

NOTAS

Karl Löwith: filosofía e historia

Javier Alcoriza

A propósito de KARL LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, tr. de Adan Kovacsics, Herder, Barcelona 1998, 404 pp.

1. *Biografía e historia*. La sola consideración de las circunstancias de la vida de Karl Löwith habría de bastar para reconocer en él a un testigo de excepción respecto a la historia del siglo XX. El carácter filosófico de sus obras tiene mucho que ver, desde luego, con el curso de tales circunstancias, pero él mismo se apresuró a rebajar la trascendencia que pudiera concederse a su condición de exiliado. Hay, en lo que se refiere a su trayectoria, un rasgo que, sin embargo, conviene precisar: el desprendimiento de la tradición, en lo que afecta al sesgo de su propio pensamiento filosófico, como veremos, y la conservación de su sentido a propósito del contenido de sus investigaciones. Nada delata en Löwith su procedencia más allá de lo que ha representado en este siglo para los demás judíos en Europa¹, puesto que, por ejemplo, su interpretación de la perspectiva escatológica acaso sirve sobre todo para poner de relieve, por contraste, lo genuino de la actitud filosófica clásica. A nuestro juicio, es tal actitud la que sustenta la rara imparcialidad de su crónica personal en Alemania y la que nos impide descubrir a lo largo de su carrera algún elemento extraño a la profesión de racionalidad con que se inicia. El peso de su tiempo se dejó sentir en la vida de Löwith en forma de catástrofe, y la repercusión de la catástrofe en su obra, sin embargo, no se hizo sentir más allá de lo que era preciso para ajustar cuentas con la propia época bajo la especie de la filosofía. Que el autor se dedicara, en especial, a examinar determinados capítulos de la historia de la filosofía no ha de entenderse, pues, como una huida frente al panorama controvertido que se le presentaba, sino como

1 Así lo declara en varias partes de su testimonio autobiográfico, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, tr. de R. ZAUNER, Visor, Madrid 1992, p. 120: «Al principio también yo me sentía más afectado por mi situación personal que por la totalidad del destino judío»; p. 163: «La historia de mi propia vida no puede quedar reducida a este problema».

una manera de reconstruir su sentido desde el punto de vista que consideraba estrictamente filosófico. El compromiso de Löwith en el diagnóstico de su época resulta firme en la medida en que depende de mantener la propia dirección de la filosofía como vocación². Como se aprecia por su biografía, no fueron pocos los obstáculos que tuvo que salvar para perseverar en ella; ahora bien: esta circunstancia refuerza la atención que nos merece su obra, concebida bajo la condición de una permanente independencia; y tal independencia, como asegura el propio Löwith, no es sino una consecuencia del ejercicio de la crítica —disposición inherente al espíritu occidental— sobre la doctrina de los maestros. Con su misma perspectiva, no es incidental que el sentido de la obra de Löwith sea, en gran parte, el de las distinciones que ha establecido en la serie de sus estudios filosóficos.

Las memorias de Löwith sobre su vida en Alemania antes y después de 1933 son, por una parte, el testimonio fidedigno de una época que «se desmoronaba», y, por otra, la prueba de que la orientación filosófica es un medio adecuado para liberar a la biografía del fardo de la historia.

2. *Espectador de una época*. La observación de los principales acontecimientos de la primera mitad del siglo parece justificar que Löwith se refiera al nihilismo para describir su situación espiritual. En su ensayo sobre los antecedentes de la guerra europea, ha ensayado una breve genealogía del nihilismo, para la que ha reunido testimonios literarios y filosóficos. El origen del nihilismo, al margen de la célebre acusación de Jacobi, se halla en la desconfianza respecto a las conquistas históricas de la civilización. La crítica se dirige, en consecuencia, a la falta de fundamento espiritual del mundo civilizado. Sin embargo, el precursor del nihilismo no se ha contentado con negar el valor del progreso asociado a la civilización, sino que también ha pretendido adivinar el futuro estado de la humanidad. Con esta perspectiva, y a la vista de los hechos, podemos afirmar, en efecto, que la realidad ha desbordado, por lo general, las más funestas predicciones relativas al curso histórico de Europa. La relevancia de los autores citados por Löwith reside, al menos, en que ninguno se ha dejado seducir por la ilusión que podía despertar el progreso aparente alcanzado en Occidente durante el siglo XIX³. Un examen crítico de

2 Ha de recordarse, ante todo, la impresión que causó a Löwith la conferencia dictada por Weber a los «estudiantes libres» en Munich. El mensaje extraído por Löwith de las palabras de Weber es el de la realización de la propia tarea, y está en consonancia, según recuerda el autor, con las *Consideraciones de un apolítico* de Thomas Mann.

3 Sería preciso, no obstante, a nuestro juicio, establecer una distinción entre los antecedentes literarios meramente preventivos del nihilismo y los destructivos. Entre los primeros, se podría contar a Heine, Flaubert o Tolstoi, cuya obra todavía invita al estudio de la ética de la literatura; entre los segundos, sin ninguna duda, a Dostoyevski. Es significativo que Löwith recupere el juicio apocalíptico de Dostoyevski sobre el carácter de la cultura alemana como cierre de su

las condiciones de vida establecidas en la modernidad, según había de entender Löwith, no tendría que conducir fatalmente al nihilismo, pero tampoco habría de alimentar esperanza alguna.

La lectura de algunos escritores designados como «antecedentes espirituales» tenía que servir de aviso ante las expectativas creadas en la modernidad. Para Löwith, la fe en el progreso ha de ser un concepto vacío de contenido para el espíritu humano en un mundo secularizado y, en algún caso, de consecuencias contrarias a las previstas. El espíritu filosófico se propone ejercer al menos la crítica de tal idea de progreso. Por el contrario, si en la modernidad ha desaparecido, como indicaba Carl Schmitt, el «ámbito determinante del presente», queda el campo libre para tomar una decisión por la fuerza misma de la decisión. El ensayo de Löwith sobre el «decisionismo ocasional» de Schmitt es, en parte, su consideración del giro radical en la vida política alemana; en parte, un examen comparativo de las obras del consejero de Estado, para poner de manifiesto lo arbitrario de su perspectiva. La doctrina jurídica y política de Schmitt, según el autor, carece de la justificación de otras decisiones filosóficas, y define sus conceptos con tal ambigüedad que sólo pueden atribuirse a los cambios políticos inmediatos. Por lo demás, el nihilismo, en tanto «convencimiento del desmoronamiento», es la premisa del decisionismo, ya que se trata de la voluntad del individuo que desea valorarse ante la nada. El nihilista ha tergiversado la retórica del progreso y pretende, sin embargo, la aplicación política de todas las posibilidades de la técnica. Löwith destaca la falta de correspondencia que hay en la teoría de Schmitt de su concepción de la política con algún presupuesto metafísico, lo que le diferencia del pensamiento reaccionario tradicional. El Estado acapara en Schmitt todos los ámbitos de actuación concretos según el esquema de totalización, contrario al carácter neutral del Estado liberal. Por fin, al designar al Estado como único sujeto ético, se ha de romper el equilibrio que distingue la doble consideración del hombre en la tradición occidental: como individuo y como miembro de una colectividad. La crítica de Löwith no muestra sólo la coherencia de la teoría y práctica políticas de Schmitt, aun a pesar de este, sino también la falta de presupuesto de toda «revolución nihilista».

La «revolución nihilista» fue la causa del exilio de Löwith, primero a Italia y más tarde a Japón y a los Estados Unidos. El distanciamiento de Europa y el contraste de su cultura con la tradición oriental son el resultado llamativo de la estancia del filósofo en Japón. El proceso de «americanización» al

autobiografía. No está de más recordar que el novelista ruso, al margen de su crítica incisiva del mundo occidental, que rechazaba en bloque, alentó un paneslavismo beligerante de signo reaccionario y acabó por ser el guía fascinante de toda una generación de intelectuales europeos. Aun Gide mostró su asombro por el éxito y difusión de las tempranas traducciones alemanas de Dostoyevski.

que asistió era, en definitiva, además de una consecuencia de los acontecimientos históricos, un nuevo episodio en el despliegue de la racionalidad occidental, a cuyo estudio se dedicó casi en exclusiva durante su vida. Tal proceso, por cierto, contradecía el curso del espíritu previsto por Hegel, y aun desplazaba la contraposición entre Oriente y Occidente, de sus términos propios al seno mismo de la cultura y el modo de vida japonés. Por una parte, Löwith admiró un tipo de pensamiento que no establecía una distinción tajante entre naturaleza e historia; por otra, el esfuerzo de asimilación de la producción filosófica occidental le permitía comprender la índole misma de la dinámica de la civilización. Tal esfuerzo había generado una superposición de las dos culturas, la moderna y la tradicional, hasta el punto de hacer pensar en un «Japón moderno», expresión literalmente contradictoria. La yuxtaposición de modernidad y tradición, presente en las esferas pública y privada de la vida en Japón, afectaba igualmente a la comprensión de los conceptos filosóficos. En la segunda parte de su ensayo sobre el nihilismo europeo, tras la crítica de la «teología sin Dios» de Heidegger, a quien Löwith llama «predicador fuera de sitio», y tras señalar la coincidencia de su llamamiento con el del nacionalsocialismo, el autor aclara el sentido de sus palabras en una nota al lector japonés: «Pero esta crítica de mi propio maestro sólo es un caso especial de esa postura fundamentalmente crítica que nos caracteriza a los europeos. La gratitud al maestro no se contradice entre nosotros con la discusión más aguda con él; antes bien, muchas veces someteremos precisamente aquello que más nos ha enseñado a la crítica más severa. En el fondo, la crítica del propio maestro es al mismo tiempo una crítica de uno mismo, pues implica el distanciamiento crítico del alumno respecto al propio pasado influido por el maestro»⁴. Junto a esta capacidad de apropiación crítica de lo ajeno, que puede ilustrarse con los «ojos panorámicos» de los griegos, como decía Burckhardt, y con la libertad del conocimiento que supone volver a uno mismo desde otro, según Hegel, el otro principio del pensamiento occidental es la individualidad, como instancia de distinción y decisión en todos los ámbitos: frente a Dios, la familia o el Estado. Con todo, Löwith, que admiraba la disciplina moral y la sensibilidad estética de los japoneses, establece claramente la diferencia respecto al pensamiento occidental: «Este afán por definir racionalmente por medio del poder negativo del entendimiento parece estar ausente en todo pensamiento originariamente oriental»⁵. Se trataba, en efecto, de una paradoja, que Japón hubiera llevado a cabo en la posguerra una *reformatio* que fue vivida como una *restauratio*, capaz de hacer coexistir dos

4 Véase K. LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia*, tr. de A. Kovacsics, Herder, Barcelona 1998, p. 112.

5 *Ibidem*, p. 293.

modos de vida radicalmente diversos. No se le ocultaba a Löwith tampoco que el mismo proceso de occidentalización no ha tenido siempre, de hecho, tal aspecto de crítica constructiva, que él juzgaba, por su formación, como la más valiosa piedra de toque de su propia cultura. Pero el análisis de esta otra paradoja había de apoyarse en la revisión filosófica de la concepción occidental de la historia, y más aún de la propia filosofía de la historia.

3. *Filosofía de la historia y secularización.* La idea moderna de la historia en Occidente, tal como ha sido modificada por la filosofía, explica Löwith, no tiene un origen occidental. Al respecto, la reflexión sobre este punto depende siempre de las dos tradiciones a que podemos remontarnos, la griega y la judía⁶, o Atenas y Jerusalén. En realidad, la distinción entre los conceptos de ambas tradiciones sirve no sólo para establecer la filiación de las ideas y creencias mantenidas en la época moderna, sino también para trazar con claridad lo que la antigüedad cristiana y pagana tienen en común frente a la modernidad. El estudio de Nietzsche, en este sentido, tiene para Löwith una importancia manifiesta, puesto que, en tanto que crítico beligerante del cristianismo, sostuvo la teoría del eterno retorno, como principio y fin de su pensamiento, de un modo que, sin embargo, violentaba su sentido clásico originario. El caso de Nietzsche ponía de relieve el fracaso implícito en todo intento de llevar a cabo una revolución o «transvaloración» en el pensamiento al margen de los presupuestos de la propia cultura y, además, el riesgo implícito en tal fracaso para el curso mismo de la historia⁷. En el ensayo dedicado al sesenta aniversario de su muerte, Löwith recuerda la influencia de Nietzsche sobre toda una generación de escritores europeos (a excepción de los países anglosajones, donde el tradicional *common sense* no admite un pensamiento tan extremo) y retoma la pregunta sobre si se trata de un gran pensador o de un poeta frustrado. La ambigüedad de su postura filosófica, en que

6 Para el deslinde, a su vez, entre judaísmo y cristianismo, véase la conclusión de *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, tr. de J. Fernández Buján, Aguilar, Madrid, 1958, pp. 280-282.

7 Entre la responsabilidad directa de un autor por lo que escribe y la indirecta por su repercusión, afirma Löwith, no hay equivalencia, pero tampoco indiferencia. El corolario de Löwith a este punto está en línea de principio con las observaciones de Leo Strauss sobre el arte de escribir. Véase *El hombre en el centro de la historia*, *op. cit.*, p. 300: «Los buenos oradores y escritores siempre distinguen entre lo que conviene decir explícitamente y lo que sólo se debe insinuar o incluso callar; en todo caso establecen una diferencia entre una forma de comunicación exotérica y una esotérica. Nosotros hemos perdido este arte del discurso y de la persuasión, que antes se practicaba con absoluta naturalidad, desde que nos hemos sometido al sistema masificado de la cultura y la educación modernas, el cual nivela todas las diferencias relativas a la forma de comunicación dejándolas en un plano de inteligibilidad general». Cf. con L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir*, ed. de A. Lastra, Alfons el Magnànim, Valencia 1996, pp. 57-92.

no puede prescindir, según Löwith, de una apócrifa vocación religiosa, habría contribuido a mantener tal alternativa. En definitiva, Nietzsche dio a la teoría del eterno retorno un extraño sentido práctico, al supeditarla a una voluntad de poder de índole finalista⁸.

En *Cristianismo, historia y filosofía*, Löwith recuerda que los reproches de Nietzsche al cristianismo en *El Anticristo* reproducen las objeciones de Celso en su controversia con Orígenes, y que, sin embargo, la afinidad del cristianismo primitivo con el paganismo es mayor que la que ambos puedan mantener con la modernidad. La perspectiva científica de nuestro tiempo no puede compartir el valor religioso que tanto paganos como cristianos atribuían al mundo. En realidad, al margen de la percepción religiosa del cosmos o del universo, la contraposición de filosofía y religión tiene lugar ya con San Agustín, en quien la teología de la fe se considera superior a la teología natural. Löwith explica que el fenómeno propiamente moderno es la ambigüedad que se apodera de la filosofía, de Descartes a Hegel, cuando en ella se ejerce tanto la crítica como la justificación de la fe, en una tradición calificada por Nietzsche de «teología ladina».

Al contrario de Nietzsche, en el principio de la etapa que marca la quiebra revolucionaria de la razón⁹, fue Hegel quien intentó la reconciliación de la religión cristiana y la filosofía en un sistema que abarcaba, por vez primera, la historia universal y la historia de la filosofía como motivos propios de la filosofía. La contemplación de los sucesivos cambios históricos llevó a Hegel a la pregunta por el sentido de la historia en sí. Löwith afirma que equiparar el sentido y el «telos» no es una operación arbitraria, pero tampoco necesariamente razonable¹⁰. Por el grado de mayor perfección observado en el devenir de la historia universal, Hegel entiende que la providencia ha de mostrarse en ella. Por el recurso al «ardid de la razón» explica que, de hecho, las acciones e intenciones de los hombres coadyuvan al plan de la providencia. De este modo convierte Hegel su filosofía de la historia en una teodicea, o la teología en filosofía, al traducir el proceso de salvación en términos de historia universal. En su origen, sin embargo, Löwith ha subrayado lo poco que tiene que ver el proceso de salvación con todo tipo de progreso secular¹¹.

8 Esta supeditación sigue la misma dirección, aunque en sentido inverso, a la refutación de San Agustín del tiempo cíclico. La refutación de San Agustín es de orden moral, y en ella se condena el movimiento circular como algo carente de esperanza. Véase, *El hombre en el centro de la historia*, o. c., p. 145.

9 La obra clásica de Löwith para el estudio de este periodo es *De Hegel a Nietzsche*, tr. de E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

10 Cf. *El hombre en el centro de la historia*, o. c., pp. 140, 171.

11 Para un análisis detallado de este punto, véase *El sentido de la historia*.

De entrada, el mundo griego desconoce la filosofía de la historia: para Heródoto, el cosmos posee una consistencia temporal cíclica; Tucídides interpreta los hechos de la historia en virtud de la invariable naturaleza humana, y Polibio entiende la historia como una serie de rotaciones políticas: «Es la sabiduría última del historiador que narra la historia universal sin recurrir a la idea de salvación»¹². Por el contrario, la fe judía, cristiana y poscristiana, insiste en el sentido de la historia pasada por la esperanza del cumplimiento futuro. Este es el punto de ruptura, indica Löwith, con la tradición clásica, ya que la pregunta por el sentido de la historia deja en evidencia el que los acontecimientos propios estén vacíos de sentido. Desde el punto de vista cristiano, la primera reflexión dogmática sobre la historia corresponde a San Agustín. Según el autor de *La Ciudad de Dios*, el plan providencial de la historia universal no tiene, sin embargo, un sentido propio, sino que es deudor del plan de redención de la creación entera. Para San Agustín, la historia del mundo no tiene un interés ni un significado intrínsecos, sino que se trata de un ínterin entre un principio y un fin o consumación, cuyo acontecimiento central o suceso de salvación es la venida de Cristo. *Civitas Terrena* y *Civitas Dei*, recuerda Löwith, son dos sociedades místicas, y el progreso de los descendientes de Abel, moradores, pero no fundadores del *saeculum*, es un peregrinaje, puesto que no hay otro progreso que el de la fe en Cristo. La historia sagrada y la profana, con los ojos de la fe, se presentan como una *ordinatio Dei*, y la historia escatológica, en consecuencia, como una historia secreta dentro de la historia secular.

La genealogía de la filosofía de la historia indicada por Löwith en su ensayo sobre *Historia universal y salvación*, en que se puede comparar la doctrina agustiniana del *procurus* y el sistema hegeliano de justificación racional de la historia, apunta, pues, en dos direcciones: por un lado, demuestra la decantación de la moderna filosofía de la historia por la mentalidad de cuño judeocristiano, al trasladar el horizonte de su perspectiva escatológica al mundo secular; por otro, al cobrar mayor importancia en la modernidad, época del auge de la ciencia, ocupada en las leyes de la naturaleza, los filósofos de la historia han convertido la historia en materia de estudio de manera polémica, a expensas de toda consideración teórica sobre la naturaleza, transformando por ello su pensamiento histórico en una suerte de religión mundana o, como quería Croce, «última religión» de los cultos. Sin embargo, Löwith observa en su ensayo que el hecho de prescindir de los dogmas cristianos no significa que la teoría propuesta en su lugar carezca de presupuestos. Esta afirmación ha de cotejarse con la insistente distinción que establece entre el punto de partida de Descartes y el de Vico, a la hora de fijar el origen de las ciencias de la

12 Véase *El hombre en el centro de la historia*, o. c., p. 136.

naturaleza y de las ciencias del espíritu, respectivamente. Si la ciencia moderna de la naturaleza, al margen del ambiguo tratamiento filosófico de la religión, se ha definido principalmente en contraste con esta, la historiografía moderna lo hizo, en principio, como en Vico, en contraste con la ciencia de la naturaleza, haciendo del hombre no sólo el actor, sino el creador único de su propio mundo. El descubrimiento del mundo histórico, caracterizado por la plena autonomía de las acciones humanas, se contraponen a la interpretación antigua de la relación entre historia profana e historia sagrada. Löwith ha explicado lo que ello comporta: «Con la disolución de la fe moderna en el progreso racional, la secularización de la escatología cristiana ha llegado a su fin, y, al tiempo que perdía sus presupuestos teológicos, la filosofía de la historia perdió también su base ‘racional’»¹³. Esta conclusión supone que la fe ya no tiene por objeto el «suceso de salvación», bajo la guía providencial, sino la perspectiva de futuro del mundo secular, conforme a la idea de progreso. Es preciso hacer un inciso, pues, a propósito de la secularización.

Según vemos, reconstruir el sentido de la modernidad puede consistir en aclarar las bases sobre las que se ha desarrollado el esfuerzo filosófico de nuestra época, aun cuando tal esfuerzo haya sido el de la destrucción misma de tales bases, y la propia reconstrucción se torna aún más precisa cuando ha sido la propia filosofía la que manifiesta un propósito de consumación en el tiempo histórico, ya sea en la teoría, como en Hegel, o en la práctica revolucionaria, como en Marx. En consecuencia, el estudio de la transición a la modernidad ha de involucrar el de la secularización, como movimiento central y paradójico de continuidad y ruptura con la tradición religiosa. En este sentido, la crítica de Löwith a la filosofía de la historia, aun cuando esta ha supuesto una tergiversación de los contenidos teológicos, no pretende indicar la ilegitimidad de la modernidad, sino su peculiaridad. Al respecto, la discrepancia fundamental de Löwith con Blumenberg radica en el concepto sometido a crítica¹⁴: si para Blumenberg es preciso destruir el concepto de secularización como «categorización de la sinrazón histórica», para Löwith, en su reseña a *La legitimidad de la modernidad*, no tiene sentido referirse a la legitimidad como condición o característica en el terreno de la historia. De entrada, Blumenberg pone en tela de juicio la explicación del proceso de secularización como «deformación de contenidos teológicos»; por otra parte, señala que hay conceptos que, sin incurrir en la deformación de tales conceptos, cumplen su misma función. Así, la modernidad se hace cargo de las preguntas planteadas en la Edad Media, como «sustitución de posiciones de

13 Véase *El hombre en el centro de la historia*, o. c., p. 155.

14 Véase el capítulo sobre *El absolutismo del dios arbitrario* en F. J. WETZ, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, tr. de M. Canet, Alfons el Magnànim, Valencia 1996.

respuesta que han quedado vacantes». Respecto a la función de los conceptos modernos, entendida tal función en oposición a la sustancia, de acuerdo con Cassirer, Löwith critica que Blumenberg niegue una tradición sustancial y, al mismo tiempo, haga que su adversario cargue con una prueba de la secularización que él mismo tiene por irrealizable¹⁵. En realidad, no se trata de optar, como quiere Blumenberg, entre una concepción de la modernidad como época autónoma o como *herejía cristiana*, es decir, como resultado o como derivado de la Edad Media, sino de admitir que «el profetismo veterotestamentario y la escatología cristiana —en lo que se refiere a la filosofía de la historia, un horizonte de futuro y una futura consumación— han hecho *posible* el concepto moderno de historia y la fe mundana en el progreso»¹⁶. De tal modo, Löwith ha destacado que Blumenberg distingue decisivamente entre cumplimiento trascendente e inmanente, por medio de la traslación de la escatología al esquema secular de progreso, pero que, en cualquier caso, la espera de un fin, sea trascendente o inmanente, vive de la esperanza en el futuro, y que esta significa algo distinto en la tradición clásica y en la cristiana. La definición de la modernidad en términos de legitimidad resulta problemática en la medida en que resulta difícil, si no imposible, dirimir el alcance de la responsabilidad en la historia. Por otra parte, que las «metafísicas sustitutivas», según Blumenberg, hayan ocupado de manera infructuosa el lugar de los antiguos contenidos teológicos, coincide en lo fundamental con la apreciación de Löwith respecto a que la filosofía de la historia postcristiana depende de la tradición bíblica y determina nuestra comprensión del mundo moderno a la luz paradójica de su origen cristiano (en comparación con la antigüedad clásica) y de su derivación anticristiana (en comparación con el genuino cristianismo): «Ambos aspectos se derivan del éxito histórico universal del cristianismo y al mismo tiempo de su esencial incapacidad de impregnar el mundo como mundo»¹⁷. El cambio paradójico ocurrido en el mundo cristiano, por el que a la sacralización religiosa ha seguido la secularización, se reproduce en el acontecer propiamente secular, donde las consecuencias no se corresponden con las intenciones originales, sino que, en su mayor parte, llegan a resultar contraproducentes respecto a ellas. Löwith ha señalado que la suposición teológica de la voluntad humana frente a la providencia respetaba la «pluridimensionalidad» del acontecer histórico mejor que las teorías modernas «unidimensionales» del progreso.

15 Véase *Besprechung des Buches «Die Legitimität der Neuzeit von Hans Blumenberg*, en K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Sämtliche Schriften*, 2, Metzler, Stuttgart 1983, p. 454.

16 *Ibidem*, p. 455.

17 Cf. *El hombre en el centro de la historia*, o. c., p. 159, con *El sentido de la historia*, o. c., pp. 288, 291.

Con una perspectiva moderna o desacralizada, a la manera científica de Max Weber, podría tenerse como correspondiente a esta «pluridimensionalidad» el intento de tomar conciencia de la lógica interna de las esferas de acción y de resolver su tensión con los valores religiosos al asumir una ética de la responsabilidad con vistas a la actuación en el mundo. Sin embargo, considerada desde el punto de vista de Löwith, la propia distinción entre responsabilidad y convicción, a la que llega Weber cuando pretende establecer el valor ético de una acción, resulta en sí misma paradójica cuando se entiende como otro producto de la secularización, en cuyo esquema no se da una «determinación causal homogénea».

4. *Filosofía e historicismo*. El filósofo de la historia aspira siquiera a lograr una teoría que posea el grado de certeza del científico, por lo que en el siglo XIX tratará de elaborar aun una «física social»; por otra parte, su interpretación del progreso científico concierne a una aproximación a la naturaleza en términos de poder, no de mera contemplación teórica. Como ha advertido Löwith, este tipo de modificación se refiere a una comprensión de la relación entre teoría y práctica diversa a la de la filosofía clásica, y cuyo ejemplo extremo es el proyecto de Marx de «mundanizar la filosofía». Sólo una representación profana del valor de la naturaleza, desprendida de aquella que la subordinaba por entero a la fe en Dios, podría constituir el presupuesto de una evolución de la técnica emancipada de su sentido originario y mantenida con plena autonomía respecto a todo ideal regulativo. Este es el fenómeno denominado por el autor «fatalidad del progreso». Importa advertir que las objeciones de Löwith se dirigen tanto a quienes se muestran reacios al progreso como a quienes vienen a juzgarlo como un movimiento fatal. Lo primero que se brinda es, por tanto, el deslinde entre progreso y evolución, en el sentido de que esta corresponde sólo a la naturaleza, mientras que el progreso, atribuido en exclusiva al hombre, remite al individuo que, cultivando la naturaleza, se cultiva también a sí mismo. El progreso del hombre siempre será relativo a la situación del hombre en el mundo, donde la muerte es el «límite absoluto». Por otra parte, Löwith se aparta de quienes desconfían de tal progreso relativo: «La ridiculización de la fe en el progreso, tan corriente entre los intelectuales, es tan miope como lo eran las expectativas morales puestas en el progreso científico»¹⁸. Para Löwith, negar el progreso sería lo mismo que negar las condiciones propias de la vida en la época moderna; ahora bien: lo cierto es que la ciencia ha progresado en el sentido de liberarse de los aspectos teológico y moral. Tal como afirma, el dominio de la ciencia se ha convertido en rasgo característico de la occidentalización del mundo

18 Véase *El hombre en el centro de la historia*, o. c., p. 336.

y, al mismo tiempo, como veíamos, el dominio mundial de la misión cristiana se ha cumplido de manera no cristiana. A esta cuestión Löwith le hace frente evocando el significado del mito de Prometeo, como contrapunto al pensamiento moderno y poscristiano, y proponiendo una revisión de «nuestra relación con el mundo» y con el tiempo.

El cambio fundamental en la filosofía moderna se ha producido con Hegel, según indica Löwith: «Hegel es el único filósofo que después de Kant y a pesar de Kant volvió a reivindicar la concepción del todo absoluto y enteramente presente»¹⁹. Se sigue de esta afirmación que la función de la filosofía no podía ser la misma desde que la ciencia ha contribuido a elaborar un concepto de la realidad diverso al que depende de la religión, aun al margen de la ambigüedad de la filosofía poscristiana en materia de religión. La función kantiana de la crítica de la razón queda suplantada hasta cierto punto por la función de justificación de la razón en la historia (propósito con el que, según Kant, podría darse alguna *novela*), a la que sucederá, a su vez, la función de equiparar el alcance de la filosofía y la historia, aunque sea en sentido contrario al del pensamiento hegeliano. No se trata, pues, como en el caso de la Ilustración, de modificar la pregunta por la verdad en línea de principio con la separación de esferas del saber secularizado, sino de desistir de la pregunta misma y atender en exclusiva a las condiciones en que tuvo lugar el planteamiento de tal pregunta. La reconciliación de filosofía e historia en Hegel por la confianza en la razón, da paso a la mera identificación de ambas desde el punto de vista historicista. El empuje del historicismo ha llevado, en algún caso, explica Löwith, a desacreditar el progreso mismo de la ciencia, relativo en sí mismo, pero innegable, y aun a disolver los límites entre filosofía y poesía²⁰.

La propuesta filosófica de Löwith se asienta en la distinción de conceptos tales como naturaleza, historia y humanidad. En realidad, al afirmar la esencia sobre la existencia del hombre, Löwith mantiene la discusión con el historicismo y su secuela filosófica, el existencialismo, en los términos de una crítica contra la corriente de su tiempo. Es mérito suyo, por cierto, el haber insistido en que los «destinos de la historia» nos afectan, pero no determinan nuestra esencia. De igual modo que en las obras de ficción reconocemos la sustancia del carácter humano, el filósofo cometería un error al intentar reconocer el *logos* en los *pragmata* de la historia. La de Löwith, como se ve, es otra manera de enunciar la preferencia aristotélica de la poesía a la historia. Löwith considera que la única diferencia relevante en la percepción del hombre en la historia queda manifiesta en que «las condiciones

19 *Ibídem*, p. 386.

20 Véase lo referente a Heidegger, *ibídem* p. 394.

más favorables de una situación regida por un ordenamiento legal parecen hacer al hombre mejor»²¹. Se trata, por tanto, de volver a la primacía de la política en la discusión filosófica²². Sin embargo, la base de tal discusión no está dada por la interpretación filosófica de la historia del hombre, sino por la pregunta por su naturaleza. Pero al indagar en la naturaleza (*physis*) del hombre, observamos que la satisfacción de sus necesidades está mediada por la técnica (*techne*), es decir, por la cultura, que configura para él como una «segunda naturaleza». Es evidente que la reflexión de Löwith, como la de Burckhardt, se orienta más por el valor de la cultura que por el de los acontecimientos en sí mismos. Con esta perspectiva, una filosofía de la cultura sería un esfuerzo más coherente con tal concepto de la naturaleza humana que cualquier filosofía de la historia.

Sin embargo, el dominio de la naturaleza por la ciencia ha tenido el efecto de desplazar a la historia la pregunta por el sentido de la vida humana. De manera equivocada, se plantea el concepto de una contradictoria «historia universal». Löwith observa con acierto que en el siglo XVII ya no se habla de «naturaleza», sino de «condición» humana, y que, mientras que la filosofía clásica de Aristóteles y la cristiana de Santo Tomás comprenden la posición del hombre en el cosmos, el mundo moderno ha elevado sus «preguntas desafiantes» y derivado, finalmente, hacia el existencialismo, que surge por la disolución de aquellas concepciones. También el concepto de humanidad ha sufrido un cambio, desde que se considera la *humanitas* de Cicerón hasta que acaba por desestimarse, tanto por el fenómeno de la masificación como por la «discutible pretensión de autonomía» en la concepción del hombre. Como ocurre con la concepción de la naturaleza, también la antropología filosófica del siglo XIX se ha emancipado de la cosmología y de la teología²³. Nietzsche ha tratado de devolver al hombre al reino animal, así como de presentar el cosmos como un eterno retorno de lo mismo, pero su fracaso se debe, según Löwith, a que ambas ideas obedecen, al fin, a la de la «voluntad de poder», marcada por el cumplimiento futuro.

Nuestro concepto del hombre debe estar adecuado a nuestro concepto de la naturaleza, en la que aquel no representa sino una «escisión» en la homogeneidad. La definición del hombre ensayada por Löwith, con la premisa de su necesaria dependencia de la naturaleza o del mundo, al margen del cual no puede existir, recorre precisamente los aspectos que lo acreditan como un ser cultural. En este sentido se puede decir de él que es un ser interrogante, es decir, que va más allá de lo dado en las preguntas que formula, o que, por medio del lenguaje, es asimismo capaz de administrar sus silencios; o que, de igual modo que es

21 *Ibídem*, p. 241.

22 *Ibídem*, pp. 232, 233.

capaz de cometer suicidio, lo es también de su propia realización: «El hombre finito también pretende cerrar su vida de manera humana»²⁴.

5. *Burckhardt*. La superación nihilista de Nietzsche o el existencialismo de Heidegger son dos de las respuestas extremas que ha suministrado la filosofía occidental cuando ha convertido la historia, acentuando su condición temporal, en última instancia de la naturaleza humana. Por el contrario, es preciso destacar que, al tratar del problema del sentido de la historia, Löwith, para fijar una instancia de interpretación, hace uso de expresiones tales como «el sentido común del hombre natural» o la «razón natural»²⁵. El punto de vista filosófico se caracteriza, en principio, por integrar al hombre en la naturaleza como marco de desarrollo imprescindible; ahora bien: nuestra interpretación de la naturaleza ya no puede ser clásica ni cristiana, sino que, al igual que en lo que respecta a otros conceptos, es un compuesto «más o menos inconsistente de ambas». En todo caso, lo que carece de sentido, según Löwith, es depositar la fe y la esperanza en el hombre, ya que estas son «virtudes cristianas de gracia». Por lo demás, la historia del siglo XX basta ya a desmentir a quienes profesaron un ciego optimismo en el progreso humano, si bien es verdad que, en la medida en que a la esencia del hombre no le afectan los destinos de la historia, tampoco está justificado el nihilismo contemporáneo, que prescinde en absoluto de «lo general en su normalidad»²⁶. La crítica filosófica de Löwith se ha centrado, en consecuencia, en los autores en que ha resultado más evidente la quiebra de la confianza y el esfuerzo en la «razón natural». Con esta perspectiva, a la hora de buscar la clave de su polémica con el existencialismo de Heidegger o el historicismo de Croce²⁷, puede oponerse sin duda sus estudios sobre el pensamiento decimonónico en *De Hegel a Nietzsche* a su monografía sobre *Jakob Burckhardt. El hombre en medio de la historia*, o destacarse que el primer capítulo del sentido de la historia está dedicado a Burckhardt y el último apéndice de la obra a Nietzsche.

No es impropio figurarse que la reflexión filosófica de Löwith sobre el lugar del hombre en la naturaleza sea equivalente en el siglo XX a la reflexión histórica de Burckhardt sobre el valor de la cultura contra las revolucio-

23 *Ibídem*, pp. 178, 194, 241.

24 *Ibídem*, p. 210.

25 Véase *El sentido de la historia*, o. c., pp. 5, 297.

26 Véase la crítica de la filosofía de la existencia de Jaspers y Heidegger, en *El hombre en el centro de la historia*, o. c., p. 26.

27 La defensa del historicismo por Croce puede verse en *La historia como hazaña de la libertad*, tr. de E. Díez-Canedo, Fondo de Cultura Económica, México 1986. La diversa interpretación de la obra de Burckhardt se halla en las pp. 90-101. Para el contraste con la postura de Löwith, pueden consultarse las pp. 12, 23, 129, 138. Según Croce, la filosofía se hará respetar en tanto «metodología de la historiografía».

nes del siglo XIX. En ambos casos, se trata de una tarea intelectual cuyo alcance es de orden eminentemente moral antes que meramente especulativo. Con su idea creativa de la historia, Burckhardt había escrito: «Es posible que exista en Tucídides un hecho de primera magnitud que no será reconocido hasta cien años después de nosotros». El arte de la historia invita así a una reflexión, no a una superación de su contenido, que no se detiene escuetamente en los acontecimientos, sino que depende de la cultura como categoría del hombre. Löwith ha observado que en Burckhardt el único principio admisible es el de la continuidad: «La continuidad histórica consciente constituye la tradición, y nos libera con relación a ella»²⁸. La continuidad, en tanto concepto histórico, ha de entenderse como el presupuesto de conservación de la cultura, al margen de los movimientos de revolución y reacción que prevalecen de manera polémica en el siglo XIX. La preferencia por la continuidad frente a todo objetivo final con carácter definitivo responde, al mismo tiempo, al ideal de una formación reconciliada con la limitación humana, es decir, con la madurez o con la «propia realización».

Como en el caso de Stuart Mill, a quien tanto se asemeja en ciertos aspectos, Burckhardt se mostró receloso ante el empuje democratizador por causa de la degradación de la cultura que veía aparejada al mismo, y se inclinó, en consecuencia, a un conservadurismo más cultural que político. De hecho, se ha advertido que el credo político de Burckhardt es tan difícil de definir como el religioso. Su obra, como la de Löwith, mantiene viva la conversación entre clasicismo y cristianismo y, en tanto que historiador, rechazaba que ninguna época histórica fuera un progreso frente a otra cualquiera. En todo caso, a pesar de que en nuestro siglo se hayan visto cumplidas las funestas profecías de Burckhardt en lo que respecta a la descomposición social por las amenazas del militarismo y el nacionalismo, resulta significativo que hoy la lectura de sus libros pueda ser constitutiva de una educación liberal en mayor medida que la de Nietzsche.

Löwith pudo encontrar en Burckhardt al hombre que, en medio de una historia escrita al margen de principios y fines, obtenía del estudio de la cultura una serena percepción de nuestra situación real, aun sin haber dado una «solución propia» a los problemas planteados, tales como el del compromiso angloamericano del cristianismo con el mundo moderno. El conocimiento por la experiencia del pasado no ha de hacernos más astutos, dijo Burckhardt, sino más sabios. En efecto, se trata del tipo de sabiduría que ostenta Löwith al suponer, en la primera página de *El sentido de la historia*, la insatisfacción del lector por la falta de resultados *constructivos*.

²⁸ Véase *El sentido de la historia*, op. cit., p. 40. Cf. con *El hombre en el centro de la historia*, o. c., p. 242.