

Javier Alcoriza es doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia y profesor de Lengua Castellana y Literatura en la Enseñanza Secundaria. Es autor de *La experiencia política americana* (2005).

Karl Löwith: la historia circunvalada

JAVIER ALCORIZA

1 ENRICO DONAGGIO, *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, trad. de S. Sánchez, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.

2 Allan Bloom preguntó a Löwith por qué dictaba clases tan aburridas y Löwith le respondió que era su modo de combatir el intolerable *pathos* de Heidegger (véase E. DONAGGIO, *Una sobria inquietud*, p. 179).

3 KARL LÖWITH, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, trad. de R. Zauner, Visor, Madrid, 1992, p. 38.

4 K. LÖWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. de F. Montero, Rialp, 1956, pp. 57-58, 151, 154: “La fascinación que produce el pensamiento de Heidegger nace precisamente de ese tono religioso propio de una conciencia trascendente y escatológica que en él domina... Ahora bien, ¡cuán lejos se encuentra este pensamiento escatológico-histórico... de la originaria sabiduría de los griegos!”. (Véase la reciente edición en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, FCE, México, 2007.) Según Leo Strauss, Weber parecía un “huerfano” frente a Heidegger (E. DONAGGIO, *Una sobria inquietud*, p. 32).

5 K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, trad. de E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1968. Georg Lukács daría la réplica marxista (“de Schelling a Hitler”) a este ambicioso análisis en *El asalto a la razón* (trad. de W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1975).

6 Löwith había estudiado con anterioridad la perspectiva histórica de Burckhardt en *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*. Debo esta precisión a Josep Monserrat Molas. Véase K. LÖWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, trad. de J. Fernández, Aguilar, Madrid, 1958 (y la reciente edición, de la traducción alemana revisada por el autor, en K. LÖWITH, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. de N. Espinosa, Katz Editores, Buenos Aires, 2006).

7 K. LÖWITH, *Sämliche*

L

a lectura de las obras de Karl Löwith, así como la lectura de la reciente obra de Enrico Donaggio sobre Löwith, ilumina menos la figura del filósofo que la de la filosofía, o la de cierta comprensión de la filosofía.¹ No es fácil, como se comprueba a lo largo de ese estudio, descubrir tanto un pensamiento expreso como un estímulo o actitud —la “sobria inquietud”— presente en todas las etapas de la trayectoria de Löwith. La anécdota de la pregunta de Allan Bloom y la respuesta del profesor de filosofía expatriado podría servir de orientación al respecto.² Ser un profesor de filosofía podría ser la manera de mantenerse fiel a la vocación filosófica; además, no era posible aproximarse a la historia de la filosofía sin ejercer la filosofía. En la base de este compromiso se hallaba la profunda impresión que habría causado a Löwith la conferencia de Max Weber, ‘La ciencia como vocación’ (que Donaggio transcribe con el título de ‘La filosofía como profesión’).³ Llevar a la práctica la consigna weberiana en el terreno de la filosofía, sin embargo, habría supuesto para el joven Löwith el desafío de enfrentarse a la fascinación ejercida en su época por la figura y el pensamiento de Heidegger.⁴ Tal como queda documentado por Donaggio, la relación con Heidegger (cuya toga quiso vestir Löwith en Marburgo) vendría a proyectar una larga sombra sobre el filósofo de Munich. En cierto modo, Heidegger ha representado la sinécdoque de la larga tradición de la filosofía alemana que Löwith habría “tutelado” en numerosos trabajos que tuvieron su culminación en *De Hegel a Nietzsche*.⁵ Las páginas autobiográficas de Löwith serían un testimonio elocuente de la influencia heideggeriana durante los años de entreguerras en Alemania. Sin embargo, la deuda con la filosofía, como aprendería Löwith en el exilio desde 1933, sería mayor que la deuda que pudiera tener con la filosofía alemana (a pesar de su reivindicación a posteriori de la “vida intelectual alemana”). Los hechos habrían venido a cruzarse en el camino de la interpretación, de manera que, como apunta Donaggio, la historia de la filosofía poshegeliana podía considerarse, según la perspectiva escogida por el autor, como una oportunidad o una liquidación de la tradición filosófica. La presencia de Löwith en los países del eje germanófilo sería ya un indicio de la dificultad (o imposibilidad, a la vista de su regreso a Alemania tras la guerra) de cancelar el vínculo con el origen de su vocación. En el exilio americano, por cierto, se habría despertado el interés de Löwith por la filosofía de la historia. La contraposición de la cosmología griega (en la que Leo Strauss le habría hecho fijarse) y la teología judeocristiana, cuya derivación era ostensible en la filosofía de la historia elaborada desde Orosio hasta Marx, sería el modo en que Löwith había planteado el dilema entre Atenas y Jerusalén.⁶

El hecho de que Löwith no fuera un pensador judío (o no elevara la conciencia del judaísmo a la altura de los argumentos filosóficos, aun cuando sopesara la obra de otros pensadores judíos) permitiría explicar la distancia con que afrontaba esa cuestión, en la que resultaba especialmente significativo el problema de que la condición moderna había implicado una cesura con los conceptos de la antigüedad clásica y el cristianismo. Como indica Donaggio, Löwith, en virtud de una especie de filosofía de la historia de cuño propio, que comprendía los estadios consecutivos de la antigüedad, el cristianismo y la modernidad, habría sido consciente de que tenía que afrontar los problemas de la condición moderna desde dentro de esa misma condición.⁷ Ahora bien, sin un fundamento “trans-histórico” (como la apelación straussiana al derecho natural), el obstáculo para superar el nihilismo como punto de partida de la reflexión resultaba insalvable.⁸ Por su parte, Löwith, que había dedicado un largo ensayo a rastrear las manifestaciones del nihilismo en la cultura europea, concluiría que el fracaso de Nietzsche se cifraba en la fusión contradictoria de la cosmología pagana del eterno retorno y la voluntad de poder de inspiración escatológica.⁹ No es de extrañar que entendiera que Heidegger, de manera no menos contradictoria, tuvo el propósito de llevar a la práctica la obra de Nietzsche. La controvertida vuelta a la simplicidad o “serenidad” en los últimos escritos de Löwith tendría que ver, sin duda, con los exhaustivos (y a veces demolidores) análisis de una tradición a la que no había querido renunciar.¹⁰ La apertura a la “mundanidad del mundo”, más allá del historicismo, parecía la consigna final de un pensador que había mantenido la *scepsis* como piedra de toque de sus consideraciones. Así, las grandes guerras que habían conmovido a Europa durante el siglo XX (y que le llevaron a circunvalar el mundo) habrían obligado a Löwith a ajustar las cuentas pendientes entre la historia de la filosofía y la filosofía de la historia. Al fin, tal como recuerda Donaggio, el testamento filosófico de Löwith se sustentaba en un estudio sobre Paul Valéry que podía entenderse como un ejercicio de mimetismo (o un “comentario straussiano” de las obras del epicúreo autor de *El cementerio marino*)¹¹: su última obra apuntaba a las páginas elegantes, casi impersonales, de un escritor que descontaba las pasiones de la potencia del pensamiento. Este gesto de admiración por la pura honestidad intelectual, capaz de sugerir la posibilidad de una ética de la literatura como “introducción a la filosofía”, dejaría abierta la valoración de las páginas que Löwith había dedicado al siglo XX como un mundo cerrado sobre sí mismo. (Su correspondencia con Strauss permitía advertir hasta qué punto estaba intacta, más allá de la crisis supuesta por un “tiempo de indigencia”, la tarea o responsabilidad de la filosofía.)¹²

Löwith había declarado que, de la pregunta de Nietzsche, sólo conservaría el signo de interrogación. De hecho, sus ensayos, desde *Das Individuum in der*

Rolle des Mitmenschen (El individuo en el papel del prójimo), al que Donaggio concede gran importancia en relación con la fenomenología y la antropología filosófica, podrían leerse como una serie de preguntas planteadas sin perder de vista la necesidad de comprender el mundo humano en el contexto de la vida social, con el trasfondo de la naturaleza de la que forma parte. Para Löwith, rebajar las pretensiones de la filosofía frente a la historia no constituiría una degradación filosófica. En relación con su línea de estudio, las ilusiones suscitadas históricamente, de Hegel a Nietzsche, se habrían convertido en la pesadilla de la filosofía, de Nietzsche a Heidegger.¹³ Tal vez la sobriedad fuera la postura más prudente para proseguir con su enseñanza. Löwith nos induce a pensar que, además del espectáculo del naufragio, el filósofo no puede obliterar el vínculo entre la experiencia humana y la naturaleza. El cuidado de ese vínculo, sin embargo, expondría a Löwith al reproche que Habermas ha formulado en su incisivo “perfil filosófico-político”. En el discurso pronunciado con motivo de su entrada en la Academia de Heidelberg, a su vuelta a Alemania, en el que, como indica Habermas, había establecido la coherencia de su curriculum, Löwith insinúa que la crisis política alemana parecía afectar sólo incidentalmente a sus años de formación. El genio contemplativo de la filosofía hallaba su recompensa en el tramo final de un movimiento crítico con la irrupción de la filosofía *en* la historia. Al cuestionar las asunciones sobre las que Löwith había erigido su dictamen de la filosofía poshegeliana, en particular la de la decadencia que suponía pasar de la visión cosmológica griega y la perspectiva providencial judeocristiana al nihilismo contemporáneo, convertido en exponente de la modernidad, Habermas planteaba en su representación intelectual de Löwith la conveniencia de invertir una explicación que subrayaba los fundamentos teológicos de la filosofía de la historia. Según tal inversión, la filosofía no estaría en deuda con la tradición religiosa, sino con un compromiso crítico cuya necesidad vendría dictada (según la frase de Löwith) por la “humanidad del ser humano”. La crítica a Löwith se centraría, por tanto, en el repunte aristocrático (tal vez el reverso de toda sobria inquietud) con que el autor se habría retirado a la reflexión tras su argumentada denuncia del decisionismo: “El apasionamiento de la ‘decisión’ práctico-existencial que había inspirado a Kierkegaard y a Marx contra el cristianismo y la sociedad existente se puso de nuevo de moda en los años veinte y condujo (y sedujo) hacia su decisionismo teológico, filosófico y político”. Como consecuencia de esa retirada, Löwith habría “abandonado por completo la dialéctica de la historia” y puesto sus esperanzas, como Heidegger, en una “ontología bien entendida”. Resulta característico que haya sido Habermas quien ha rastreado la deuda del idealismo alemán con los pensadores judíos, y que la introducción a sus *Perfiles*, entre los que Löwith ocupa una posición central, se plantee la necesidad de heredar o “seguir con la filosofía”.

A grandes rasgos, la misma dicotomía o tensión entre tradición y modernidad que se plasma en la obra de Löwith estaría presente en la de Strauss: si Löwith ha rastreado las huellas del sentido *en* la historia, o la transformación de tal sentido a medida que los contenidos de la tradición judeocristiana desaparecían de la filosofía de la historia moderna, Strauss habría recuperado la urgencia de una pregunta —¿progreso o

retorno?— condicionada por la “tensión fundamental” de razón y revelación, “entendimiento autónomo” y “amor obediente”. El judaísmo, o el destino judío, que era el de una “nación ahistórica”, ofrecía una comprensión antagónica de la filosofía, que en la época antigua y medieval no habría mostrado la dependencia de la historia peculiarmente moderna. La noción straussiana del arte de escribir como respuesta al fenómeno histórico de la persecución comportaba una relectura de las obras de la historia de la filosofía, mientras que la reserva de Löwith ante la dialéctica histórica de la filosofía se traducía en una confesión de escepticismo que, a falta de recursos para criticar la modernidad sin incurrir en sus presupuestos, le obligaba a replegarse estoicamente con palabras que hacen pensar en el “individuo apolítico” al que admiraba Koselleck: “La vida y convivencia de los pueblos no es tal que pueda realizarse sin paciencia y condescendencia, sin escepticismo ni resignación”. Frente a ello, no sería menos cierto que hay pueblos que han afirmado su ley de vida y convivencia en la resolución, la convicción o el afán de superación. Circunvalada la historia, los problemas de la filosofía seguían siendo más evidentes que sus soluciones.



Dualidad

Schriften, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1984, vol. 8, p. 122: “Elegir entre uno u otro ‘proyecto’ o *Weltentwurf* sería aún una actitud y decisión existencial y, por tanto, contradictoria con la naturaleza de la idea del mundo elegida. Pues ninguno es un mero proyecto de elección y decisión humana. Uno se revela y resulta inteligible sólo por la fe: el otro se revela también a la naturaleza del hombre, aunque no por revelación histórica, sino en y por la naturaleza misma. No podemos elegir no ser modernos, si es cierto que la modernidad, desde Descartes, se apoya en la elección de un fundamento y punto de vista”.

8 LEO STRAUSS, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1953, p. 24: “Si los problemas fundamentales persisten en todo cambio histórico, el pensamiento humano es capaz de trascender su limitación histórica o de captar algo trans-histórico. Éste sería el caso incluso si fuera cierto que todos los intentos de resolver estos problemas están condenados a fracasar y que están condenados a fracasar a causa de la ‘historicidad’ de ‘todo’ pensamiento humano”. Véase E. DONAGGIO, *Una sobria inquietud*, p. 185.

9 ‘El nihilismo europeo. Observaciones sobre los antecedentes espirituales de la guerra europea’, en K. LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, trad. de A. Kovacsics, Herder, Barcelona, 1998.

10 JÜRGEN HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de M. Jiménez, Taurus, Madrid, 2000, p. 182.

11 Véase la referencia a Lucrecio en K. LÖWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, p. 153. Compárese con L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, Albany, 1997, p. 171.

12 K. LÖWITH, L. STRAUSS, ‘Correspondence concerning Modernity’, en *Independent Journal of Philosophy*, 1983, vol. IV, pp. 111.

13 K. LÖWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, p. 68: “¿Qué esperanza justifica esa ‘destrucción’ de la historia de la filosofía occidental cuya demolición en pro de la liberación del Fundamento llega hasta socavar la Metafísica que, un *locus a non lucendo*, desde Platón hasta Nietzsche ha estado olvidando el Ser en beneficio de los entes?”.