Ideas*, que únicamente las determina su propia naturaleza", así el gobierno u ordenamiento del "hacedor", aunque pretende "lo mejor", se ve limitado por la *necesidad*, en el sentido que el desorden ejerce una influencia compulsiva y restrictiva sobre la obra de la "razón divina", esta derrota de la razón en algunas ocasiones y en algunos aspectos es la manera como Platón explica el mal y el desorden existente en el mundo.⁹ Pero en general la concepción platónica es optimista: "La razón ha dominado la necesidad al persuadirla a que guíe la mayor parte de las cosas, que lleguen a ser, hacia lo mejor". El mal se reduce solo a algunos aspectos pero el dominio de la razón se extiende y ordena. "La concepción platónica de la vida de la razón es una prolongación directa de la aspiración a la autosuficiencia racional que intenta *atrapar* y *amarrar* los objetos y

vivió un momento histórico de revolución social, la época del tránsito a la democracia y, según el parecer de Popper, defendió la causa de la aristocracia tribal a la que pertenecía, de ahí su rígida concepción de la vida social: Todos los individuos tienen asignado su lugar dentro del conjunto de la estructura social, todos sienten que dicho lugar es el apropiado, el *natural*, puesto que les ha sido adjudicado por las fuerzas que gobiernan el universo, todos conocen su lugar en el cosmos. Ver en Popper, K. R., obra y páginas citadas.

8. Para ello nos servimos de cuatro lecturas contemporáneas de él: la de David Ross, la de Karl R. Popper, la de Martha C. Nussbaum y la de Charles Taylor.

9. Ross, D., *Teoría de las Ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 1989. En las pp. 145-165.

aspectos poco fiables del mundo”, es el intento que emprende Platón para liberar a la vida humana de la fragilidad, “haciéndola inmune a la fortuna” mediante el autodomínio racional.¹⁰ Para Popper el germen fundamental del sistema de Platón se origina, como en la doctrina de Heráclito, en el parecer de que “todas las cosas” y la sociedad están en constante cambio, pero la diferencia con el jonio estriba en que para Platón esta incesante transformación puede ser superada por la razón y la voluntad moral humana.¹¹

Para Taylor, Platón rebasa la perspectiva Homérica en cuanto que da predominio a la *ética de la razón* sobre la *ética del honor*, “privilegia la condición de un entendimiento autocontrolado” que pasa a ser el “centro”, la hegemonía racional desde donde juzgamos los demás estados no como en la tradición Homérica y mítica donde la ubicación moral se daba en estados especiales como puede ser la de un “arrebato heroico” o una “inspiración divina”. En Platón es en el alma donde se ubican el pensar y el sentir y este es el centro, es la capacidad para ver y comprender el orden cosmológico existente. Su visión de la razón es además sumamente optimista, estar regido por la razón supone percibir y comprender el orden natural, “el orden correcto o adecuado”, y esto conlleva necesariamente gobernarse correctamente, regirse por una visión de tal ordenamiento, la racionalidad y el conocimiento del orden están íntimamente unidos, por eso “la razón es ver el orden de la realidad tal cual es”, así quien se rige por la razón no puede andar errado o equivocado.¹²

Su discípulo Aristóteles se distancia del maestro, no admite la necesaria y esencial conexión entre el *orden cosmológico* y el *orden moral*, donde el primero es condición necesaria del segundo. Aristóteles diferencia la captación del orden cósmico, que es ciencia en sentido estricto, o “conocimiento de lo inmutable y eterno”, de la captación de la prioridad de fines en la vida y de su correcto ordenamiento para la “vida buena”. Ciertamente el conocimiento del “orden bueno” se vincula esencialmente con la *theoria* ontológicamente por ser los seres humanos parte de la naturaleza y así movidos por el amor de la divinidad el ser racional anhela realizar su naturaleza y alcanzar su perfección. Además, por ser “la razón el determinante más importante de nuestros fines” y porque para la consecución de la vida buena es necesaria “la contemplación del orden inmutable”, la considera una de las más elevadas actividades del hombre y que más le aproxima a lo divino, y es complemento necesario de la excelencia moral.

En cuanto al *sentido y la finalidad* de que tratamos al hablar de *razón universal*: Si en Platón la perfección se da en el origen, a saber, al tener todo lo que se desarrolla su punto de partida en la *Idea o Forma* perfecta. Conforme cambia se desvirtúa en cuanto

10. Dicha pretensión de invulnerabilidad es una de las tesis fundamentales que sostiene Martha C. Nussbaum en su obra *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995. Respecto al planteamiento expuesto pp. 27-50. Aporta un estudio de los diálogos intermedios de Platón en las pp. 133-308.

11. Quizás sea desmesurada la tesis de Popper de ver en Platón un precursor, quizás el principal, del totalitarismo. Lo que muestra es que Platón es el primer gran constructor en el pensamiento de una cosmovisión de orden universal y predominio de la razón, una concepción a su parecer “cerrada”. Al respecto ver en Popper, K. R., op. cit. en las pp. 33-47.

12. Taylor, Ch., Fuentes del yo. *La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, (ver las pp. 131-142). Esta concepción optimista de autodomínio, autocontrol e invulnerabilidad de la razón posiblemente ha dominado desde Platón en el pensamiento occidental, es precisamente a esta idea a la que se dirigen agudas críticas tales como las de Nietzsche al hablar del pensamiento apolíneo, desde Sócrates, como inicio de la decadencia y la necesidad de recuperar la sabiduría dionisiaca y trágica. Así también las antes citadas aportaciones, muy recientes, de Popper frente a un autocontrol racional que conduce a una sociedad cerrada, o de Nussbaum mostrando la imposibilidad de invulnerabilidad por autodomínio racional ante la realidad inevitable de los envites de la fortuna que nos hacen racional y moralmente frágiles.

que pierde similitud con el original perfecto. Así en el *Timeo* expone una teoría del origen de las especies de forma degenerativa, descendente y no ascendente. Por su parte en Aristóteles vemos una concepción teleológica.

Aristóteles entiende que existen cambios positivos con la idea de *causa final* o *fin a que se dirige un fenómeno*, que constituye el objetivo, fin deseado o bien final de algo, su estado o forma definitiva hacia el cual se dirige. Así su teoría de la potencia y el acto que da resolución al problema del “cambio” explica que todo movimiento o cambio significa la “actualización” de cualidades latentes inherentes a la cosa que cambia. Así en el cosmos, solo por medio de su historia podemos llegar a conocer su “esencia oculta y sin desarrollar”. Su potencia o “destino” no ha emergido aun, su esencia está latente, en germen, desde el principio y se va desvelando a través del cambio.¹³

Los estoicos desarrollan los supuestos platónicos, en contra de Aristóteles, al aceptar que la visión del orden cósmico constituye condición esencial para el conocimiento práctico y la verdadera virtud. Mantienen como dogma central de su doctrina la idea de una providencia divina eficaz, entendida como razón inmanente del mundo y principio o ley en la cual se resuelven todas las cosas y la designan como: “fuego primitivo” o “alma del mundo”, también la conciben como: “razón del cosmos” (*lógos*), ley cósmica (*nómos*), providencia (*prónoia*) y destino (*fatum*). Todas las acepciones refieren a lo mismo, al principio en el que se resuelve la ley universal, a la fuerza divina originaria inmanente al mundo, que es razón del mismo y que gobierna todas las cosas inexorablemente conduciéndolas a la unidad, es en este caso una concepción radicalmente *panteísta, naturalista y fatalista* de la providencia, que somete todo a la necesidad.

Los estoicos, sin embargo, rompen tanto con Platón como con Aristóteles en la cuestión de la *contemplación*, que la rechazan por completo: el hombre es “animal racional” pero su realización y perfección son únicamente prácticas. La *theoria* o contemplación en sí no tiene valor alguno, su único valor es mejorar a los hombres.

El conocimiento de la razón nos muestra “la vida buena” frente a las *pasiones* que son falsas opiniones sobre el bien y nos degradan. Así el hombre sabio, que se guía por la razón tiene una visión del orden universal que le permite ver más allá de los bienes aparentes y falsos relacionados por las pasiones. El estoico ve la bondad del orden total de las cosas y las ama, tiene una nítida visión de la *providencia de Dios* que dispone y ordena todo para lo mejor; este amor a la providencia le libera de preocupaciones, agobios y miedos, de placeres y dolores, que afligen a los hombres corrientes, porque el estoico sensato sabe que todo está determinado y dispuesto por la *providencia* para lo mejor.

En el neoplatonismo de Plotino también encontramos el tema de una “razón universal del mundo” que es permanente frente a la naturaleza cambiante, es el principio unificador, el *Uno*. Más tarde, Boecio recoge estas doctrinas expuestas, particularmente las estoicas, y presenta un plan eterno universal que dominando todo el ser alcanza a los seres particulares, y este “plan divino existente en el Creador que todo lo ordena” es lo que denomina “providencia”. Pero Boecio distingue *providencia* y *destino* (*fatum*), la providencia es el “plan de Dios” y el destino la ejecución de dicho plan. Luego distingue en el ser dos estratos: el mundo racional, el de los hombres, y el mundo irracional; éste segundo estrato está determinado y sometido a la necesidad por el “destino” sin embargo en el primer estrato, el racional, el mundo del espíritu y del hombre, no hay determinación sino que las formas eternas son ideales a los que hay

13. Popper, K. R., op. cit., (pp. 199-205). En este sentido ve Popper a Aristóteles como precursor del historicismo de Hegel.

que seguir, pero desde la libertad pues se las puede contradecir. En este punto Boecio se separa de la Estoa para quienes el *Fatum* abarcaba toda la amplitud del ser imponiendo determinación y necesidad a todas las cosas. Al hablar de que las “formas eternas” son ideales y que el espíritu del hombre ha de elegir libremente, está apuntando claramente al neoplatonismo.

El relato de Plutarco en “*Sobre los Oráculos*” donde un marinero, de la época de Tiberio, narra que al pasar por la isla de Naxos escuchó una voz potente y misteriosa que decía: “¡*El gran Pan ha muerto!*” Se puede interpretar como aviso del comienzo del fin de la cultura y la religión del mundo antiguo¹⁴. Encontramos un cierto paralelismo entre este oráculo y el pasaje veinticinco de la *Gaya Ciencia* de Nietzsche donde el *loco* proclama su: “¡Dios ha muerto!” Denuncia la caducidad y agotamiento de su contexto “incapaz de enterrar el cadáver de Dios”, para hacerse heraldo y profeta, *Zaratustra*, de un nuevo tiempo y un nuevo hombre.

Ciertamente la frase de Plutarco podía bien expresar cómo tras el epicureísmo y el estoicismo el pensamiento griego y sus ideas estaban agotados. No sólo las ideas sino el trasfondo que suponen las creencias, cuando Juvenal escribe que: “El oriente se vierte en el Tiber” refiere un momento donde en Roma son moda y seducen las místicas religiones del oriente, mientras que la religión olímpica y sus dioses, en versión romana, pierden toda credibilidad junto con el ordenamiento moral y político del Imperio.

En el seno del desmoronamiento de las creencias greco-romanas donde su modo de entender la naturaleza, *physis*, y la razón, el *logos*, no son capaces ya de fundamentar la vida de los hombres, surge el cristianismo con su *promesa* de un Dios omnipotente y redentor, encarnado en Jesucristo que promete al hombre la felicidad y la vida eternas. San Pablo en el Areópago identifica su *buena noticia* con el *dios desconocido*: Jesucristo no es otro que *el dios esperado*, el que viene a llenar ese vacío que representa el dehabitado altar.

2. LA PROVIDENCIA EN EL HORIZONTE DE LA TRADICIÓN CRISTIANA¹⁵

En la tradición judeo cristiana el testimonio de la Sagrada Escritura es unánime: Dios tiene cuidado de todas las cosas de las más pequeñas a las más grandes; alcanza todos los acontecimientos de la historia de los más irrelevantes a los más trascendentes porque Dios es Creador y Señor del mundo y de la historia, y con respecto al hombre hace *Historia de Salvación* como atestigua el Antiguo Testamento en la historia del Pueblo de Israel. Se da una real soberanía y primacía de Dios sobre el mundo y la historia que no solo es un mero actuar o intervenir puntual en el mundo y el devenir, sino un actuar gobernando, “realizando sus designios”. Desde los Patriarcas donde Dios saca vida de la esterilidad, acompaña a Abraham en su caminar y cumple su

14. Lain Entralgo, entiende así el relato simbólico de Plutarco. Ver Lain Entralgo, P., *Esperanza en tiempo de crisis*, Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1993, las pp. 17-20.

15. Para Zubiri con la concepción de creación *ex nihilo* “el horizonte ha cambiado completamente”: “Al horizonte de la movilidad se yuxtapone el horizonte de la creación y de la nihilidad” con dicha yuxtaposición se produce lo que Zubiri denomina “la entificación de la realidad”, es decir, que la Creación se entiende como el paso de la nada (no-ser) al ser y hace que las cosas se entiendan como entes y Dios como Ser-subsistente con lo que se identifica plenamente el ser con la realidad y se reduce esta última, en vez de entender la Creación como “una realidad que antes no era, realidad que está puesta por la realidad de Dios, que es la realidad absoluta y plena” esta identificación-reducción constituye para Zubiri una de las grandes limitaciones de la metafísica occidental. Por esto en nuestra presentación del horizonte cristiano pretendemos desarrollar su carácter de realidad. Ver Zubiri, X., *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza, Madrid, 1997, (pp. 154-172)

Promesa, donde lucha con Jacob y en la azarosa historia de José torna en bien el mal; hasta la gran liberación de Egipto, la provisión y custodia del Pueblo en el desierto, la “mano fuerte” en la victorias sobre los cananeos al conquistar la tierra, la oportunidad de los Jueces frente a las adversidades y la historia de los profetas posteriores que son instrumento del designio de Dios; aporta en la tradición veterotestamentaria un Dios actor en la historia y además actor protagonista. Da además una visión dinámica de la historia y al tiempo trascendente, no muere en el propio acontecimiento, todo apunta a un sentido, a un plan inteligente y sabio, nada ocurre en vano.

En el Nuevo Testamento se concreta más con la figura de Cristo, que es el Verbo Encarnado, Dios hecho hombre, que asume la carne y la historia humana y que enseña como el Padre celestial cuida de las pequeñas cosas y conoce lo que conviene a cada hombre, y en esta convicción invita al abandono en la providencia de Dios Padre. Esta invitación la hace Jesús en el contexto del “Sermón de la Montaña” tras haber afirmado que no se puede *servir a Dios y al dinero*, así comienza a exhortar a quienes le escucha a que confíen en la providencia: *No andéis preocupados por vuestra vida... ¿no vale más la vida que el alimento?*

Jesucristo mismo invita a un *abandono filial a la providencia* y aquí posiblemente varíe la concepción respecto a la Antigua Alianza, Jesús nos acerca al Padre, acerca al hombre a Dios Padre y le hace partícipe de su filiación con lo cual no es ya un Señor que rige y al tiempo provee a su pueblo, sino es como el niño pequeño que depende de su padre para todo y que se fía de él; de esta manera concluye Jesucristo: *Buscad primero su reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura. Así que no os preocupéis del mañana : el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su propio mal*¹⁶.

Las palabras de Jesús son sumamente explícitas en cuanto a la confianza del hombre, en este caso sus seguidores, en la providencia de Dios y así se vivió en el cristianismo y en la tradición en sus primeros momentos; la providencia forma parte de la concepción de vida cotidiana y de vida práctica y moral en las comunidades cristianas primitivas: “ponían sus bienes en común y vivían de forma fraterna, como hijos de Dios”. Pero el testimonio más contundente es el de los mártires, que fue abundante, y que se confían al Padre hasta la muerte, testimonios incomprensibles sin una firme fe en un Dios providente.

En el desarrollo del pensamiento cristiano aparece desde sus primeros momentos en los Apologistas griegos, como San Clemente de Roma donde domina la idea de una providencia divina “gobernadora del mundo y que conoce las acciones de los hombres”. San Justino frente a las concepciones fatalistas dominantes en el ámbito pagano, pensemos sobre todo en el determinismo de la Estoa, opone una concepción cristiana de la providencia como gobierno y orden, y habla de la *monarquía de Dios*.

San Ireneo de Lyon afirma también la fe en la providencia en su confrontación con los gnósticos, una cita significativa de su *Demostración de la Predicación Apostólica*, por ser considerado como el primer Catecismo de la Iglesia, son estas líneas del tercer capítulo del prólogo: “Dios, por lo tanto, no ejerce su poder y soberanía sobre lo que pertenece a otros, sino sobre los que le es propio. Y todo esto es de Dios. En efecto, Dios es omnipotente y todo proviene de Él.”¹⁷

16. Mt 6, 25-34; cf. Lc 12, 22-31.

17. San Ireneo de Lyon, *Demostración de la predicación Apostólica*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1991, (ver pp. 51-57).

Así es como concluye San Ireneo la *regula fidei*, es decir, el fundamento de la verdad y la salvación o los contenidos fundamentales del cristianismo.

En la tradición alejandrina Orígenes al hablar del martirio cristiano afirma la providencia y el gobierno de Dios sobre las cosas, dice también que de ella recibimos todo respondiendo a aquellos que no creen en ella o la rechazan como el pagano Celso¹⁸.

En la misma tradición, y discípulo de Orígenes, Eusebio de Cesarea demuestra la existencia de la providencia frente a doctrinas epicúreas, estoicas y peripatéticas; condensa en diez afirmaciones capitales la doctrina de la providencia afirmando que ella *se extiende universalmente a todas las cosas*. Otro autor palestino, San Cirilo de Jerusalén en sus *catequesis* hablando de Dios Creador trata el gobierno de Dios antes que la creación en sí misma. Un contemporáneo de San Cirilo, Tito de Bostra dedicó el segundo libro de su tratado *Contra los Maniqueos* al desarrollo de una fuerte apología de la providencia divina. En esta misma época un gran Padre de la Iglesia como lo fue San Atanasio mantiene que Dios es *maestro y soberano de todas las cosas* y que *el equilibrio y armonía del universo denotan la unidad y armonía de Dios*. Un mayor desarrollo teológico de la cuestión que nos ocupa lo encontramos ya en San Juan Crisóstomo, y posteriormente en San Agustín a quien nos remitiremos en más de una ocasión a lo largo del estudio.¹⁹

Toda esta tradición entiende que hay un sentido y un orden de la creación y de la historia, orden que se realiza a través de la acción de Dios en las figuras y la historia del Pueblo de Israel, es lo que la teología pos conciliar denomina *Historia de Salvación*²⁰. El plan de Dios es sentido y fin de la historia, del hombre y de toda la creación como expresa el Salmo 33 (32) que es en sí un Himno a la providencia divina, en él se dice que *el plan del Señor subsiste por siempre, los proyectos de su corazón permanecen por todas las edades*, haciendo referencia a la razón divina cuyo designio es sentido recapitulador de todas las cosas. También es muy significativa la definición que aporta el libro de la sabiduría: *Se despliega de un confín a otro del mundo y gobierna de excelente manera el universo*, la sabiduría de Dios lo alcanza todo con su providencia; tiempo (“de edad en edad”) y espacio (“de un confín a otro del Mundo”). A nuestro parecer esta visión de la providencia responde de forma acabada y concreta a lo que buscaban los cosmólogos jonios presocráticos, al sentido y la finalidad del cosmos y de la historia pero alcanza su síntesis adecuada en San Agustín y posteriormente en el Aquinate.

San Agustín se puede considerar como el gran pensador que hace de “bisagra” en el tránsito del horizonte antiguo al horizonte medieval, desde su visión del tiempo, la historia, y la salvación, determinantes para la cultura occidental, hasta su valoración de la razón humana: *credo ut intelligam*, su filosofía forja los cimientos del pensamiento de la Edad Media.

El pensamiento de Agustín en este punto está claramente marcado por su oposición al maniqueísmo y al pelagianismo. San Agustín distingue con nitidez entre “ideas eternas” o “plan salvífico de Dios” y ejecución temporal de dicho plan en el mundo, esta distinción es la que Santo Tomás precisará cuando habla de providencia y gobierno divino, de razón del orden divino y ejecución del orden divino.

18. Orígenes, *Contra Celso*, B.A.C., Madrid, 1967, (ver pp. 45, 47, 81, 312, 578).

19. Lo expuesto recoge una síntesis muy breve del amplio estudio sobre el término *providencia* que ofrece el *Dictionaire de Theologie Catholique*, en sus páginas 941-984. Es el mejor y más completo artículo de teología al respecto.

20. Kern, W., *El mundo y el hombre en la providencia divina*, en *Mysterium Salutis*, vol. II. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1971.

La influencia de las teorías de Platón en Agustín pasadas por el tamiz de Plotino son claves en su desarrollo intelectual: entiende así la oposición paulina entre el espíritu y la carne con la ayuda de la dualidad platónica entre lo corpóreo y lo incorpóreo, también asume las oposiciones entre lo temporal y lo eterno, lo cambiante y lo inmutable, personaliza las Ideas eternas como “pensamientos de Dios”, empareja, al tiempo que se diferencia, la noción platónica de participación con la cristiana de creación *ex nihilo*, un orden de la creación hecho de acuerdo con el pensamiento de Dios.

San Agustín es el primero, en *De civitate Dei*, en desarrollar una *teología de la historia* consciente de la importancia de lo concreto, del acontecer histórico de Dios, para completar lo puramente especulativo y teológico. Para el Santo de Hipona el plan providencial de Dios está detrás del acontecer histórico, detrás de cada acontecimiento, incluso del mal y de lo que parece absurdo y contradictorio, porque Dios es tan omnipotente y bueno que del mal, incluso del pecado y del error humano, puede sacar grandes bienes, porque con su providencia obra oculta y constantemente para el establecimiento definitivo de la “*civitas Dei*”. Este Designio y esta acción de Dios escapan a la razón del hombre y solo pueden vislumbrarse y entenderse a la luz de la Revelación y de la fe. Como afirma Taylor, Agustín ofrece una comprensión platónica del universo como realización externa del orden racional de Dios, es la bondad de la creación, que en palabras de Taylor muestra un *orden significativo* impuesto por la *ley eterna de Dios*²¹

Santo Tomás supo entender correctamente a Agustín pero la teología de la historia del Obispo de Hipona tuvo su repercusión en la Edad Media quedando difuminada por doctrinas milenaristas o la influyente elaboración de Joaquín de Fiore sobre las “tres edades” y su posteridad espiritual que desarrolla una idea de progreso universal²². Posteriormente el Agustínismo, en este punto influenció a diversas corrientes teológicas y filosóficas de la época moderna.²³

San Anselmo es una figura decisiva en el inicio de la gran escolástica y de la valorización de la razón humana, así al “*credo ut intelligam*” añade el “*fides quarens intellectum*”²⁴, “la fe requiere de la inteligencia”, pide el ejercicio de la razón. En el s. XIII, San Alberto Magno y su discípulo Santo Tomás de Aquino establecen, apoyados en Aristóteles esta complementariedad entre la razón natural del hombre y la fe revelada. Para ellos la razón infinita de Dios es conciliable con la razón finita del hombre, lo cual es “razón formal” de la imagen y semejanza del hombre con Dios. Además Dios Creador ha establecido su *potencia absoluta* como *potencia ordenada* y esto se traduce en el *orden racional de la creación*, es decir, existe un orden establecido por Dios inteligible para la razón humana, donde las *causas segundas*, “las que obran en virtud de su propia naturaleza”, juegan un importante papel, fundamentalmente el hombre, dentro del “gran plan divino”. La filosofía tomista es en sí misma un gran trabajo de ordenación racional, de ordenación de las cosas a sus fines, de ordenación del hombre a su fin último, que es Dios mismo, es fundamentalmente un pensamiento armonizador que busca el sentido.²⁵

21. En Ch. Taylor, (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona; pp. 143-145.

22. Es muy interesante el estudio del Padre de Lubac a este respecto en *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, vol. I, Encuentro, Madrid, 1988.

23. Así lo indica el Padre de Lubac en autores como Bayo o Jansenio en su estudio *Agustinismo y teología moderna*, en *El Misterio de lo Sobrenatural*, pp. 263-546, Encuentro, Madrid, 1991.

24. En el “creo para entender” de San Agustín la razón requiere de la fe para completarse. San Anselmo añade que la fe requiere de la razón para completarse. Comienza la complementariedad fe-razón que en Santo Tomás alcanza un equilibrio canónico.

25. García López, J., *Tomás de Aquino, maestro del orden*. Cíncel, Madrid, 1985. El profesor García López

Tras el esplendor de la escolástica, el escocés Duns Escoto adopta una nueva perspectiva: Dios no es primeramente “razón infinita” sino “poder infinito”, “voluntad y libertad infinitas”, en su ser más íntimo Dios no es racionalidad sino voluntad, de manera que la “imagen y semejanza” del hombre con Dios no radica ya en la armónica relación entre razón finita y razón infinita sino en la libertad y la voluntad finitas que se sitúan frente a la voluntad y libertad de Dios. Este paso aproxima a la concepción moderna del mundo cuyo horizonte será la idea de *progreso y el dominio técnico del cosmos por parte del hombre y su ciencia*.

Es en el siglo XIV donde propiamente encontramos la crisis medieval a raíz del *nominalismo* que, con su giro gnoseológico, aporta una nueva concepción de la religión del hombre y de la sociedad: si para el tomismo el conocimiento era el paso de lo particular a lo universal, es decir, conocemos lo universal en lo particular. Para Ockham *no hay universales*, lo que así llamamos no son más que meras convenciones que la mente humana ha asumido de modo que el conocimiento solo se puede dar sobre los *particulares*, que es aquello que encontramos en la naturaleza, he aquí el punto de partida de la ciencia moderna: La observación atenta de lo que se quiere conocer, *lo particular*, nos conduce a hipótesis explicativas que nos permiten explicar racionalmente lo observado, de forma que la razón queda al servicio de la voluntad. Por otra parte para en la teología nominalista *Dios no puede ser conocido por la razón* porque “Dios es pura voluntad” de manera que no puede comportarse racionalmente: “La racionalidad no es principio sino hecho y así la razón humana afirma su carácter creado sobre su carácter racional, al tiempo que se aleja de Dios reclusándose en sí misma, haciendo necesario un nuevo camino filosófico”.²⁶

Sí añadimos a este giro filosófico los acontecimientos históricos: conflicto de las investiduras y el consiguiente “Cisma de Occidente”, abusos por parte del poder de la Iglesia, la peste negra, y el terrible acontecimiento de la “Guerra de los Cien Años” entre Francia e Inglaterra y extendida a España con las guerras entre Pedro I y Enrique de Trastámara provocando hambrunas y compañías de mercenarios que asolan durante décadas las tierras europeas, son hechos indicativos del declive medieval y del principio del fin del horizonte cristiano dominante en el periodo histórico.

3. LA PERDIDA DE HORIZONTES SIGNIFICATIVOS EN LOS ORÍGENES DE LA MODERNIDAD²⁷

En los orígenes de la modernidad, en su base, encontramos la reforma protestante que rechaza plenamente la mediación de la Iglesia, material y visible, en favor de la

sabe ver muy bien la importancia del punto de vista del orden en el pensamiento del Aquinate: “Santo Tomás destaca por el maravilloso orden que campea en toda su producción y en el conjunto de ella. Destacando la armonía existente en él entre el orden natural y el orden sobrenatural, entre la naturaleza y la gracia, la razón y la fe, la filosofía y la teología.”

26. Respecto a lo expuesto sobre la crisis nominalista ver: Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*, Alianza, Madrid, 1982, en las pp. 158-172. Ver tb. Lain Entralgo, *Esperanza en tiempo de crisis*, pp. 20-23.

27. En el anterior apartado nos hemos referido también al *horizonte*, en ese caso al cristiano ahora al moderno, pero ¿qué estamos indicando cuando hablamos de *horizonte*? La acepción está en la línea de la hermenéutica de Gadamer: “Todo presente finito tiene sus límites. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto del horizonte. *Horizonte* es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto.” En *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1999, ver pp. 309-310; 372-375.

Nos referimos pues a los límites referenciales ante los que nos situamos, límites abiertos dado que en la medida que nos acercamos a ellos se nos abren otros nuevos. Tiene que ver, no solo con los márgenes de una cosmología significativa sino, también, con la cultura, son el marco cultural ante el que nos situamos, y con el marco de la comprensión histórica.

sola fe y la *sola gracia*, don de Dios, dejando al hombre sin asidero alguno, desvalido, sobrecogido, entre el miedo y la gratitud; solo le queda reconocer el Don y agradecer la gratitud divina. El hombre queda *solo ante Dios*. Se niega la comprensión católica del papel mediador de la Iglesia y de los sacramentos, se niega de éste modo que existan momentos o acciones en los que se hace presente el *poder de Dios*, la acción divina, y así se rechaza al mismo tiempo la existencia de estados de vida más cercanos a Dios, o de mayor excelencia como lo eran en la concepción medieval la *vida religiosa*, en la cual la vida profana quedaba relegada a un inferior status. Los reformadores niegan el orden especial del clero o de cualquier forma de vida que se considere superior en base a considerarse *lugar privilegiado de lo Sagrado*. Se elimina así la distinción entre lo sagrado y lo profano, es más se rechaza la vida religiosa. Como contrapartida positiva nos encontramos con una revalorización de la *vida laica* o seglar, así la vocación personal, el trabajo y la familia pasan a ser los lugares privilegiados del encuentro con Dios.²⁸

Por otra parte el Renacimiento había supuesto un cierto retorno a una visión entre pagana y estoica (el estoicismo rodio-medio que Roma asumió) que define la existencia humana como un constante “tira y afloja” entra la voluntad y la virtud del hombre y los avatares de la fortuna o el azar, así lo podemos apreciar en la obra de Maquiavelo o en los *Carmina Burana*.

El cristianismo en sus orígenes a diferencia entonces de platónicos y estoicos no infravaloraba en absoluto la vida seglar, la salud, el trabajo, la libertad; antes al contrario la renuncia del cristiano, difiere esencialmente de la renuncia estoica, el mártir cristiano renuncia a su vida no por indiferencia, o por desprecio sino por todo lo contrario, porque la corporalidad, la vida y todos sus componentes tienen para él un carácter valiosísimo y es en ese mismo carácter en donde radica el sentido de su renuncia. La ascesis cristiana no supone la negación de la vida sino su plenificación, renuncia a aquello mismo que afirma como bien, entrega un bien absoluto (vida terrena) en orden a un bien superior (vida eterna). Es como ve Charles Taylor el contraste entre la muerte de un Sócrates sereno y la agonía y desesperación que sufre Cristo en la cruz: “¿porqué me has abandonado?”²⁹

Al producirse la síntesis entre cristianismo y helenismo, la primacía de una lectura platónica saca de contexto la oposición paulina entre carne y espíritu, introduciendo una noción de jerarquía que distorsiona la visión de vida religiosa como vida plena en oposición a la mediocridad del estado laico.

En la reforma protestante se recupera la afirmación de la vida laica, la *vida corriente*³⁰, *vida que ha de alcanzar su fin y para ello debe ser vivida para gloria de Dios, es decir, para los fines de Dios*; es ésta una idea agustiniana que resulto clave en el puritanismo. Para conseguirlo se han de evitar dos errores: el ascetismo papista y la jerarquía clerical y el tomar las cosas como fin en sí mismo en vez de como medio para alcanzar los fines de Dios. Hay por tanto que llevar a cabo un ascetismo de la vida cotidiana, hacer

28. Este análisis se encuentra en la base de la conocida tesis de Max Weber en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, (1969). Es sin duda una de las tesis que más tradición ha tenido en la filosofía política y la sociología hasta nuestros días.

29. Para la presente exposición nos hemos inspirado en los planteamientos del canadiense Ch. Taylor y su obra *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996; especialmente ver las páginas 227-321.

30. En la terminología de C. Taylor denomina vida corriente a aquella faceta de la vida humana que concierne a la producción y reproducción, a saber, trabajo, manufactura de las cosas necesarias para la vida, matrimonio, familia y vida sexual.

un uso desapegado de las cosas y vivir la vocación no solo a ser cristiano, en el ámbito de la fe, sino en el trabajo que es para servir a Dios; el producto de ello son austeros hábitos de vida y trabajo disciplinado y regular, que es justo en donde encuentra Max Weber el origen e implantación del capitalismo industrial.

El puritanismo por otra parte concibe la providencia íntimamente relacionada a la predestinación, hay una predeterminación a salvarte o no, y paradójicamente combaten con vehemencia el desorden social, no para salvar almas, porque es absurdo pretender salvar el que está predestinado a la condenación eterna, sino porque existe en esta mentalidad un auténtico horror al desorden.

La revolución científica está propiciada también por la teología puritana, así Francis Bacon critica a las ciencias tradicionales contemplativas por quedarse en la pura teoría y no descubrir el funcionamiento de las cosas, de esta manera no alcanza la ciencia su fin moral propio, a saber, su capacidad para obras benéficas. Sin embargo, –afirma–, la *nueva ciencia* es eficaz y productiva e indaga sobre los propósitos de Dios, y conduce a un uso correcto de su creación y así a su mayor Gloria³¹. En esta postura instrumental hacia el mundo ve Taylor un paso importante en cuanto a la valoración de los trabajos manuales y mecánicos, nosotros añadimos además que supone un paso importante respecto a la providencia que va concibiéndose más como providencia humana, para *mayor gloria de Dios*, eso sí, pero en definitiva *humana providencia*.

En Locke el cristianismo se presenta como religión natural mantiene la tendencia protestante en dos aspectos: “Dios quiere que seamos productivos” y eso supone una dedicación enérgica e inteligente a una tarea útil, integrando así la noción protestante de la *vocación* o la *llamada*. Por otro lado Dios dota a los hombres de razón para que la utilicen en su mayor beneficio, por lo tanto se exige previsión y eficacia en el quehacer humano no solo de forma individual sino para el *bien común*.

Las diversas formas de deísmo que prosiguen reformulan la fe cristiana en base a la imagen de un *orden natural*³² diseñado para un bien autónomo propiamente humano. La providencia o *designio divino* ha aparecido a menudo en distintas tradiciones como diferente y separado de lo humano, así en los griegos que mantienen la frontera entre los dioses y los hombres y donde las relaciones divino –humanas mantienen el esquema de patrono– protegido. Como sabemos en la tradición judía y cristiana aunque la trascendencia de Dios aparece nítidamente marcada, existe una inmanencia de Dios en las relaciones con los hombres.

Dios llama a Israel a ser *su pueblo* y ello implica la conversión de éste en un *Pueblo Santo*, puesto aparte entre las naciones y llamado a *cumplir la voluntad de Dios*, para esto no le abandona a su suerte sino que desea y fomenta históricamente el bien de su pueblo. Aunque a simple vista la visión encaja con el esquema “patrono – protegido”, es decir, un vasallaje donde el siervo paga impuesto a su protector, hay una distinción esencial: sobrepasa el simple *pagar tributo*, Dios quiere una *entrega total*, “es un Dios celoso”, cuyo sentido requiere la valoración íntegra de lo que se entrega, hay un *carácter de totalidad* que se observa muy bien en el sacrificio de Isaac por su padre Abraham.

31. Pensemos que su obra fundamental *Novum organum scientiarum* de 1620 define los principios de la ciencia de su tiempo. Bacon es el fundador de la epistemología moderna y quien establece, en ésta obra, el método de la ciencia, tanto experimental como inductivo.

32. En este punto queremos hacer notar como la mala interpretación, que denuncia el Padre de Lubac respecto a que Santo Tomás distinguiese dos ordenes el natural con un fin propio, y el sobrenatural con un fin añadido, ha tenido una repercusión enorme como estamos viendo en este proceso que describimos, repercusión que se concreta en la concepción del orden providencial divino. En, *El misterio de lo Sobrenatural*, Encuentro, Madrid, 1991.

Por su parte Dios es fiel aun cuando el pueblo no lo sea, se da una real gratuidad por parte de Dios, una entrega previa por su parte, una Promesa que será cumplida, ya en el cristianismo manifiestamente es Cristo la Promesa cumplida.

Los hombres se hacen partícipes de una *moral superior*, y en esto es semejante al paganismo, pero la grandeza es que se hace al mismo tiempo desde una *fuerte valoración* del hombre y de la vida carnal y cotidiana, esto se hace visible en la vivencia judía de la Torá, o en la vivencia cristiana de la caridad (amor-agapé), o en la centralidad de dos dogmas fundamentales de la profesión de fe como son el de la *Encarnación* o el de la *Resurrección de la carne*. Indicamos esto porque encontramos de suma importancia para nuestro estudio mostrar la compatibilidad y complementariedad de la providencia de Dios con la libertad humana, tal como concibe la tradición católica.

El deísmo de la modernidad pierde esto de vista en base al, antes mencionado, orden natural cuyo designio es el bien humano autónomo y se sostiene sobre dos líneas teológicas: La primera es la definición que hace Erasmo de Rotterdam de la bondad de Dios en términos de beneficencia hacia la humanidad y la segunda es la negación de la materialidad de la Iglesia y la contundencia antijerárquica de los protestantes en favor de la vida cotidiana. A partir de ellas se empieza a entender que Dios dispone las cosas para el bien humano en el buen orden de la naturaleza, se entiende también la providencia en términos generales, sin admitir intervenciones divinas particulares como pueden ser *los milagros*: “si Dios tuviera que ajustar constantemente las leyes a los casos particulares suplantaría el ingenio, la previsión, y la acción de los hombres”, hay por parte de Hume y muchos intelectuales una fuerte crítica a la credibilidad de los relatos de milagros. A esto hay que añadir el enorme impacto intelectual que tuvo en el siglo XVIII el terremoto de Lisboa, cuyo desastre entraba en conflicto con la imagen optimista del orden benevolente.

De esta forma la naturaleza histórica de religiones como el cristianismo y el judaísmo, centradas en *acontecimientos históricos clave*, o dicho de otro modo, en la *providencia divina*, en acciones de Dios en la historia, pasan en el deísmo moderno a justificarse, todo lo más, como fases inmaduras de la religión con ellos superada a su verdadera y madura fase: la *religión natural*.

Además de los precedentes teológicos que, desde el nominalismo, buscan garantizar la absoluta libertad de Dios frente a la contaminación del mundo, en otra vertiente, hemos de señalar que Descartes inaugura una nueva época en la historia del pensamiento una determinada teoría del conocimiento donde el orden racional humano busca un control objetivo del orden cósmico natural, lo que importa ahora es conocer los fines racionales del cosmos (externos e internos) para poder tener un control racional del mismo lo que comienza aforjar una “concepción procedimental de la razón”³³. Ahora ya no se sigue la vida según una idea de *orden providencial* sino de “control” de los deseos, según los cánones de la razón instrumental. La libertad humana adquiere un nuevo significado que consiste en “emancipación de autoridad pero no obedecer más que a la propia razón”; con ella la dignidad humana se valora no en el marco de un orden global sino “propio”, reside en la “dignidad y soberanía propias”. Pero se abre un dualismo, una tensión, por un lado lo corporal se somete al orden mecanicista del universo, a una “teoría funcional de las pasiones” y por otro un ideal antropológico de control y hegemonía racional donde encontramos un “yo descomprometido o desvinculado”, exento de fragilidad.

33. Así lo expone muy bien Taylor, en *Le juste et le bien*, publicado en la *Revue de Métaphysique et Morale*, n° 1, (1988), pp. 33-56. (Trad. P. Constantineau).

Se da una nueva cosmovisión, en este clima es importante garantizar la autonomía del mundo y del hombre que previamente en el deísmo arranca de garantizar la autonomía de Dios. En el mecanicismo y el positivismo desaparece la idea de orden providencial, de orden significativo, y el mundo obedece a la mecánica puesta por el “gran Relojero”; así Descartes separa las *pasiones*, (psicología), que en definitiva obedecen a este orden funcional y mecánico del cosmos, del control racional (ética); diferenciando lo que llama *cuerpo objeto* (pasiones) de *cuerpo propio* (razón), así en el racionalismo el “cuerpo objeto” ha de ser controlado por el “cuerpo propio”, y al mismo tiempo hay un dualismo, la psicología por un lado sometida a las leyes mecánicas que rigen el mundo y por otro lado la ética situada en la autonomía y el control racional. Se hace sobre todo una ficción el “yo pensante” se desvincula de sí mismo, se abstrae y se desencarna, es un “yo descomprometido” de su cuerpo y sus pasiones sometidas a la mecánica, las cuales por ello quedan sometidas a la ciencia, por esto la psicología se hace ciencia.

Todo esto no deja de ser una ficción y un distanciamiento del cristianismo; en el racionalismo el hombre es un “yo pensante” que “tiene un cuerpo”, por tanto una antropología desencarnada, por contra en el cristianismo “yo soy mi cuerpo”, una antropología de “unidad sustancial de la persona” donde además, recordemos, resultan fundamentales los dogmas de la Encarnación y la Resurrección de la carne. Esto lo observa muy bien Taylor que denomina la posición racionalista como *ficción del yo desvinculado*³⁴.

En el periodo moderno quien trata explícitamente de la providencia es Baruc Spinoza y da un paso interesante en el horizonte racionalista sacralizando la razón, dice que “sagrado” es aquello que sirve para la piedad pero si los hombres lo tratamos en un sentido profano pierde su carácter sagrado, así lo sagrado dependerá del uso que le demos los hombres³⁵. No existen personas, lugares, cosas o acontecimientos sagrados “en sí” sino que dependen de la actitud que el hombre asume entre ellos, ningún objeto puede ser absolutamente sagrado o profano sino que depende de nuestra subjetividad, de nuestro *espíritu*. Es nuestra razón quien sacraliza o no, ella misma es *lo sagrado*, es “el original verdadero de la palabra de Dios”. Spinoza es un puro racionalista, en sentido cartesiano, su presupuesto tácito en el *Tratado Teológico Político* es que *si la religión revelada aporta algún contenido contrario a la razón, tal contenido constituye un mero adorno sin importancia*. En definitiva el *horizonte significativo de lo humano* lo aporta únicamente la razón humana.

En su *Tratado Breve*³⁶ define a Dios como un ser “del cual es afirmado todo”, a saber, “infinitos atributos cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género”, “una sustancia cuya perfección es tal, que no ha podido dejar de hacer lo que hace, *así debe aceptarse que todo lo que sucede, que fue hecho por Dios, debe de haber sido necesariamente predeterminado por él*”. En su posterior obra y cima de su pensamiento: *Ética demostrada según el orden geométrico*³⁷ predomina la idea de Dios como “*causa sui*” por vía de perfección y su posicionamiento básico consiste en que *no hay más que una sustancia, Dios, que es igual a la naturaleza: “Deus sive natura”*, Dios o la naturaleza quienes se interpretan a la luz de la razón, por cierto, una razón absolutizada. La perspectiva

34. El concepto lo sacamos del citado artículo de Charles Taylor *Le juste et le bien*. El número de la revista es un monográfico dedicado a la obra de John Rawls *Teoría de la Justicia*.

35. Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986. Al respecto ver XII 9.

36. Spinoza, B., *Tractatus Brevis de Deo, homine, uisque*. Trad. al castellano: *Tratado Breve*, Alianza Editorial, Madrid, 1990. Ver las pp. 60 y 80-83.

37. *Ética*, Editora Nacional, Madrid, 1980, (trad. de Vidal Peña).

vuelve la mirada al antiguo naturalismo estoico e inaugura el panteísmo moderno.³⁸

Reduce, además, la religión a ética³⁹ racionalista por entender que:

Al contener las Sagradas Escrituras afirmaciones contradictorias no quieren comunicarnos verdades filosóficas, ontológicas, sino tan solo aportarnos una enseñanza u orientación moral general. Así los contenidos de la revelación son solo mínimos necesarios que sustentan una obediencia doctrinal y una orientación ética.

En su *Ética* defiende que la libertad humana es *necesidad*: “No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito”.⁴⁰ Niega que la libertad del hombre sea absoluta y libre porque para él la libertad no es más que la conciencia y la aceptación de la necesidad. Todas las cosas, incluido el ser humano, constituyen manifestaciones necesarias de la esencia de Dios, de manera que no existe más que determinación y necesidad y es precisamente la comprensión y aceptación de este hecho en lo que consiste la libertad.

En su concepción moral y política encontramos que el hombre en su estado natural

38. La tradición católica moderna ha respondido a esta perspectiva spinozista y a su concepción de la providencia divina. Concretamente en el primer capítulo de la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, al definir dogmáticamente la “providencia divina”, se está respondiendo a la influencia spinozista que se concreta en el semiracionalismo inspirado por el sacerdote bohemio Antonio Günter (1783-1863), en cuyas obras ponía en cuestión la libertad de Dios con respecto a la creación de las cosas sosteniendo la tesis de que Dios había creado por necesidad. De la misma manera se respondía también a la doctrinas del teólogo alemán Jorge Hermes (1775-1831), cuyas obras habían sido ya condenadas por el breve de Gregorio XVI *Dum acerbissimas*³⁹, el 26 de septiembre de 1835. Hermes proponía la sola razón y la duda positiva como base única de toda disquisición teológica y acabó cuestionando numerosas doctrinas de la Iglesia, tales como: los argumentos acerca de la existencia de Dios, la existencia de Dios mismo, su libertad, su santidad y justicia, su finalidad “ad extra”, y respecto al tema que nos ocupa cuestiona la necesidad de la Gracia y los dones, así como toda acción providente por parte de Dios.

Anteriormente en el famoso *Syllabus o colección de errores modernos*, sacado de distintas Alocuciones, Encíclicas y otras Letras Apostólicas, destacamos la Alocución *Máxima quidem*, que enumera doctrinas del panteísmo, naturalismo y racionalismo absoluto, y reseñamos los siguientes textos:

<< No existe ser divino alguno, supremo, sapientísimo y providentísimo, distinto de esta universidad de cosas, y Dios es lo mismo que la naturaleza, y, por tanto, sujeto a cambios y, en realidad, Dios se está haciendo en el hombre y en el mundo, y todo es Dios y tiene la mismísima sustancia de Dios; y una sola y misma cosa son Dios y el mundo y, por ende, el espíritu y la materia, la necesidad y la libertad, lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, lo justo y lo injusto.>>

Y recoge también: << Debe negarse toda acción de Dios sobre los hombres y sobre el mundo.>>

Y continúa: << La razón humana, sin tener por nada en cuenta a Dios, es el único árbitro de lo verdadero y lo falso, del bien y del mal, es ley de sí misma y por sus fuerzas naturales se basta para procurar el bien de los hombres y de los pueblos.>>

Estas doctrinas continúan afirmando que: *La revelación divina es imperfecta* y por ello está sujeta al progreso; que la fe *de Cristo es opuesta a la razón humana* y que las Sagradas Escrituras se reducen únicamente a un conjunto de *meras invenciones y ficciones míticas*.

No es difícil ver lo imbuidas que estaban las doctrinas de Antonio Günter y sobre todo de Hermes en estas concepciones y evidencian lo necesario que fue en aquel momento para los Padres del Concilio Vaticano I definir dogmáticamente la providencia de Dios. De esta definición conciliar podemos recoger con precisión y de forma sintética las afirmaciones magisteriales que se siguen (cf. DS 303, D1784):

- Dio es creador y providente.
- Dios gobierna todas las cosas, visibles e invisibles.
- Dios protege y conserva todo lo creado.
- Dios actúa e influye realmente en el mundo y en los hombres.

Estas disposiciones por las que *Dios conduce la obra de su creación* a la perfección última es lo que llamamos *providencia divina*.

39. *Tratado Teológico-Político*, cc. 13-14.

40. *Ética*, pp. 155-156, (Proposición 48).

no posee más ley que la afirmación de sí mismo, de su poder⁴¹: Las nociones de “bueno” y “malo” son convenciones que surgen para resolver el caos del estado natural en el que todos pretenden el poder, así los hombres delegan su deseo, o voluntad, de poder y sus derechos al soberano, al estado, su delegación es total y de la misma manera su deber de obediencia al estado es también total.⁴² La autoridad recaba para sí todo el derecho con tal de que lo pueda imponer, y el límite de su derecho es el límite de su poder⁴³, así los conceptos “bueno” y “malo” no surgen con el hombre sino con el estado y el estado se somete a la razón: el horizonte ético es el estado, la ética es fruto del estado, quedando sin autonomía, es decir, sometida a la política. También la fe y la piedad quedan sometidas a la política y si no sirven para la utilidad pública no suponen un correcto servicio a Dios. Para Spinoza “la piedad” sí queda al margen de la política pero recluida al ámbito interior de la persona, a lo interno, en lo externo y público las normas a seguir son las políticas, las del estado.

El Dios real y providente queda excluido y solo se mantiene un Dios reducido, delimitado por la razón, que no se interesa por el mundo un Dios que pronto será matado⁴⁴.

Las premisas que hay tras el racionalismo iluminista⁴⁵ son las siguientes: *el mundo es autosuficiente y es el mundo quien ha de dar la felicidad al hombre*. Detrás de ello hay varias afirmaciones la primera es que Dios no es *amor* sino *intelecto* que eternamente conoce. La segunda es que no hay por parte de los hombres necesidad alguna de su intervención en este mundo el cual es, como vimos, autosuficiente y así trasparente al entendimiento humano que con su ciencia lo somete cada vez más, lo libera de misterios y lo transforma con su técnica acomodándolo a las necesidades y deseos de los hombres.

Pasados unos siglos ambas hipótesis fruto del exceso de optimismo y la desmesurada absolutización de la razón del racionalismo moderno se muestran increíbles. Hoy más que antes somos conscientes de la insuficiencia del mundo, de su precariedad, y de que una de nuestras actuales fuentes de insatisfacción y malestar proviene de la pérdida de un horizonte de *providencia* o, lo que es lo mismo, de una *historia de la salvación*, una historia no planteada ya, tan solo, como historia del hombre y de la humanidad sino afrontando el problema del horizonte de sentido de su existencia, una historia planteada como *historia y metafísica*.⁴⁶

Dr. AQUILINO CAYUELA

Universidad Cardenal Herrera CEU, Valencia

41. En este punto podemos percibir semejanzas con la posterior concepción nietzscheana de la moral.

42. Posición muy semejante, en el planteamiento, a la “lucha de todos contra todos” del *Leviatán* de Hobbes. “Spinoza concuerda con Hobbes al ver que la necesidad del estado surge del hecho de que todos los hombres persiguen sus propios intereses y buscan extender su propio poder”. Pero la justificación de la propia persona y de sus derechos al soberano es, para Hobbes, puramente negativa en cuanto que establece que solo así se evitará la dominación y la muerte a manos de los demás. Para Spinoza la obediencia al soberano se justifica positivamente, porque así se obtiene un orden civil y los hombres quedan libres para buscar el conocimiento y la autoliberación. Cf.: Mac Intyre, A., *Historia de la Ética*, Paidós, Barcelona, 1994, (pp. 139-144).

43. Spinoza confunde “tener derecha a” con “tener el poder de”, confusión, a nuestro parecer, también muy dada en nuestro marco contemporáneo donde, por ejemplo, en el campo tecnológico, científico o biológico es extendida la opinión de que hay que aceptar como plausible todo aquello que se “pueda lograr”, el “poder” de la ciencia o la tecnología, y así poner límites éticos a tal poder supondría un retraso al avance científico y al progreso.

44. Así entendemos el pasaje 25 de la *Gaya Ciencia* de Nietzsche, el filólogo alemán caracteriza una realidad de su tiempo “Dios ha muerto”, le hemos matado entre todos; se atreve a decir lo que otros, los causantes de su muerte, no se atreven y es que Dios se ha ido reduciendo cada vez más hasta el punto de poder afirmar su “no existencia”.

45. Wojtyła, K., *Cruzando el umbral de la esperanza*, pp. 72-74.

46. Como muy bien indica Juan Pablo II en los capítulos 8, 9 y 10 de *Cruzando el umbral de la esperanza*.