

minismo se ha disgregado sin querer abandonar su rigor, y algunos hablan de un "determinismo pluralista", susceptible de tomar formas diversas a fin de adaptarse a los diferentes órdenes de fenómenos que rige. La biología, dominada actualmente por la ley de la evolución, que ha pasado del rango de hipótesis al de hecho sólidamente establecido, oscila entre una concepción puramente mecanicista de la evolución y un finalismo vergonzante o declarado. Y he aquí que se afirma la oposición irreductible entre el mundo de los sistemas físicos "cerrados" y la evolución de la vida: el primero no conoce sino las series descendentes de una degradación irreversible (principio de Carnot-Clausius); la otra, en la mayoría de los casos, revela una orientación ascendente.

El principio de causalidad, reducido a su rigor fundamental: "causa aequat effectum", responde a una exigencia persistente de la razón, cual es la negativa a admitir dentro de un sistema cerrado la menor creación absoluta o el más mínimo aniquilamiento absoluto, sino solamente equivalencias. Por otra parte, la realidad de la evolución obliga al espíritu a reconocer una "creación", más todavía, una "ascensión". Resolver esta antinomia es, para la filosofía, cuestión de vida o muerte. ¿Cómo puede lograrlo?

Observemos el comportamiento humano: la finalidad lo domina por entero. Negar que ella anima obscuramente al resto de los seres vivientes, sería cavar entre el hombre y el mundo un abismo, sería negar después de todo que la vida haya podido salir un día de la materia. ¿No es posible que aquello que llamamos materia "inanimada" esté, por el con-

trario, dotada de un rudimento de vida y de espíritu? La palabra finalidad asusta; es sospechosa, pero hay una finalidad de hecho que no compromete a ninguna metafísica. Hay más: las hipótesis metafísicas imponen su necesidad, siendo la unión de la ciencia y la filosofía la única capaz de resolver tales problemas. No está excluido el que la razón humana, dócil a las evidencias experimentales, formada a lo largo de la evolución innovadora, experimente nuevas variaciones y ensanche en la medida que exijan sus nuevas necesidades, el principio de la causalidad equivalente.

G. FABRE

*Karl Löwith. MEANING IN HISTORY. The theological implications of the philosophy of history* Published 1949. Third impression 1955. The University of Chicago Press, 257 páginas.

Esta obra de Löwith presenta muchas analogías con un libro publicado unos pocos años antes: "The idea of history", de R. G. Collingwood. En ambos casos examinan los autores el desarrollo del pensamiento histórico y exponen una historia de la filosofía de la historia. En ambos libros, la exposición histórica no obedece a un simple propósito historiográfico, sino que parte de un planteamiento filosófico que hace que la obra sea, por su parte, una "filosofía de la historia" y un intento de aclarar el sentido de la historia.

La semejanza se refiere, no obstante, solamente a lo formal y a la naturaleza de los problemas discutidos. Con respecto a la interpretación misma del significado de la historia representan los dos

autores dos posiciones diametralmente opuestas. Collingwood, reaccionando contra el positivismo y la absorción de la filosofía por las ciencias de la naturaleza, hace desembocar la filosofía en la historia. Basado en Platón, Vico y Hegel, comprende la historia como historia del espíritu que posee un sentido inmanente el cual se revela en los hechos históricos y que puede ser comprendido por el historiador-filósofo.

Löwith, en cambio, afirma que "no se preguntaría por el sentido de la historia si su sentido estuviera patente en los hechos históricos. La completa ausencia del sentido en los hechos mismos motiva la pregunta" (pág. 4). La historia no posee un significado inmanente, sino que lo recibe de algo que está más allá de ella. Por este motivo, el sentido de la historia no puede ser captado por la experiencia ni por el análisis científico. No puede ser aprehendido por el saber racional. "La pregunta por el sentido último de la historia trasciende todas las posibilidades del saber; nos traslada a un vacío que sólo puede ser llenado por la esperanza y la fe" (p. 4).

Para la fe, la historia se revela como un proceso de salvación. En vista de que la fe en la salvación no puede ser justificada científicamente, la filosofía de la historia no es, en el fondo, ciencia sino teología.

El pensamiento moderno, siendo esencialmente crítico, ha tratado, a partir de Voltaire, de desarrollar una interpretación racional y científica de la historia y ha desechado como no científica y no filosófica la filosofía de la historia anterior que, desde San Agustín hasta Bossuet, fue fundamentalmente una doc-

trina dogmática de la historia, basada e la revelación y la fe.

En oposición a esta tesis quiere demostrar el autor que la moderna filosofía de la historia, a pesar de reclamar para sí un carácter netamente científico, se ha derivado de la fe bíblica en la salvación y que es el resultado de la secularización e la antigua visión escatológica.

Con este fin expone Löwith el desarrollo de la filosofía de la historia; mas, y ello constituye una fascinante peculiaridad de la obra—, no sigue el tradicional camino de la sucesión cronológica desde el origen, sino que invierte el orden y comienza por el final. Este método que podría aparecer como esencialmente antihistórico se justifica en este caso porque en cada capítulo está presente el tema fundamental, de modo que hay siempre la referencia al origen gracias a lo cual el análisis del pensamiento de un autor es, al propio tiempo, reflexión sobre el desarrollo de la ciencia histórica en su conjunto.

El primer capítulo está dedicado a Burckhardt cuya posición es caracterizada como escéptica renuncia a toda interpretación filosófica y teológica de la historia, quedando como único principio que hace posible la intelección de los sucesos históricos, su continuidad. La interpretación que de Marx de la historia constituye un mesianismo materialista que tiene sus últimas raíces en la expectación judía y cristiana del reino divino. La lucha entre Cristo y el Anticristo es sustituida por la lucha de ases. La función redentora del proletariado oprimido corresponde a la dialéctica religiosa de la Cruz y la Redención. Es una visión escatológica que po-

see la misma estructura que el esquema teológico, si bien constituye la radical secularización de la concepción cristiana trascendente; el "eschaton" se encuentra en este mundo.

El idealismo hegeliano constituye el grandioso esfuerzo de identificar fe y razón, teología y filosofía. La historia es realización del espíritu. Dios se hace real a través de la historia.

La idea del progreso, en la forma como fue desarrollada por Proudhon, Comte, Condorcet y Turgot, tiene una tendencia fundamentalmente anticristiana, en vista de que reemplaza la fe cristiana en la providencia divina por la confianza en la previsión humana del progreso. Ya no se trata de superar el mundo por medio de la Redención, sino de perfeccionarlo mediante el esfuerzo humano cuyo resultado final será la plenitud. La idea del progreso tiene su origen, no obstante, en la concepción cristiana ya que sigue, formalmente, el antiguo esquema teológico.

La secularización de la conciencia histórica triunfa con Voltaire quien, por primera vez, reemplaza la interpretación teológica y providencial de la historia por una "filosofía de la historia", esto es, por una interpretación racional del proceso histórico que aparece como lucha entre razón y sinrazón, cultura y barbarie.

En el momento de transición del pensamiento tradicional al moderno aparece la importante obra de Vico que aspiraba a ser una "teología civil y racional" de la historia y en que se combinan, efectivamente, de la manera más estrecha el elemento teológico y el filosófico. Sin embargo, por comprender la Pro-

videncia, no ya como poder trascendente, sino como principio inmanente que se realiza a través de los "corsi" y "ricorsi", se inicia con la Ciencia Nueva la secularización de la antigua concepción bíblica.

El último gran intento que se hizo en la Epoca Moderna por comprender la historia teológicamente fue el "Discurso sobre la Historia Universal" de Bossuet, quien se propuso demostrar el carácter providencial del desarrollo histórico. A pesar de que Bossuet se inspira en San Agustín hay una diferencia muy significativa entre ambos autores. Para San Agustín, la verdad y la salvación están únicamente en Dios. Para llegar a Dios, se debe dejar atrás el mundo. La historia no tiene ningún fin en sí misma y sólo recibe un sentido en cuanto participa en el proceso de redención que trasciende la historia. Bossuet, en cambio, se esfuerza por demostrar el significado de los hechos históricos mismos y trata de demostrar que cada uno de ellos ha cumplido con una función en el plan general de la historia.

Las especulaciones apocalípticas y las visiones escatológicas de Joaquín de Fiore tuvieron su origen en la esperanza de ver realizado plenamente el reino divino en el tiempo y en el mundo. Joaquín de Fiore interpreta la Redención no como un hecho que se ha consumado ya totalmente y en función del cual se realiza la historia hasta el final de los días, sino como un comienzo que debe ser continuado a través de la historia. La obra iniciada por Cristo es llevada a su plenitud por el Espíritu Santo. De esta manera, la historia recibe un sentido propio y existe la esperanza de que la his-

toria se cumpla enteramente a través de ella misma, si bien su meta última está en Dios. Las visiones de Joaquín de Fiore constituyen un historicismo teológico.

Base y punto de partida de todo el pensamiento histórico ulterior es la concepción agustiniana. En oposición a la idea clásica del eterno retorno y de la repetición cíclica, desarrolla San Agustín la idea de que la historia tiene un comienzo y un fin, ya que la historia, al igual que el mundo y el tiempo, es creación de Dios. El desarrollo histórico está condicionado por su origen y tiende hacia un fin último trascendente. Todo lo que ocurre durante la historia debe ser comprendido en función de principios que la trascienden. Por este motivo, la historia profana carece de un sentido propio y ella posee para San Agustín un interés secundario. Ella es "pro-fana": ella antecede lo sagrado y no se santifica; para alcanzar la santidad, es necesario superar la historia. La naturaleza humana permanece la misma a través de toda la historia, al igual que la verdad. No hay una realización evolutiva de la verdad en la historia, ni un perfeccionamiento progresivo del género humano. La plenitud se encuentra más allá de la historia.

La concepción agustiniana ha condicionado todo el pensamiento histórico posterior, porque desde entonces el acontecer histórico ha sido concebido siempre en función de un "eschaton" que ha de realizarse en el futuro. Desde entonces, toda visión de la historia ha sido interpretación del pasado y, a la vez, profecía del futuro. Pero mientras que San Agustín esperaba la realización com-

pleta y la plenitud del final de los días, de modo que el cumplimiento de la historia significaba su término, los pensadores posteriores situaron la plenitud en la historia misma, confiriendo de esta manera al proceso histórico un significado immanente y un fin propio.

En la actualidad, finalmente, la completa secularización de la historia ha producido una crisis del pensamiento histórico. El historicismo, después de haber agotado todas sus posibilidades, está haciendo crisis, lo que se pone de manifiesto en el hecho de renunciar a la idea de un fin último en función del cual se pueda concebir el acontecer histórico.

El único principio de que se puede servir aún el pensamiento histórico para impedir que la historia aparezca como caos y como caótica sucesión de hechos inconexos es la idea de la continuidad. Si el pensamiento moderno fuese totalmente consecuente, debería volver a la idea clásica del movimiento cíclico, ya que solamente el círculo permite concebir un movimiento perfectamente continuo, sin comienzo ni fin. Mas, el espíritu moderno, si bien ya no es cristiano, no puede negar de su origen cristiano, no puede volver al pensamiento clásico pagano.

El pensamiento moderno rechaza, pues, las nociones cristianas de comienzo y fin, reacción y Redención; pero tampoco puede volver a la idea clásica del eterno retorno. El pensamiento moderno ya no es cristiano ni pagano; rechaza tanto el símbolo de la Cruz como el del círculo; mas éstos son, en el fondo, los únicos símbolos que permiten comprender el proceso histórico como unidad y totalidad.

Su rechazo hace que la historia pier-

da su sentido en vista de que "the problem of history as a whole is unanswerable within its own perspective. Historical processes as such do not bear the least evidence of a comprehensive and ultimate meaning. History as such has no outcome. There never has been and never will be an immanent solution of the problem of history, for man's historical experience is one of steady failure" (p. 191).

La obra de Löwith revela un conocimiento cabal y directo de los autores estudiados. Cada capítulo es una monografía completa que combina, en forma realmente ejemplar, la exposición objetiva del pensamiento de cada autor con la interpretación que se hace en función de la tesis fundamental de la obra.

El problema del historicismo es, indudablemente, un problema central del pensamiento actual y su discusión se hace indispensable. La obra de Löwith constituye un aporte importante a esta discusión. Aunque no se comparta su convicción de que la historia carece de todo sentido inmanente, debe aceptarse su tesis central de que el pensamiento histórico moderno está influenciado de alguna manera por elementos teológicos y escatológicos. Una discusión completa del historicismo debería tomar en cuenta, naturalmente, que el pensamiento histórico moderno no es solamente el resultado de la secularización de las concepciones teológicas, ya que ello constituiría solamente un aspecto negativo, sino que contiene elementos propios que le confieren un valor independiente de todas las posibles influencias y de los esquemas anteriores de que se ha derivado. Este segundo aspecto no aparece

en la obra de Löwith, más no se le puede criticar por ello ya que no corresponde al tema que él se ha propuesto y que ha logrado desarrollar en forma realmente ejemplar.

*Ricardo Krebs W.*

*W. T. Stace. THE PHILOSOPHY OF HEGEL; A SYSTEMATIC EXPOSITION. Dover Publications, Inc. 526 páginas.*

Que Hegel es un autor de difícil lectura es un juicio que nadie pone en duda; y menos aún que para el estudiante que se inicia es prácticamente imposible emprender por su cuenta la tarea de leerlo. Un curso de historia de la Filosofía, por otra parte, no puede pasar de tres o cuatro determinaciones generales que, en el caso de este filósofo, de nada sirven. Incluso el seminario monográfico no ha logrado (al menos entre nosotros) realizar satisfactoriamente una tarea introductoria. Todo esto podría contabilizarse como justificación de que se escriban libros dedicados exclusivamente a este fin, puesto que la importancia de Hegel no se puede discutir. Entre los que nosotros hemos hojeado están "Hegel y el Idealismo", de W. Dilthey y "El Pensamiento de Hegel", de E. Bloch, ambos publicados en nuestra lengua por "Fondo de Cultura Económica". Es muy claro que no podemos ni debemos hacer comparaciones en este lugar. Permítaseme, no obstante, afirmar que el trabajo del profesor Stace posee sobre aquéllos la virtud de ser cumplida y cabalmente una exposición de las doctrinas de Hegel, a tal punto clara y orgánica, que el principiante es llevado de la mano y rápidamente por entre los temas más di-