



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Kierkegaard y Marx en la filosofía de la historia de Karl Löwith

Patricia C. Dip (UNGS-CONICET)

Abstract

El objetivo de esta presentación es discutir el modelo de recepción de la obra de Kierkegaard y Marx iniciado por el programa de estudio desarrollado por Karl Löwith en su clásico *Von Hegel zu Nietzsche* y otros trabajos comprendidos entre 1932 y 1966, con el fin de dilucidar el concepto de “filosofía de la historia” que subyace a ese programa y comprender la función que cumple la “teoría de la secularización” en el marco de análisis del “discípulo crítico” de Heidegger. Tengo la intuición de que al describir el proceso de secularización, Löwith intenta poner en evidencia las causas del escepticismo moderno, antes que tomar una decisión por el pagano naturalismo antiguo, como sostiene Habermas.

Introducción

Löwith concibe la moderna filosofía de la historia como heredera directa de la teología de la historia. Con este nacimiento la filosofía de la historia asume el legado teológico en ropaje profano y se inscribe desde el inicio en el marco conceptual de la paradoja que, con otro modelo teórico, Koselleck entiende como característica fundacional de la modernidad, a saber: el pensamiento utópico. Löwith, sin embargo, no comprende la paradoja moderna sino es en términos de “escepticismo”. La modernidad es cristiana y no cristiana a la vez. Quiere hacer su propia historia pero no termina de desentenderse de los presupuestos teológicos que caracterizaron el pensamiento medieval. Este escepticismo inicial pareciera traducirse luego en nihilismo, fuente espiritual de la guerra europea. En este panorama de desencantamiento escéptico-nihilista todo ha devenido “oscuramente” histórico, esto es, problemático y confuso. La certeza escatológica se ha desvanecido y sin embargo se hace gala de una infundada confianza en el progreso. El historicismo, por su parte, no asume una actitud crítica frente a la ciencia moderna, y junto a ella se hace responsable de tomar a la naturaleza como objeto de dominio. Por el contrario, el antiguo naturalismo y el pensamiento oriental, hacen uso de un concepto de naturaleza más cercano a lo que

el Nietzsche maduro denominara “inocencia del devenir”. La aparente inocencia de la naturaleza y el orientalismo seducen a Löwith. Por el contrario, el historicismo y la ciencia moderna son presentados como una suerte de mal radical del pensamiento occidental y cristiano. Este pensamiento halla su modelo de consumación en la figura de Hegel mientras que los poshegelianos críticos del filósofo alemán no logran superar el mal radical sino que lo profundizan. En este contexto, las figuras de Kierkegaard y Marx son pensadas de manera conjunta como la formulación de una ruptura con el pensamiento occidental en la fase de la moderna burguesía y antecedente del decisionismo de Carl Schmitt. Creo que este modelo de recepción –asumido luego por Taubes en su *Escatología occidental* y por Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*– genera ciertas distorsiones, por un lado, empobrece el sentido crítico de los desarrollos filosóficos de Marx al reducirlos a un modelo teológico de explicación que Marx denunciara como “ideológico”, y convierte al materialismo histórico en una forma de mesianismo judío, desentendiéndose de la idea de historia como lucha de clases y, por el otro, hace de Kierkegaard un opositor al mundo cristiano burgués cuando, en rigor, a pesar de examinar críticamente los límites de la conciencia burguesa, el danés no logra efectivamente superarlos.

En el apartado siguiente haremos una síntesis de las razones por las cuales creo inadecuado pensar a Kierkegaard y Marx como filósofos que comparten un mismo proyecto teórico-práctico y en el subsiguiente señalaré las causas de esta tesis de Löwith que, según lo entiendo se encuentran en el implícito concepto de filosofía de la historia a partir del cual articula su recepción.

La relación entre Kierkegaard y Marx según Karl Löwith

En un artículo titulado “El nihilismo europeo” (1940), publicado en español en *El hombre en el centro de la historia*, Löwith piensa a Kierkegaard y Marx en la misma línea que lo hace en su clásico *De Hegel a Nietzsche*, a saber:

Entre los discípulos de Hegel fueron Marx y Kierkegaard quienes comprendieron de la forma más radical el fin inherente a la filosofía hegeliana. Ambos se plantearon, pues, la pregunta de cómo superarlo. Su respuesta fue: un nuevo comienzo sólo puede conseguirse por medio de una ruptura decidida con Hegel, y no mediante la continuación del camino que éste ya recorrió hasta el final. Marx llevó a cabo su ruptura con el pensamiento puro de la especulación en nombre de la “praxis” social, mientras que Kierkegaard lo hacía en nombre de la “actuación” ética. Desde ese decisivo viraje, la filosofía alemana ha perdido toda buena conciencia en lo que respecta al deseo de saber. Cuando ambos reconocieron que la mediación hegeliana de la razón con la realidad carecía precisamente de realidad, opusieron la decisión a dicha mediación; Marx lo hizo tomando partido por un mundo terrenal nuevo y Kierkegaard, por el viejo Dios cristiano, al tiempo que ambos disolvían el orden establecido, aunque fuera yendo en direcciones contrarias, y combatían su siglo. La

crítica que Kierkegaard hace a su época (1846) se corresponde con tal precisión con el *Manifiesto comunista* (1847) que la crítica marxista del mundo burgués-capitalista y la crítica kierkegaardiana del mundo burgués-cristiano se complementan como la cara y la cruz de una moneda.¹

Los problemas de esta lectura son los siguientes:

1- La concepción de la filosofía de la historia de Löwith condiciona la recepción de Kierkegaard y Marx. En el caso del primero, lo coloca en un dilema que éste mismo no tiene. En *De Hegel a Nietzsche La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Löwith afirma que Kierkegaard y Nietzsche nos obligan a volver a pensar el problema de decidir entre el paganismo y el cristianismo. Este problema lo puede tener el mismo Löwith, quien desea retornar a una visión cosmológico-naturalista clásica de la historia, pero no Kierkegaard, quien considera que una vez que el cristianismo ha sido introducido en la historia ésta es “resignificada” y, por lo tanto, no hay retorno posible al “paganismo”, puesto que éste se define justamente por desconocer la “transformación histórica” introducida por el cristianismo con la noción de “pecado”. La filosofía de la historia de Kierkegaard implica una “peculiar” actualización del pasado en el “instante” subjetivo en el que se ponen en contacto el tiempo y la eternidad, a saber: con la pregunta acerca del pecado. De modo tal que, una vez que el cristianismo irrumpió en la historia, para Kierkegaard no tiene sentido la pregunta por el “retorno” al paganismo. Kierkegaard se ocupa más bien de atacar a la “cristiandad” que intenta desentenderse del problema que el cristianismo introduce y no al paganismo, que desconocía este problema por razones históricas.

2- Löwith los concibe como pensadores “complementarios” con el objeto de describir la crítica al mundo burgués en su forma capitalista (Marx) y cristiana (Kierkegaard). Sin embargo, éste es el deseo de Löwith pero no la realidad de los proyectos de estos autores. Por eso no creo que ambos representen el quiebre revolucionario con la filosofía del siglo XIX. Si esta clasificación es pertinente para Marx, quien critica a la ideología alemana (Hegel) y a la economía política clásica por haber encubierto la alienación de la sociedad burguesa, no es pertinente para Kierkegaard, quien formula un modelo de cristianismo que, antes que criticar a la burguesía, implica un retroceso a una posición pre ilustrada, basado en su defensa de una escisión entre la interioridad y la exterioridad, que convierte al cristianismo en un “asunto de conciencia” que se desentiende de la acción externa, permitiendo la libertad interior conjuntamente con la sujeción política exterior al monarca.

3- Si bien estos pensadores pueden ser concebidos “conjuntamente” como filósofos que permiten describir la época de la “alienación” a la que conduce el

¹ K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1998, “El nihilismo europeo” (1940), p.85.

desencantamiento del mundo burgués, mientras la crítica de Marx es “sociológica” y pretende producir efectos emancipatorios, el interés de Kierkegaard es “psicológico” y se centra en una crítica que no conduce a la búsqueda de la emancipación política sino más bien a la afirmación de la conciencia moral de la burguesía. De modo que, no comparto la tesis de la “complementariedad” más que en lo que respecta al punto de partida, a saber: el enfrentamiento con Hegel, mediado, en su origen, por Schelling. El desacuerdo entre ambos autores aparece, no obstante, bien pronto, se manifiesta en la crítica sociológica a la burguesía ilustrada que Marx desarrolla frente a la defensa psicológica de la conciencia moral burguesa que Kierkegaard elabora. Si bien la complementariedad puede hallarse en el punto de partida, a saber: la decisión de oponerse a la presunta identidad de pensamiento y realidad defendida por Hegel, ya en el momento de realizar un diagnóstico de la crisis epocal, que el joven Marx describe en términos de alienación y Kierkegaard en términos de “desesperación”, disienten. Este disentimiento en el diagnóstico de la crisis trae consecuencias en lo que respecta a la solución a la misma, que tampoco comparten. Por otra parte, “la quiebra revolucionaria con el pensamiento del siglo XIX” que tiene que ver, sin dudas, con la reacción común contra la conciliación hegeliana entre pensamiento y realidad, no es evaluada como algo positivo por Löwith, quien cree que Hegel, aún en su dialéctica, es más “realista” y menos “idealista” que Marx en su crítica a la economía política y que el pensamiento de Marx sigue teniendo elementos utópicos, y la tensión escatológica es más intensa que en Hegel.

4- Si deseáramos pensar en términos de categorías “existenciales”, como hace Löwith en *De Hegel a Nietzsche*, el calificativo “existencialista” sólo podría aplicarse a la antropología filosófica implícita en el pensamiento del joven Marx, pero ya no podría aplicarse al Marx maduro. En el caso de Kierkegaard, pensar su obra en el marco de la filosofía existencial, impide resolver el conflicto entre interioridad-exterioridad en que se debate su filosofía, o, al menos, intentarlo.

5- A Marx lo piensa en línea de continuidad con el mesianismo judío, que nada aporta a la imagen de “quiebra revolucionaria” con el pensamiento del siglo XIX. Por ello, la extraña paradoja de la lectura de Löwith es la siguiente: Kierkegaard resulta ser más revolucionario de lo que fue en realidad y Marx mucho menos.

Por último, para completar este complejo cuadro de similitudes en pos de defender la complementariedad de ambos proyectos, en un artículo de 1935 concibe a ambos pensadores como antecedentes conceptuales del decisionismo político de Carl Schmitt.²

Desde el punto de vista de la historia del espíritu, el origen de esta teoría de la decisión que invierte el sentido literal de la filosofía se remonta a la tesis antirromántica

² K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia*, “Decisionismo político (Carl Schmitt) (1935)

de Kierkegaard relativa al pensador existencial y a su subjetividad apasionada, así como a la reivindicación antiburguesa de Marx de que la teoría dé el paso a la práctica.³

6- En ambos casos me parece inoportuna la filiación. Describir el materialismo dialéctico en términos de voluntarismo es reducir el potencial revolucionario de éste a un aspecto subjetivo de carácter individual que no se condice con el cambio revolucionario que el materialismo pretende, cuyo sentido no es individual sino social. En lo que a Kierkegaard respecta, su *enten-eller* no representa ninguna auténtica alternativa puesto que el hombre que vive sin Dios es siempre un desesperado. De allí que el *o lo uno o lo otro* pueda interpretarse como “cualquiera de las dos posibilidades” son indiferentes o valen lo mismo si se desecha a Dios. Es decir, el acento del danés no está puesto en la necesidad de tomar una decisión en el vacío, sino más bien de tomar posición respecto a la eternidad. Por otra parte, cuando el danés piensa el problema de la decisión, lo hace en términos morales de elección de la personalidad, que es la que define la esfera ética frente a la estética. En síntesis, no hay ninguna decisión en el vacío, que pueda acercar a Kierkegaard al “decisionismo nihilista” de Carl Schmitt. Este asume una actitud de “indiferencia” frente a la cuestión de la decisión que en nada se parece al concepto kierkegaardiano de “interés” subjetivo por la existencia. Si uno quisiera podría interpretar este concepto en términos de “crítica al nihilismo”: en oposición a la nada en la que piensa Schmitt, el “interés”. Incluso el instante de la decisión desarrollado en las *Migajas filosóficas*, carece de sentido sino es en los términos del enfrentamiento con la exigencia de la “eternidad”. La decisión de Kierkegaard no es una decisión en el vacío sino la decisión de aquél que se enfrenta con lo eterno. Löwith reconoce esto último pero aún así lo piensa a Kierkegaard como antecedente del decisionismo schmittiano.

La decisión de Schmitt por lo político no es como una decisión religiosa, metafísica o moral –es decir, en términos generales, espiritual– a favor de un ámbito determinado y determinante, sino ni más ni menos que una decisión por la decisión (en el sentido de firmeza, resolución, independientemente del “por qué”), que ya es en sí la esencia específica de lo político.⁴

La filosofía de la historia de Karl Löwith

Mientras Koselleck cree que la moderna filosofía de la historia surge de “la crisis que desde 1789 –en Europa– determina el acontecer político universal”⁵, Löwith se opone a esta tesis y busca mostrar que “la filosofía moderna de la historia arraiga en la fe bíblica en la consumación y termina con la secularización de su paradigma

³ K. Löwith, *idem*, p.53.

⁴ *ibidem*, p.39.

⁵ Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, trad. Rafael de la Vega, Madrid, Trotta, 2007, p.24.

escatológico.”⁶ Las diferencias en sus concepciones de la filosofía de la historia traen como consecuencia distintos modos de concebir el pensamiento ilustrado mismo. Mientras la ilustración, según Löwith, cree en el progreso del mismo modo que el cristianismo creyó en la providencia, para Koselleck supone el despliegue del “utópico” mundo moderno. Löwith concibe la utopía moderna en términos de escepticismo que debe ser superado. El error más grave de la modernidad consiste en su incapacidad de definirse; al no decidirse entre el cristianismo y el paganismo, lo único que logra es mantenerse en la incertidumbre. Al ser cristiana y no cristiana a la vez, cualidad que hereda de la interpretación hegeliana de la historia como teodicea, se vuelve oscura. El único camino que encuentra Löwith para alejarse de la incierta oscuridad en la que nos abandona el pensamiento moderno consiste en retornar a la armonía propia del antiguo naturalismo y el pensamiento oriental, de la mano de la ontología fundamental, desechando cualquier forma de historicismo.

Una de las tesis centrales de Löwith, el supuesto de que la moderna idea de “progreso” es heredada de la “esperanza futura” de la escatología cristiana, nos obliga a revisar el concepto de filosofía de la historia que la fundamenta, formulado a partir de la crítica radical a la concepción histórica de la cultura y la civilización occidental moderna. El rechazo a la cultura occidental explica que Löwith coquetee con un posible “retorno” al naturalismo antiguo y rescate el “pensamiento oriental” (budismo zen) como un paradigma no viciado por la “conciencia moderna del tiempo”.⁷ Probablemente, sus estudios simultáneos de filosofía y biología puedan explicar su obsesión por la “naturaleza” (“la maravilla de organización que es la vida de un organismo”⁸) y su rechazo del “historicismo” moderno, así como también su rescate de un aspecto del hegelianismo, la búsqueda de la reconciliación entre la historia y la naturaleza en un “todo orgánico”. En “Historia universal y salvación” (1950)⁹, Löwith opone el “pensamiento oriental” (Japón) al moderno “pensamiento europeo”. Plantea que, mientras el “pensamiento griego” desconoce la pregunta por el sentido de la historia, y el pensamiento oriental ni siquiera la concibe, esta pregunta es la que define al moderno “pensamiento europeo”.

⁶ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (Meaning in history), traducido por Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz, 2007, p.14.

⁷Aunque Löwith no se detenga a desarrollar esta cuestión, uno de los aspectos relevantes de la confrontación entre el pensamiento “occidental” y el “oriental” es la implícita discusión sobre la hegemonía cultural del pensamiento occidental y cristiano y las pretensiones de universalismo que de ésta se desprenden. Según lo entiendo, la búsqueda de autoafirmación racional que se origina básicamente en el modelo apriorista kantiano, supone una ruptura con el modelo teológico dogmático que debe ser celebrada. Sin embargo, la ruptura con las pretensiones teológicas son significativas en el momento histórico en que se produce. En este sentido, si bien el ideario ilustrado es revolucionario, seguir defendiéndolo desde una perspectiva a-histórica, es decir, sin pensar en las consecuencias del mismo que, para algunos condujeron a la autodestrucción de la razón como fuente de garantías epistemológicas, morales y jurídicas, implica no enfrentarse a la crítica nietzscheana con seriedad.

⁸ “La cuestión del ser en Heidegger: La naturaleza del ser humano y el mundo de la naturaleza” (1969), en Karl Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, traducido por Adan Kovacsics, Barcelona, Herder, 1997, p.375.

⁹ Karl Löwith, *ibidem*.

En este contexto, Löwith se enfrenta al problema del “retorno a lo originario”, que ya había aparecido en *De Hegel a Nietzsche*, donde presentaba el proyecto filosófico de Hegel como la culminación del tiempo histórico. Aunque Habermas¹⁰ lo considere un malentendido, del análisis de esa obra algunos infirieron que Löwith realizaba su reflexión histórica tomando el lugar de la generación inmediatamente posterior a Hegel. A mi entender, en ocasiones pareciera como si entre 1831 y 1933 nada nuevo hubiera sucedido en la historia de occidente. ¿Qué impulsaría a Löwith a tomar esta posición? Probablemente, el deseo y la “inconsciente” conciencia de la imposibilidad del “retorno” al origen, frustran a Löwith y lo conducen a reflexionar sobre la historia pensándose a sí mismo como “poshegeliano”. Evidentemente, Löwith es presa de una suerte de “horror a la novedad” del acontecer histórico, horror al “futuro desconocido” no reducible a “retorno de *lo mismo*”, que lo lleva a realizar una doble reducción, por un lado, identifica el futuro con el “cristianismo” y, por el otro, reduce el *futuro* al *progreso*.¹¹

Si lo pensáramos con Koselleck, podríamos decir que Löwith se rehúsa a pensar “la historia” asumiendo las consecuencias teórico-prácticas que introduce la Revolución francesa en la “conciencia moderna” del tiempo, a saber: la noción de ruptura, la aparición de lo inédito, que conllevan el consiguiente cuestionamiento del orden establecido. Sus reflexiones sobre el sentido de la historia están determinadas por un esquema conceptual que pretende hacer “filosofía de la historia” tomando como punto de partida un modelo pre-establecido donde se concibe la historia a partir de la “alternativa greco-cristiana”¹² (Atenas o Jerusalén); o bien como “retorno al origen” (historia mítica), o bien como “esperanza en el futuro” (historia de salvación). Jamás

¹⁰ Habermas considera que *De Hegel a Nietzsche e Historia del mundo y salvación* produjeron dos malentendidos. En primer lugar, que la intención de Löwith en el primero de ellos consistía en identificarse a sí mismo con la ruptura de los jóvenes hegelianos y al mismo tiempo presentarse como una versión rejuvenecida de la misma. En segundo lugar, que la intención del autor al rastrear los elementos teológicos de la moderna filosofía de la historia había sido hacer una crítica de la secularización de la fe judeocristiana para remontarse a una suerte de “originariedad kierkegaardiana”. Sin embargo, los verdaderos propósitos del autor eran: “primero: el de remontarse, por medio de una reducción de la filosofía de la historia a sus presupuestos teológicos, por detrás de la tradición judeocristiana en su conjunto; y segundo: el de introducir, por medio de un análisis de la crítica posthegeliana a Hegel (y a los presupuestos ontológicos de la filosofía), una metacrítica de la conciencia histórica *como tal*, conciencia histórica madurada durante siglos en el seno de la teología, pero que sólo llega al poder en el siglo XIX en forma atea.” Jürgen Habermas, *Perfiles filosóficos-políticos*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, Primera edición 1984, reimpresión 1986, original 1971, p.176-177.

¹¹ “Sea propia o impropia, la pregunta por el sentido de la historia sigue siendo una pregunta por el “para qué” de un futuro que puede concebirse como se quiera, pero que se mantiene como un resto de teología cristiana dentro de un planteamiento que ha dejado de ser cristiano. El resto de teología se presenta primero negativamente en la moderna filosofía de la historia: ésta surgió de modo antiteológico y adoptó al mismo tiempo la perspectiva teológica del progreso hacia un objetivo trascendental, pero con la forma secularizada de una fe ilustrada en el progreso.” K. Löwith, *idem*, p.142

¹² “Da la impresión de que las dos grandes concepciones del tiempo y de la historia, la griega y la cristiana, el movimiento circular y el *eschaton*, agotan las posibilidades fundamentales de interpretación del acontecer y que todas las teorías modernas de la historia hacen hincapié o bien en un principio o en el otro o en una mezcla de ambos.” *ibidem*, p.136.

como historia de lo *nuevo*, lo que implicaría otorgarle contenido propiamente “histórico” (no previamente determinado por un modelo conceptual sino indeterminado, abierto) a la filosofía de la historia. Es decir, Löwith quiere hacer filosofía de la historia partiendo del *a priori* manifiesto en la forma de la alternativa “historia mítica o historia de salvación”, con el objeto de evitar pensar la historia *históricamente*. La filosofía de la historia de Löwith no es “histórica” sino “ontológico-esencialista”.¹³ En consecuencia, Löwith piensa el sentido de la historia desde una perspectiva de análisis ontológico-hermenéutica.

Pareciera que, pasando por alto la crítica poshegeliana, Löwith creyera que después de Hegel se produce un “salto mortal” a Heidegger. ¿Por qué? Por el temor al efecto rupturista de las revoluciones burguesas. Si bien Löwith pone de manifiesto los presupuestos (cristianos-escatológicos) de la moderna filosofía de la historia, es incapaz, como sí se esfuerza por poner en evidencia Koselleck, de describir el efecto *político* de la moderna filosofía de la historia. Este rechazo de lo político puede explicar su dificultad para pensar la historia o, el problema del tiempo histórico, más allá de Heidegger.

Creo que las limitaciones del marco de referencia conceptual de Löwith pueden rastrearse en causas personales de carácter “psicológico biográfico”. Löwith no puede pensar más allá de Heidegger porque se halla profundamente influido por su filosofía. No puede entender la revolución porque no quiere tomar una posición política. Por eso le parece negativo el “*giro práctico*” que da la filosofía poshegeliana de la mano de Kierkegaard y Marx. Prefiere la “contemplación desinteresada” a la “acción comprometida”. Todo esto lo conduce a rechazar el sentido revolucionario del concepto marxiano de historia. Por eso se ve tentado a pensar el marxismo en términos de “mesianismo judío” en lugar de analizar la historia como “lucha de clases” en el seno de la sociedad capitalista. En definitiva, Löwith se muestra incapaz de comprender el impacto del análisis marxiano del fenómeno del “capitalismo” por no asimilar la crítica epistemológica de Marx y desentenderse también de lo que Althusser denominó el descubrimiento de un nuevo continente, a saber: el “histórico”. Estos problemas surgen básicamente de dos presupuestos interpretativos, en primer lugar, en lo que respecta al tratamiento de la ciencia moderna, Löwith traza una línea de continuidad desde Descartes a Marx, según la cual, Descartes, Hegel, Vico y Marx piensan la naturaleza como objeto de dominio científico. Esto implica que desde Descartes a Marx “la naturaleza” que pensaron los filósofos ha permanecido inalterada. Evidentemente, no sólo la discusión metodológica de Marx en la *Introducción a la Crítica de la economía política*, sino también el concepto de

¹³ En lo que a esta cuestión respecta, Habermas señala como una deficiencia el hecho de que Löwith se remita a Heidegger como el máximo exponente teórico a la hora de pensar el problema de la historia. Creo que este defecto se intensifica más aún cuando Löwith incorpora al marxismo en la categoría de los historicismos sin detenerse a analizar la ruptura epistemológico-práctica que el materialismo histórico implica.

naturaleza, que siguiendo a Feuerbach, Marx introduce en los *Manuscritos* del 44, con el objeto de alejarse del esquema espiritualista hegeliano, que sólo comprende la naturaleza como “lo otro de sí” del espíritu, son pasados por alto. En segundo lugar, Löwith piensa a Marx haciendo uso de la dialéctica esencialismo-existencialismo, y eso le impide comprender la praxis marxista, y más específicamente el sentido materialista de la noción marxiana de historia.

La conciencia de la “finitud” de la existencia, presente en la ontología fundamental heideggeriana, no es descubrimiento de Heidegger sino herencia de los pensadores poshegelianos del siglo XIX, quienes se alejan del esquema conceptual del idealismo introducido por Hegel en la *Ciencia de la Lógica* al sostener que lo que define al idealismo es la proposición “lo finito es ideal”. Löwith comprende que las diversas formas de la conciencia anti hegeliana de la finitud (el sensualismo naturalista de Feuerbach, el espiritualismo anti idealista de Kierkegaard y el materialismo histórico de Marx), determinan la filosofía de la historia del siglo XIX, pero no puede tematizarlas sino es a partir de la “filosofía existencial”. No obstante, a pesar de la imposibilidad de Löwith, la “conciencia de la finitud” puede también tematizarse a partir de la asunción de la *relatividad* del tiempo histórico que inaugura la Revolución Francesa y continúa con el resto de las revoluciones burguesas europeas. Los acontecimientos revolucionarios del siglo XIX revelan la inestabilidad de la situación política europea, especialmente de Francia y Alemania, de la que Löwith pareciera no desear dar cuenta. Por el contrario, Löwith cree que la modernidad, aun cuando no llegue a reconocerlo, se caracteriza por “absolutizar” la dimensión histórica. Es decir, el presupuesto de la modernidad es que el tiempo histórico es “absoluto”. En ningún momento asume Löwith que éste podría ser justamente el “presupuesto” (heredado de su implícita pasión por el espíritu absoluto de Hegel) de su propio abordaje del problema de la modernidad.

El historicismo moderno, según Löwith lo entiende, va de la mano de la ciencia moderna, lo que significa que el historicismo asume una actitud acrítica frente al pensamiento científico moderno. Ello le permite establecer una línea de continuidad en el tratamiento del tema de la naturaleza, en tanto objeto de la ciencia moderna, desde Descartes, pasando por Vico y Hegel hasta Marx. Löwith no establece diferencias sutiles respecto a la cuestión de la naturaleza en Descartes, Hegel, Feuerbach y Marx. Piensa “conjuntamente” naturaleza e historia como un “binomio” propiamente moderno, haciendo uso del mismo método de análisis que al estudiar el problema del “sentido” de la historia y al estudiar la relación entre Kierkegaard y Marx en *De Hegel a Nietzsche*. En resumen, el método comparativo de Löwith se vuelve “problemático”. Básicamente, el método que utiliza para desarrollar su pensamiento consiste en establecer “binomios conceptuales” que le permiten categorizar “comparativamente” el mundo, a saber: “Marx y Weber”, “Kierkegaard y Marx”, “naturaleza e historia”, “pensamiento occidental” y “pensamiento oriental”. En algunas ocasiones estos pares binarios representan disyunciones inclusivas, en otras, disyunciones exclusivas y,

algunas veces, peculiares conjunciones. En todos los casos se busca describir un fenómeno no percibido previamente por la historiografía filosófica. El concepto que oficia de base de estas “alternativas” inclusivas o exclusivas es el de “secularización”. En lo que respecta a este problema, Löwith y Taubes¹⁴ detectan la presencia de elementos teológicos (escatológicos y mesiánicos) en la conciencia moderna de la historia, que puede ser entendida como un proceso de “secularización”.¹⁵ No obstante, la diferencia radica en la apreciación de este último fenómeno. Löwith entiende la secularización como un fenómeno que es necesario “neutralizar” poniéndolo en evidencia, lo que implica no reconocer ninguna ruptura entre la *nova aetas* y la edad media, ya que la historia moderna, a pesar de querer autolegitimarse a partir de su conciencia del “descubrimiento de lo nuevo” (el tiempo histórico), no es otra cosa que la expresión oculta de las viejas creencias teológicas.¹⁶ De ello se sigue que el ideal del progreso no es otra cosa que la esperanza futura del cristianismo expresada “epistemológicamente”, todo lo cual nos lleva a rechazar el sentido moderno de la modernidad, esto es, el concepto mismo de la época moderna. Esta tesis osada, como bien ha indicado Blumenberg¹⁷, quien rechaza la lectura del fenómeno de la secularización y ofrece una alternativa con la introducción del concepto de reocupación, carece de pruebas. Independientemente de esta objeción, creo que el mayor problema de Löwith radica en el maridaje que supone entre el historicismo y la ciencia moderna, así como también en el carácter “homogéneo” que el concepto de naturaleza adquiere en su interpretación de esta última. Siguiendo a Löwith la ciencia moderna es un “paradigma homogéneo” que concibe a la naturaleza como objeto de “dominio”. La modernidad quiere dominar la naturaleza introduciendo diferentes niveles de mediación en lugar de disfrutar inmediatamente de ella. El sueño de Löwith es justamente retornar a una relación no mediada con la naturaleza.

¹⁴ Cfr. Jacob Taubes, *Escatología occidental*, traducción Carola Pivetta, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2010.

¹⁵ Para un análisis crítico de la modernidad entendida en términos de secularización remitirse a: Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, traducción de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008; “Blumenberg y el modernismo: Una reflexión sobre *The Legitimacy of the modern age*”, en Martin Jay, *Socialismo fin-de-siècle*, trad. Ofelia Castillo, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1990, pp.177-191. Aunque pueda hablarse de continuidades importantes entre la modernidad y el pasado, Blumenberg rechaza la idea de que la era moderna pueda ser reducida a una suerte de “cristianismo transfigurado”. Lo que define a lo moderno es la el intento de fundamentarse sobre la base de la autoafirmación humana, más que sobre la dependencia teológica. Para una descripción pormenorizada de la refutación de Blumenberg cfr. M. Jay, *ob.cit.*, pp.180-182.

¹⁶ Taubes, por el contrario, se detiene más bien en el rol que juega el judaísmo en el proceso de secularización, no se centra como Löwith en la presencia del “cristianismo” en la historia y no se enfrenta a sus problemas porque no tiene los mismos objetivos, ya que no pretende “neutralizar” los efectos de la secularización. Como sostiene Fabián Ludueña en la introducción a la obra de Taubes, “quizá no sea entonces exagerado afirmar que, si Löwith añora una auténtica purificación del tiempo de toda forma de historicismo (o lo que es lo mismo, de toda forma de escatología), Taubes persigue, por el contrario, la búsqueda constante de una *sacralización* de la historia política.” Jacob Taubes, *idem*, p.15.

¹⁷ Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, traducción de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008, p.37.

La cuestión que se impone es analizar las posibilidades de realización de este sueño con el objeto de comprender si acaso no se trata de un paradójico retorno a la inocencia perdida. A este respecto podemos realizar las siguientes observaciones. En primer lugar, la “ciencia moderna” de la que hablan los filósofos desde Descartes a Marx, no posee carácter homogéneo. Mientras Descartes tiene en mente el paradigma geométrico como *telos* del método científico, e intenta pensar la naturaleza humana sobre la base de los presupuestos que de este paradigma se desprenden, reducir los cuerpos a la extensión, por ejemplo, Vico convierte la historia de los hombres en objeto propio de la ciencia frente al mundo natural no producido y por lo tanto desconocido, y Marx deja de pensar haciendo uso del paradigma físico-matemático de la crítica kantiana, para profundizar la tesis viquiana, y pensar al hombre como “ser natural y humano”, cuyas relaciones “sociales” con la naturaleza determinan su “esencia”. Para el joven Marx, el hombre no busca dominar la naturaleza sino definirse a sí mismo a través de ella. En segundo lugar, el concepto de “naturaleza” que tienen *in mente* los filósofos modernos tampoco es el mismo. Descartes distingue la naturaleza humana de la divina con el objeto de comprender los límites del humano conocimiento. La naturaleza divina es fuente de toda verdad mientras la humana, que se desarrolla entre el ser y la nada, puede caer en el error. Kant cree que el mundo natural puede ser conocido a partir de la aplicación de principios causales que no sirven, no obstante, para pensar lo propiamente humano, a saber: la libertad. En su análisis naturaleza y libertad se contraponen. Hegel intenta superar esta contraposición dándole sentido dialéctico a la relación y volviendo de esa manera a la naturaleza y la historia momentos del espíritu. Ahora bien, mientras la naturaleza no es otra cosa que lo otro de sí del espíritu, una mera suposición que no le otorga carácter autónomo a la misma, sino que la reduce a ser una instancia de reconocimiento, mero reflejo especular de la idea, los poshegelianos se ocupan de volver autónoma a la naturaleza de las redes del espíritu hegeliano. Primero Feuerbach y después Marx, vuelven a la naturaleza el elemento esencial de la comprensión del espíritu humano y no un mero momento del desarrollo del espíritu absoluto. En este contexto, el naturalismo sensualista de Feuerbach heredado por el joven Marx no debería ser rechazado por Löwith, quien, no obstante, comprende el binomio naturaleza-historia como una producción del historicismo moderno.

A modo de cierre: Escepticismo, secularización y positivismo naturalista

Podría sostenerse que lo que subyace al concepto de filosofía de la historia de Löwith es su propia experiencia como exiliado de Alemania durante el nazismo. El resultado del escepticismo de la edad moderna que es cristiana y no cristiana a la vez es la oscuridad. Es necesario recuperar la claridad. ¿Puede pensarse esto como una analogía: así como para algunos la Revolución francesa condujo al Terror, la Ilustración al nazismo?

Löwith concibe la época moderna como una edad carente de decisión determinada por el escepticismo. De allí que el historicismo no sea más que la consecuencia negativa de una época incapaz de seguir un curso naturalista o cristiano-trascendente de acción. Lo que Althusser define como el descubrimiento de un nuevo continente epistemológico realizado por Marx, el saber “histórico”, no es para Löwith más que la expresión de una suerte de “relativismo” a la que conduce el escepticismo. Esto explica que se sienta atraído por el decisionismo de Carl Schmitt, que representa la clausura de la duda moderna. Es sorprendente que un pensador cuya vida transcurriera entre múltiples exilios, condicionada por el ascenso del nazismo, probablemente el único crítico implacable de su antiguo maestro Heidegger, fuera seducido por la “ideología de la muerte”.

En última instancia, Löwith defiende una suerte de “positivismo naturalista” que lee la “conciencia histórica” como consecuencia negativa del escepticismo de la edad moderna que, en su no decidirse entre el paradigma pagano y el cristiano, se convierte en nihilista. La consideración del nihilismo como antecedente ideológico del totalitarismo no impide que Löwith se sienta fascinado por Carl Schmitt. Por eso, a pesar de cierta coincidencia teórica con el análisis de Horkheimer y Adorno de la dialéctica del iluminismo, que conduce al nazismo, no comparte, no obstante, la conclusión del análisis de los frankfurtianos. En cualquier caso, no se trata del “repliegue estoico ante la conciencia histórica”, como interpreta Habermas, sino de la defensa de un paradigma científico naturalista. Una suerte de “naturalismo biologicista” no muy lejano del darwinismo social o de lo que la sociología dio en llamar funcionalismo. Esto explica que frente al historicismo marxista el análisis social deba seguir la senda funcionalista y tal vez explique también el extremo acercamiento que propicia Löwith entre Kierkegaard y Marx.

Si Löwith efectivamente defendiera un positivismo naturalista, no estaría cometiendo el error que Habermas le atribuye, de realizar un repliegue estoico ante la conciencia histórica, es decir, no estaría pasando por alto el problema de la historia sino más bien enfrentándose al historicismo desde la perspectiva del modelo epistemológico naturalista, que retoma de los presocráticos antes que de la ciencia moderna porque ésta viene de la mano del historicismo. Es decir, cómo defender un paradigma epistemológico anti-moderno si no es tomando como punto de partida el naturalismo no viciado por el problema del sentido del tiempo, que evidentemente desconocía. Sin embargo, el naturalismo de Löwith incorpora una ciencia que será central en el desarrollo epistemológico posterior al modelo físico-matemático de la modernidad, a saber: la biología.

En este contexto, lo que su teoría de la secularización intenta subrayar no es tanto que sea necesario retornar a la Antigüedad sino más bien que es necesario superar el eclecticismo moderno porque su inconsistencia conduce al nihilismo y éste a la guerra. Tanto el cristianismo como el paganismo son concebidos como modelos coherentes.

La modernidad, al combinarlos, se vuelve incoherente por definición. Evitar esta incoherencia del historicismo supone retomar la “alternativa” y tomar una decisión. En el mismo camino de oposición al historicismo se encuentra Mircea Eliade en *El mito del eterno retorno* cuando ofrece su concepto de historia como “arquetipo y repetición”, quitándole a lo moderno su carácter de tal. La historia repite un modelo eterno y cada época no es otra cosa que la instanciación del mismo. También Eliade asume la hipótesis del “decisionismo” entre el historicismo o la historia arquetípica, lo que en términos de Löwith se presenta como la disyuntiva entre el modelo explicativo de los antiguos y el modelo explicativo cristiano. Que él mismo se incline por el naturalismo no implica que deseche el otro término de la alternativa pues, de lo contrario, no habría alternativa alguna. En este sentido pienso que Löwith, teniendo conciencia de la diferencia cultural entre oriente y occidente, contempla con ojos “ideales” Japón, convirtiendo al orientalismo en un “inocente naturalismo” frente al escatológico y culpable occidente guiado por un oculto anhelo de “redención”.

Bibliografía

PERRY ANDERSON, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Traducido por Néstor Míguez, México, Siglo XXI, 2005.

RICHARD J. BERNSTEIN, *Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana*, Versión española de Gabriel Bello Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 1979.
Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pretextos, 2008.

ENRICO DONAGGIO, *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, Buenos Aires, Katz, 2006.

MIRCEA ELÍADE, *El mito del eterno retorno*. Arquetipos y repetición, traducción de Ricardo Anaya, Buenos Aires, Emecé, 2006.

JÜRGEN HABERMAS, “Karl Löwith. Repliegue histórico frente a la conciencia histórica”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975.

N. HARTMANN, *La filosofía del Idealismo Alemán. Tomo 2: Hegel*, trad. Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana 1960.

G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, México, FCE, 2000.

_____, *Ciencia de la Lógica*, traducción Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Hachette, 1993.

MARTIN JAY, *Socialismo fin-de-siècle*, trad. Ofelia Castillo, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1990.

S. *Kierkegaards Samlede Vaerker*, publicado por A.B. Drachmann, J.L. Heiberg y H.O. Lange, Copenhague, Gyldendal, 1901-6, XIV volúmenes.

Obras y papeles de Sören Kierkegaard, trad. del danés por Demetrio Gutierrez Rivero, Madrid, Guadarrama, 11 volúmenes, 1961-1975.

KARL KORSCH, *Marxismo y Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1978.

REINHART KOSELLECK, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993.

-----, *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis de la sociedad burguesa*, Madrid, Trotta, 2007.

KARL LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, trad. Emilio Estiú, Bs.As, Ed. Sudamericana, 1968.

-----, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, FCE, 2006.

-----, *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires, Katz, 2007.

-----, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1998.

-----, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid, Visor, 1992.

-----, *Max Weber y Karl Marx*, trad. Cecilia Ferez, Barcelona, Gedisa, 2007. ,

-----, *Sämtliche Schriften*. Stuttgart: Metzlersche Verlagbuchhandlung, 9 vols. 1981-1988.

KARL MARX, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968.

-----, *La cuestión judía*, Buenos Aires, Nuestra América, 2005.

-----, *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*, México, Grijalbo, 1980.

-----, *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2004.

_____, "Tesis sobre Feuerbach" en Marx, K y Engels, F, *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, 1983.

KARL MARX y FRIEDRICH ENGELS, *La Sagrada Familia*, Buenos Aires, Claridad, 1938.

_____, *La Ideología Alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985.

_____, "Manifiesto Comunista", en Marx, K y Engels, F, *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, 1983.

ELÍAS PALTI, *Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*, Buenos Aires, Alianza, 2001, pp.83-131.

JACOB TAUBES, *Escatología occidental*, traducción Carola Pivetta, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2010.