



MARCO BRUNI, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Padova, 2012, 192 pp. ISBN 978-88-6336-183-4.

Un osado intento por recuperar uno de los aspectos de la filosofía de Löwith más olvidados, que podríamos llamar su 'filosofía de la naturaleza': eso es lo que nos ofrece Marco Bruni en *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*. Ya desde la seminal crítica de Habermas en 1963¹, se ha convertido en un lugar común clasificar la filosofía de Löwith como *otra* filosofía crítica del historicismo, enfrascada en disputas y problemas propios de esa corriente del pensamiento alemán. Es más, muchas veces se le ha despachado como simple historiador de la filosofía. Pues bien, este libro, en cambio, pone de relieve el Löwith filósofo de la naturaleza, un Löwith que piensa una naturaleza más allá de la historia, que traza su propia genealogía (Spinoza, Goethe, Nietzsche y Valéry) y que, además, puede ser fecundamente interpretado como fuente intelectual, al igual que Hans Jonas, de propuestas ecologistas.

Suavemente protegido por un prefacio de Andrea Tagliapietra y un postfacio de Massimo Donà, ambos iluminadores de los propósitos de Marco Bruni, el libro se divide en siete capítulos con títulos ("Introducción: la filosofía como fisiología", "Physis", "Kosmos", "Naturaleza e historia", "La naturaleza humana", "Vivir según la naturaleza", "La naturaleza más allá del nihilismo y la esperanza desmesurada") que muestran a las claras la apuesta central del autor, a saber: que lo más granado de la filosofía de Löwith se encuentra en su intento por traer a la modernidad una concepción de la filosofía como fisiología. Esta concepción no es otra que la de los antiguos, quienes, felizmente, según Löwith, no conocieron ni la filosofía de la historia, ni el historicismo, ni el marxismo, ni la hermenéutica, ni la *Seinsgeschichte*, ni el existencialismo (por citar varias corrientes modernas fuertemente criticadas por él). Todas ellas, en última instancia, no serían sino productos de un mundo que vive aún de las preguntas y los problemas que surgieron con el cristianismo, pero que no puede permitirse sus respuestas. La estrategia argumentativa de Löwith es sencilla, pero demoledora: en Occidente ha habido dos grandes tipos de preguntas; en Grecia y en Roma la pregunta central versaba sobre el *logos del kosmos*, en el judaísmo y el cristianismo, por el *señor de la historia*, mientras que la época moderna, desesperada, sigue preguntando por el señor de la historia, pero éste ya no puede ser Dios y se le reemplaza por la historia y el hombre. Para Löwith, sin embargo, la respuesta correcta a esa última pregunta, en la cual aún hoy seguimos instalados, no consiste en buscar otras respuestas, sino en poner en solfa la pregunta, con el objetivo de descubrir otras preguntas, más adecuadas, o

¹ J. HABERMAS, "Karl Löwith. Repliegue histórico frente a la conciencia histórica", en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 175-194.

dicho con Heidegger, más originarias. En este caso, para Löwith, la pregunta correcta es la pregunta por el logos *del kosmos*, es decir, por el mundo considerado como un todo, por la naturaleza, que es siempre una y la misma. Ante ese olvido del mundo, considerado como naturaleza (ya que tanto la teología cristiana como todos sus derivados *secularizados* modernos conciben el mundo como algo degradado, creado, contingente e insustancial), Löwith no puede sino apenas susurrar la simple constatación, tan nietzscheana (pues aquí resuena el inicio de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*), de que el mundo puede existir sin el ser humano (cosa que ya ocurrió y que con seguridad ocurrirá nuevamente), mientras que éste no puede existir sin aquél. Dicha constatación (junto con la asunción de que la existencia del ser humano, como especie, es totalmente contingente) pone en cuestión toda una tradición y nos remite a otra forma de concebir el mundo, el ser humano y la relación entre ambos.

Según Löwith, esta *otra* tradición ajena es la tradición de la filosofía tal como se practicaba en Grecia y Roma. El objeto más alto de estudio para el pensamiento griego y romano, desde los presocráticos hasta Plinio, no es otro que naturaleza, que es considerada como algo sagrado. Los testimonios citados por Löwith son múltiples y contundentes, y Marco Bruni los trae oportunamente a colación en los tres primeros capítulos del libro. Con el cristianismo, sin embargo, esta tradición queda rota. El mundo cultural que surge del cristianismo y de la Biblia piensa la naturaleza como obra creada y no como el objeto más elevado —y divino— del pensamiento. Por decirlo con Leo Strauss: en la Biblia no hay palabra que designe la Naturaleza (al igual que en la Antigüedad no hay palabra para —Filosofía de la— Historia²). En conformidad y continuación con la concepción de la Biblia judía y cristiana (y del Corán, podríamos añadir), el hombre no se inserta en la realidad del mundo natural, sino que posee una relación esencial con una realidad divina, extramundana y supranatural, formando parte del mundo y al mismo tiempo fuera de él o enfrentado a él —aquí no hace falta más que recordar el dualismo alma-cuerpo—, convirtiéndose la naturaleza en mero campo de batalla que expresa violentamente la voluntad de Dios³. Esa desvalorización judeocristiana (*monoteísta*, podríamos decir) de la naturaleza tiene continuidad en los tiempos modernos con la contraposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (o "Naturaleza y Historia", pues estamos en el capítulo cuarto del libro de Bruni), tanto en la corriente cientificista, que concibe la primera de forma mecánica —véase Descartes o Kant—, como en la corriente historicista —Vico, Hegel, Marx—, que da la espalda al mundo natural, considerándolo inerte, y se centra en comprender —y a veces modificar— el mundo humano, el único a nuestro alcance, pues, según afirman, sólo es verdadero aquello que el ser humano ha hecho previamente. De ese modo, en época postcristiana (que en Löwith significa moderna, es decir, a partir de Descartes) no se vuelve a las preguntas de la Antigüedad, sino que se sigue respondiendo, de manera secularizada, a las preguntas del mundo cristiano. Y por eso no se piensa la naturaleza tal como se pensaba en la Antigüedad, salvo algunas honrosas excepciones, como las ya citadas de Spinoza, Goethe o Nietzsche. Esta nueva —aunque en el fondo, antigua— concepción de la naturaleza viene asociada con

² F. DUQUE, *El sitio de la historia*, Akal, Madrid, 1997, pp. 22-24.

³ Véase *Neviim* de la Biblia hebrea o los libros de los profetas de la Biblia cristiana.

una antropología naturalista (capítulo quinto), de corte aristotélico, ejemplificada por algunos ideales culturales (el *megalopsicos* griego, el *Chun-Tzu* confuciano, el *gentleman* inglés, el *gentiluomo* renacentista y, en general, la tradición del hombre natural del humanismo, donde son incluidos Séneca, Cicerón, Pico, Montaigne y Herder, entre otros) y con una ética (capítulo sexto) del vivir conforme a la naturaleza, que se condensa en el ámbito teórico, en la vida contemplativa; en el ámbito político, en la apoliticidad absoluta; y en el ámbito de la ética, en una ética del límite, de la justa medida y de la aceptación de lo inevitable. En el séptimo y último capítulo Marco Bruni realiza una más que interesante comparación entre Hans Jonas y Karl Löwith a propósito de su común propuesta de un retorno a la naturaleza y de la asimilación y del reconocimiento del carácter insoslayable de la naturalidad, del sufrimiento, del dolor y del carácter finito y mortal en que consiste la vida del ser humano (en consonancia con el hombre “que padece, aspira y actúa” de Burckhardt) y de su común rechazo tanto del trasfondo criptoteológico del último Heidegger como de la esperanza desmesurada, ya sea ésta teológica, religiosa y ultraterrena, ya sea secularizada, política y terrenal, en aras de, por decirlo con Odo Marquard, una dietética de las expectativas.

A favor de esta interpretación de Marco Bruni de la filosofía de Löwith como filosofía de la naturaleza cabe decir que, si bien la construcción histórica de Löwith puede acercarse peligrosamente a una historia del olvido de la naturaleza, similar en ese caso a la construcción histórica heideggeriana del olvido del ser⁴, es cierto, no obstante, que no puede reducirse a una mera variación de las tesis de Heidegger. Con un resultado, en cuanto a la construcción histórica (la historia de Occidente sería una historia del olvido de algo), nebulosamente similar, Löwith plantea problemas que nada tienen que ver con Heidegger y la tradición metafísica, sino que surgen de una preocupación nietzscheana por la vida, la finitud y el mundo terrenal, por el mundo, en suma, de la naturaleza.

Por otra parte, un elemento que añade valor a este libro es que la recepción de Karl Löwith en el ámbito hispanohablante adolece de ciertas lagunas, y es en una de ellas donde el libro de Marco Bruni se fundamenta, pues ni los breves textos de los años sesenta sobre el concepto de mundo ni el libro en que culminan: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, están traducidos al castellano. Este libro puede ser un acicate para visitarlos.

En último lugar, a pesar de la novedad del libro de Marco Bruni⁵, parece poco razonable propugnar una vuelta de *una concepción de la naturaleza que no es posible recuperar*. Löwith quiere retirarse del mundo político de la *Weltgeschichte* sin ir a parar a una religión —mística— (original: cristianismo; o sucedáneo: marxismo y nacionalsocialismo⁶), prefiriendo sin embargo ese tipo de ascesis y sobriedad, tan weberianas, comprometidas con el rigor de la comprensión y más allá de cualquier tipo de religión en un "mundo que carece

⁴ H. PLESSNER, "Geleitwort", en R. Braun — Riedel, M., *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart, 1967, pp. 7-9.

⁵ Marco Bruni además divulga el pensamiento de Löwith, recopilando textos y realizando entrevistas a los estudiosos de Löwith, en <http://karllowith.jimdo.com/>.

⁶ Éste es el argumento central del *Meaning in History*, de 1949, según J.A. BARASH, "The Sense of History: on the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization", *HISTORY AND THEORY* 37, 1, 1998, 69-82.

de profetas y está de espaldas a Dios"⁷. El problema es que esa huida no se combina, como en Weber, con una lucidez extraordinaria y mundana, sabedora de la imposibilidad de salir de la *Weltgeschichte*, sino con *otro mundo*, el mundo *irrecuperable* de la naturaleza, cuya imagen no es sino un autoengaño pseudomístico. Ese otro mundo se perdió para siempre tras la ciencia moderna. Ese *otro mundo* sirve como tipo-ideal, no como destino. El primer paso es aceptable; el segundo, no. ¿Qué queda, pues? Para el humilde autor de estas líneas: análisis, análisis y análisis de la *Weltgeschichte*. Ese sería mi único reparo ante esta deriva del pensamiento de Löwith que Marco Bruni, de manera tan elocuente, ha descrito y analizado en este libro.

Eduardo Zazo Jiménez

⁷ M. WEBER, "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2007, p. 227.