

cions més estereotipades dels manuals i això constitueix un llast important. No és aquest el lloc per a iniciar una discussió a fons sobre la filosofia de Descartes, però sí que cal dir que tot el seu treball presuposa un punt de vista que no pot recolzar-se en els textos de l'autor de les *Meditacions Metafísiques*: ni la proposta cartesiana implica un subjecte desmundanitzat, cosa que revela una lectura atenta de la primera meditació que no perdi de vista la consideració del seu caràcter artificios, ni la filosofia cartesiana és una filosofia monològica, com des del meu punt de vista queda clar a la tercera meditació. En tot cas allò que no es pot discutir és que la filosofia de Descartes està fundada en l'exigència de la possibilitat de l'apodicticitat. El significat més íntim del gir lingüístic tan elogiat per Taylor és l'abandonament d'aquesta il·lusió. Parlar pel que fa a aquest fet d'un esdeveniment positiu implica certament un judici de valor que en el cas de Taylor és prou explícit. La justificació d'aquest judici fóra, però, una tasca filosòfica decisiva i és precisament el terreny on la reflexió de Taylor no arriba segurament a entrar-hi.

Jordi Ramírez

K. LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona (1997). 404 p. Versió castellana d'Adan Kovacsics del llibre *Der Mensch inmitten der Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahr.*, 1990, J. B. Metzlersche Verlagbuchhandlung, Stuttgart, ed. B. Lutz.

L'obra es presenta com un recull d'articles esparsos i de capítols de les obres fonamentals de l'autor. Malgrat la dispersió aparent, la temàtica fonamental es pot condensar en aquests quatre grans temes, relacionats entre ells: primer, la historicitat com a forma de ser de l'home en el món; segon, la crítica de la sobrevaloració d'aquesta Història des de l'idealisme en filosofies de la història, que han substituït una teologia

de la història i la cosmovisió de la filosofia grega; tercer, el paper de Heidegger i l'existencialisme en aquest procés; i, finalment, la reivindicació del predomini fonamental del món i la naturalesa.

Els textos que apareixen en el llibre, de 1932 al 1970, presenten el recorregut d'una carrera que pot servir de panorama d'una perspectiva sobre la filosofia del segle XX. És en aquest sentit que creiem que cal corregir el subtítol del llibre (balanç filosòfic del segle XX, és massa pretensions): el perspectivisme de Löwith fa que el llibre ens digui tant d'ell com del segle; més aviat més d'ell que del segle, car molts corrents se li escapen. Això no és pas un retret a Löwith sinó a qui ha posat el títol.

Els quinze articles tenen com a eix principal la història, tot i que els tres primers mostren més aviat la preocupació de l'autor molt cenyida al seu moment i encara no concentrada en aquesta decisiva qüestió: així «Filosofia de l'existència» (1932), «Decisionisme polític (C. Schmitt)» (1935) i «El nihilisme europeu. Observacions sobre els antecedents espirituals de la guerra europea» (1940) ens retraten especialment la situació espiritual de l'Alemanya d'entreguerres. De la resta semblen escapar-se d'aquesta consideració general de la història només tres: les «Observacions sobre la diferència entre orient i occident» (1960), «Nietzsche, seixanta anys després» (1960), i «La qüestió de l'ésser en Heidegger: La naturalesa de l'ésser humà i el món de la naturalesa»; i diem que sembla perquè una observació més acurada entén clarament que el que s'està discutint ve a ser el mateix, tot i que el pensament d'orient (concretament del Japó), de Nietzsche i de Heidegger mereixen en cada cas l'atenció central.

En un intent de síntesi podríem dir que a partir de l'anàlisi de les filosofies de la història i de l'historicisme, que sorgeixen de l'abandonament de la teologia de la història pròpia del cristianisme, tot i mantenint la seva esperança escatològica secularitzada, i de la substitució de la cosmologia grega per la visió cientista moderna de la naturalesa,

incapaç de donar un model o ordre estable de l'univers, Löwith explica l'existencialisme i el nihilisme europeu i la relació que amb aquest poden mantenir teories polítiques com el *decisionisme*, on no hi ha un principi estable que reguli el comportament. Confrontant aquesta absència de principis, que identifica amb nihilisme, amb el nihilisme oriental (l'altre de la nostra perspectiva i contra el que s'ha construït Europa), la proposta de K. Löwith és la de reen-carar-nos amb la *naturalesa* de l'home. Aventura paral·lela a la de Leo Strauss, que procura donar raons d'una tria moderna a favor dels antics, es tractaria d'un retorn a la naturalesa o essència de l'home. Ara bé, cal matisar molt acuradament aquest esforç de síntesi per no fer-nos una imatge excessivament esbiaixada. Del compilador del text obtenim aquesta informació: el títol està tret de l'obra sobre Burckhardt. «Löwith i Burckhardt coincideixen en la mirada escèptica sobre el pacte entre filosofia i història en una situació que sembla apuntar a solucions històrico-universals, però que expulsa l'home del seu paper natural com algú que coneix i contempla i el porta a assumir el paper de les víctimes». Cal corregir la síntesi anterior afegint l'escèpticisme, del qual Löwith se sent cada vegada més partícip, com corrobora el testimoni de H. G. Gadamer. Ens trobem davant d'un pensament lúcidament crític d'arrel escèptica.

El primer article de l'obra, «Filosofia de l'existència» (1932), sosté que la filosofia de l'existència té el seu origen històric en la ruptura amb una època que, en la seva darrera fase, va estar marcada per la culminació hegeliana de l'idealisme alemany. Ja es veu clarament el que serà una de les línies fonamentals i constants de Löwith: l'objecte de la filosofia no és tant l'excepcional com el mateix ordinari —això és el vertaderament excepcional i «l'excepció» és un moment de l'ordinari. Com diu el paràgraf final de l'article: «La frase de Jaspers segons la qual la vida "ja no seria problemàtica" si es pogués viure sense cap transparència de l'ésser (per a la transcendència), en "vertadera banali-

tat", dona per fet que allò problemàtic ha de definir el vertader ésser de l'ésser humà, de manera que una vida sense relació existencial amb la transcendència resultaria "banal". No obstant, la banalitat podria radicar precisament en aquest caràcter existencial problemàtic el terme mig del qual és el malestar i l'extrem el nihilisme, mentre que allò extraordinari consistiria en el fet que l'ésser humà fos humà per realitzar allò general en la seva normalitat. Aquest caràcter general de l'ésser humà, sense el qual qualsevol filosofia de l'ésser humà no tindria sentit, es mantindria, però, necessàriament ocult i a l'ombra mentre aparegui com a "multitud" (Kierkegaard), "massa" (Jaspers) i "hom" (Heidegger) als ulls d'un ésser-si-mateix singular. No obstant, la generalitat humana no és ni planura ni abisme existencial, sinó que afecta l'ésser humà com a tal i el fa encara ençà la separació entre "estar" i "existència" i, en conseqüència, independentment d'una possible "transcendència"» (p. 26).

En l'inici del seu exili, que el duria a Itàlia, Japó i els Estats Units, Löwith continua reflexionant sobre la crisi espiritual europea. Així apareix «Decisionisme polític (C. Schmitt)», publicat la primera vegada a la *Revue internationale de la théorie du droit* (1935) 101-123, sota pseudònim. L'article analitza l'evolució del pensament polític de Carl Schmitt entre 1917 i 1934, evolució que es mostra dependent de la situació política concreta del moment —acusació que Schmitt llança contra Kelsen sense fer constar que ell mateix hi cau—, és a dir, li retreu el seu *ocasionalisme*. El decisionisme polític està lligat al nihilisme; vegi's de la p. 38-39 el següent text: «El fonament nihilista d'una decisió que no està lligada a res queda del tot patent en el concepte d'allò polític. Quan, com Schmitt, es fa abstracció de qualsevol àmbit central per a definir allò polític mitjançant el concepte de decisió sobirana, només queda com objectiu de la decisió, conseqüentment, la guerra que supera i posa en entredit qualsevol àmbit, o sigui, la disposició per al no res que és la mort, entesa com a sacrifici de la vida

en pro d'un estat la pròpia "condició prèvia" del qual és en si allò decididament polític. La decisió de Schmitt per allò polític no és com una decisió religiosa, metafísica o moral —és a dir, en termes generals, espiritual— a favor d'un àmbit determinat i determinant, sinó que és ni més ni menys que una decisió per la decisió (en el sentit de ferma, resolució, independentment del "perquè"), que ja és en si l'essència específica d'allò polític. Tal decisió formal, no obstant, nega precisament allò que fa de la decisió quelcom lliure i concret; per al que sigui, hom ha de decidir-se per quelcom determinat i queda per sempre vinculat per l'objecte de la decisió. La disposició per a la mort i per a matar —i no cert ordre de la vida comunitària, que és el sentit original de la polis— és aleshores la «màxima instància» segons el concepte de Schmitt sobre l'essència de la política. Per a ell, el cas normal de la convivència en una comunitat pública no és allò específic». Podem observar que coincideix amb l'article anterior en l'anàlisi de la crisi per esgotament de la normalitat de la vida humana, moral, política, etc., i veurem com enllaçarà amb el següent per l'obertura del tema del nihilisme i la crítica a Heidegger. Cal advertir que C. Schmitt va passar precisament, en una altra volta de la seva evolució, al concepte d'ordre com a fonamental de la vida en comunitat.

El tercer treball és «El nihilisme europeu. Observacions sobre els antecedents espirituals de la guerra europea» de 1940. Aquest llarg article, de més de seixanta pàgines, que pel que sabem va romandre inèdit fins l'edició de les obres completes, és una mostra de la voluntat d'aclariment davant la tragèdia europea del nostre segle. A la primera part tracta en primer lloc de la unitat d'Europa i el seu desmoronament, i explica com la unitat d'Europa no descansa ni en la geografia ni en la raça, sinó que el seu nucli és una forma comuna de sentir, voler i pensar. El darrer esdeveniment de significació europea

hauria estat la Revolució francesa i Napoleó. «Els fets del període posterior a la guerra (sc. la primera guerra mundial) han deixat sense base tots els intents de tornar a establir els vincles espirituals i polítics europeus i han demostrat que l'intercanvi i la conciliació eren una mera il·lusió. Per la seva guerra civil, Europa era menys unitat que mai i havia perdut, a més, la seva guerra davant Wilson i Lenin» (p. 62).¹ En segon lloc tracta del final de la vella Europa, especialment del segle XIX: «Des de Proudhon, Renan i Nietzsche el camí porta a Sorel, *Reflexions sobre la violència* (1907) *Il·lusions del progrés* (1908), que influeixen directament en el moviment feixista. Per a tots els que tenen una visió de futur, la construcció de la història d'Europa ja no es realitza des de mitjans del segle passat basant-se en el model del progrés, sinó en el de la decadència. Aquest canvi de direcció no va començar, però, al final, sinó a l'inici mateix del segle XIX, amb les conferències de Fichte *Sobre els trets fonamentals de l'època contemporània* (1804), que ell veia com un període d'absoluta «pecaminositat». A partir d'aleshores, una sèrie ininterrompuda de crítiques de l'època i d'autocrítiques recorre la literatura i filosofia europees, que de Hegel a Nietzsche influeix decididament en la història real, i no només acadèmica, de l'esperit. El desacord amb la pròpia època és també el terreny del qual sorgeix la «destrucció» de Heidegger, la seva voluntat de desconstruir i construir, de tornar als fonaments d'una tradició que ha perdut consistència. En tercer lloc parla del nihilisme europeu, primer en la literatura i després en la filosofia alemanya. De la primera diu, per exemple: «Evidenciar, per tots els mitjans de l'art i de l'esperit, el no-res de l'ésser humà modern ha estat també la tasca dels escriptors les obres dels quals esgoten les possibilitats de la novel·la. Tots ells ja no creen un món vertaderament humà, sinó que només analitzen embolics intel·lectuals, reaccions psíquiques i cir-

1. Noti's la influència de la visió hegeliana de la història i la coincidència de l'anàlisi amb el de J. Patočka a *Assaig herètics sobre filosofia de la història*, on es cita Löwith en el capítol «Té sentit la història?».

cumstàncies socials (...), ja no creen un cosmos humà com feien les grans novel·les de Cervantes a Dickens, de Balzac a Tolstoi, sinó que només transmeten una veritat desoladora sobre l'ésser humà, el qual desapareix com a tal» (p. 82). Introdueix aleshores un dels eixos del que serà la seva crítica de la modernitat: «D'igual manera, la ciència moderna i la tècnica creada per ella allunyen cada cop més l'home del seu medi ambient natural. Així mateix la filosofia i teologia modernes deshumanitzen el ser humà com a tal.» (p. 82). Amb la consciència de la pèrdua de l'home concret, Löwith se suma a una de les reivindicacions fonamentals de la renovació filosòfica del segle. Sense anar més enllà d'aquesta qüestió, que només queda apuntada, passa a l'examen de la filosofia alemanya analitzant Hegel, Marx i Kierkegaard, i, finalment, Nietzsche.

La segona part d'aquest estudi de 1940 sobre el nihilisme europeu s'inicia amb un apartat («La filosofia alemanya clàssica i la revolució alemanya») que és bàsicament una cita de Heine (1834) on es prefiguren els motius del conflicte entre Alemanya i França. El segon apartat («L'horitzó polític de l'ontologia existencial de Heidegger») és una crítica duríssima contra el seu mestre i el lligam de la seva filosofia amb els temps, o sigui, amb la política del seu temps. Per exemple, i com a marc general de la crítica a la filosofia alemanya, citem el primer paràgraf, el qual s'inicia d'aquesta manera: «Entre els deixebles de Hegel, l'impuls revolucionari de la crítica i especulació radicals contingudes en la filosofia alemanya es tornà directament polític. Feuerbach, Marx i Ruge, Bauer, Stirner i Kierkegaard van posar en pràctica la filosofia hegeliana. La reacció política i eclesiàstica al moviment dels anys quaranta va posar fi al seu radicalisme, però no va generar un moviment intel·lectual capaç de mesurar-se amb ell. El retorn a Kant, iniciat en els anys seixanta, només va ser una manera de sortir del pas, que apartava els problemes plantejats pels deixebles de Hegel, però no els resolva. Únicament Nietzsche marcà un nou co-

mençament efectiu, al costat del qual la continuïtat de la filosofia acadèmica va perdre tota importància fins a rebre un nou impuls mitjançant Heidegger, el qual la va treure de les seves limitacions. Heidegger es va prendre l'historicisme seriosament, i així es va assumir la tesi que *l'existència humana no només té una història, sinó que és essencialment història*, i que aquesta existència està aquí fonamentalment en tant que finita o temporal. *Aquesta orientació de l'ésser pel temps explica l'adhesió de Heidegger a tot allò que s'esdevenia fàcticament a Alemanya, és a dir, a l'esdevenir de l'època*». (p. 97-98. Els subratllats són nostres). Passa aleshores a comprendre el lligam, que no és un mer accident separable, entre la filosofia heideggeriana i l'època. Ho fa especialment a través de textos que provenen de cartes i discursos. «La fascinació que Heidegger va exercir sobre nosaltres per la seva fermesa indefinida i la seva crítica despietada no ha desaparegut de la seva persona. Han passat vint anys des que vaig arribar a Friburg, però avui en dia encara aconseguïeu captivar els seus oients per la profunditat del seu discurs, i la influència de la seva docència es deixa sentir arreu. Jesuïta per educació, es va convertir en protestant per indignació; era dogmàtic escolàstic per formació i pragmàtic existencial per experiència, teòleg per tradició i ateu com a investigador, un renegat de la seva tradició amb l'embolcall d'un historiador. Existencial com Kierkegaard, amb la voluntat hegeliana de sistema, tan dialèctic amb el mètode com pla en el contingut, apodíctic en les seves afirmacions realitzades des de l'esperit de la negació, discret davant d'altres i curiós com pocs, radical en allò últim i disposat a compromisos en les coses penúltimes, així d'ambigu era l'efecte d'aquest home sobre els seus deixebles que, no obstant, seguien captivats per ell, car superava amb escreix a la resta de filòsofs universitaris per la intensitat de la seva voluntat filosòfica» (p. 111-112). La tercera secció es dedica a «Alemanya: l'imperi protestant», i torna a ser una única cita, en aquest cas de Dostoievski, sobre el caràcter fona-

mentalment protestant de la nació alemanya. El text acaba amb un epíleg dedicat al lector japonès on hi podem trobar un esborrany del que després serà l'article sobre la diferència entre orient i occident (1960) que ja comentarem.

Els tres següents treballs marquen especialment una mateixa fita, la crítica de l'historicisme. El text de 1950, «Història universal i salvació», és un resum que aprofundeix en la idea bàsica de l'obra que amb el mateix títol publicà el 1953 (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*). La tesi principal, que el lloc que en les escatologies de la història d'origen religiós i en les seves derivacions secularitzades estava ocupat, ara es troba buit, es repeteix en el següent capítol, del mateix any, «Naturalesa i història» que tracta d'explicar la il·limitada intensitat de la historicitat moderna. Per a Löwith, la nostra preocupació exclusiva pel món històric com a escenari únic de l'existència i el destí humans «és un producte de la nostra alienació de la teologia natural de l'antiguitat i de la teologia sobrenatural del cristianisme, les quals proporcionaven a la història un marc i un horitzó per a la seva comprensió que en si no era històric. Només la pèrdua d'aquesta limitació i fonamentació de la història en la cosmologia clàssica i en la teologia cristiana va donar a la història —tant a la real i concreta com a la nostra concepció històrica— el relleu que ara acceptem com a cosa indiscutible» (p. 178). El text de 1957, «Naturalesa i humanitat de l'ésser humà», publicat en una obra d'homenatge a Helmuth Plessner, representa un intent de resituar l'home en el cosmos especialment com a reacció davant la «dissolució» de l'essència humana: «Heidegger, Haecker i Scheler concideixen en el fet que l'ésser humà no pot definir-se a partir de la seva qüestionable relació amb els éssers vius que li són més propers, en tant que ell, a diferència de la resta d'éssers vius, “transcendeix”: sigui cap al ser, sigui cap a Déu, sigui cap a Déu “o” el superhome. La pregunta és si aquesta salvació sobrenatural de l'home respon a la seva naturalesa. Allò que —en les perspectives teològica de Haecker, teo-

logitzant de Scheler i ontològica de Heidegger— sembla una definició que menysté l'ésser humà, és pur platonisme cristià des del punt de vista de la naturalesa humana. La conseqüència és en tots els casos la mateixa: que la referència a quelcom metafísic i superior, a Déu o a l'ésser, resulta més essencial per a la definició de l'ésser humà que el coneixement del que aquest, en tant que ésser humà nascut per naturalesa, és en comparació i a diferència de l'animal igualment nascut per naturalesa. (...) En aquest mateix sentit, la conseqüència lògica de la tesi ontològica de Heidegger, segons la qual l'ésser de l'home es defineix per la seva relació amb l'ésser, suposa que la diferència decisiva resideix en la pregunta de si s'oblida o es pensa l'ésser. I com l'oblit de l'ésser es determina històricament, la diferència crítica es produeix entre l'essència de l'home “que hi ha hagut fins ara” i la “futura”. (...) Però, com sabem si existeixen i com són Déu i l'ésser, a través dels quals l'essència humana es definiria originàriament? Veiem i sabem que l'ésser humà i el món existeixen. No podem veure si ambdós neixen de la voluntat creadora d'un déu invisible: cal creure-ho. L'ésser del qual parla Heidegger no és un fenomen visible o cognoscible, però se suposa que tampoc no és cosa de fe. Essent així, com s'accedeix a ell? Per mer pensament o commemoració? O sabem d'ell per una “experiència ontològica” especial que pot concebre's? En quin sentit pot haver quelcom així com una experiència de l'ésser, que no és ni un ens ni l'entitat de tot allò ens, que és el *transcendens* per excel·lència i va més enllà de l'experiència de l'ens i és també igual al no res, que també es manifesta només en l'amagar-se de tot allò ens? És el tantes vegades invocat ésser un simple concepte límit de la reflexió filosòfica transcendental i no res en si mateix? Pel que sembla no (...). Si el món com a totalitat de l'ens no és la creació d'un déu que no li pertany i que li està per sobre, aleshores tot quant és existeix per naturalesa i aquesta naturalesa es manifesta en tot el que és, fins i tot en el fenomen anomenat ésser

humà. Aquest ésser viu que és “l’home”, no obstant, té per la seva naturalesa la possibilitat de transcendir el fet de la seva generació de manera tan fonamental que fins i tot pot treure’s la vida que li ha estat donada per naturalesa. El fet que la naturalesa, en generar l’ésser humà, hagi portat a l’existència un ésser capaç d’apartar-se d’ella i de posar-se davant i d’enfrontar-se-li és tan misteriós com la paradoxa teològica segons la qual Déu hagi creat davant seu una criatura que posseeix la llibertat d’oposar-se al seu creador i d’apartar-se d’ell. No obstant, el que un “ésser” no ens hagi «esdevingut» l’estar de l’home i “necessiti” la nostra existència massa humana per obrir-se (Heidegger) no és ni una paradoxa creïble, sinó una mera “suposició” (p. 183-185).

La segona part resitua la humanitat en el cosmos. Per què caldria resituar-lo, o com diu Löwith, reorientar-lo? «Però per què l’hauríem d’orientar sinó per quelcom durador: per la naturalesa sempre igual que és també la naturalesa de l’ésser humà, tan antiga com aquest. Quan intentem fonamentar ara la humanitat en la naturalesa de l’home i no en una idea o en un ideal subjectes a canvis, no podem evitar, no obstant, que l’anomenada naturalesa humana ja no ens resulti tan discutible com a Herder fa encara cent seixanta anys» (p. 195). I continua amb una anàlisi de Nietzsche perquè «qui reflexiona sobre la naturalesa de l’home cara a la seva humanitat, no té més remei que orientar-se primer per Nietzsche, perquè és el primer i únic que va posar en dubte fins límits extrems, però sense abandonar-la, la idea tradicional de l’home, la seva “humanitat”».

En la tercera part començaria el que podríem anomenar un assaig d’antropologia (p. 200-214) que no pretén prosseguir ni reemprendre la tasca que Plessner es va imposar trenta anys abans. Només volen tornar a situar la pregunta per la humanitat de l’home en la pregunta per la seva naturalesa i destacar i delimitar d’aquesta manera la naturalesa humana de la vida extrahumana de l’animal. Pensem que les pàgines que segueixen poden ser la resposta

de Löwith a allò que Gadamer li demanava en el tercer excursus de *Veritat i mètode*. Que la naturalesa esdevé en Löwith el terme fonamental ho pot provar aquest text: «Si partim de la base que l’ésser humà no és ni una ànima sense cos, ni un esperit mancat de naturalesa, ni un mer estar existent, sinó una naturalesa humana, amb totes les seves paradoxes i ambigüitats, el seu transcendir també serà quelcom natural perquè es correspongui a la seva naturalesa. El fet que l’ésser humà, qüestionant, superi la naturalesa que té dins i al voltant no vol dir que hagi de superar-la cap a una transcendència per poder viure humanament. L’anar més enllà que distingeix l’home i la seva llengua de l’animal podria realitzar-se dins de l’àmbit intransgredible de la naturalesa sense la pretensió d’agafar quelcom que està més enllà de tot allò que és per naturalesa. D’aquesta manera, el terme *a quo* i *ad quem* d’aquest anar-més-enllà humà seria sempre el mateix, o sigui, la pròpia naturalesa» (p. 211).

L’article de 1958 «Marxisme i història», representa la confrontació de Löwith amb un pensament profundament marcat per la història. Aquest estudi parteix d’aquestes tesis: «El marxisme en el seu sentit primigeni no pot ser una altra cosa que la doctrina —tota la doctrina— de Marx esdevinguda històrica. La totalitat de la seva doctrina, no obstant, no consisteix en aquest o aquell detall, en part superat o refutat, sinó en allò que en fa d’ella un tot i que recull tots els detalls. Aquesta totalitat homogènia de la doctrina de Marx, aquest marc que tot ho sosté, és una idea molt concreta de la història i la fe en ella» (p. 215-216). La primera part de l’escrit consisteix en una explicació de les principals tesis de la filosofia de la història de Marx, especialment a partir del contrast amb la filosofia de Hegel. Així es comenten breument la primera part de *La ideologia alemanya* (1845) i *El manifest comunista* (1847). La segona part s’inicia des de posicions filosòfiques més crítiques i esdevé una caracterització de la filosofia contemporània a partir de la confrontació amb

el marxisme. Podem destacar-ne la base crítica a partir d'aquestes frases que ataquen el valor de la història com a tribunal universal, i no li concedeixen ni el valor d'efectuar bé el registre: «El que una doctrina i la seva idea adquireixin poder en la història no és en si res d'obvi i necessari. I si no partim de la base que la història constitueix el tribunal universal i decideix per tant el que és correcte, bé podria ser que les idees i doctrines millors i vertaderes siguin aquelles de les quals la història ni tan sols en pren nota» (p. 224). De la mateixa manera que aquesta frase posa distància amb l'èxit aclaparador del marxisme, i posa també la distància necessària per a la reflexió filosòfica, avui valdria també per a posar distància respecte al menysteniment profund del pensament de Marx. En filosofia no es tracta tant de saber si «l'opi dels intel·lectuals» ha estat substituït per un o altre estupefaent, com de procurar comprendre, i per això és bo saber si Marx ens pot ser d'ajuda en la nostra comprensió. Tornem a Löwith, però. La influència de Marx ha estat notable: Dins de la filosofia actual, la distinció entre praxi i teoria ja no està clara ni viva. L'existencialisme, com abans havien fet l'anomenada filosofia de la vida i el pragmatisme, aplanà de forma injustificada aquesta distinció fonamental. En tota la filosofia clàssica no només es feia una distinció entre el saber teòric i l'actuar pràctic, sinó que tampoc no es dubtava de la prioritat de la reflexió teòrica sobre la praxi de l'obrar, i del fet que aquesta reflexió distingís l'ésser humà per sobre de la resta d'éssers vius; car l'ésser humà no pot actuar sense prèvia reflexió; ni actua de manera cega i pulsional. Només pot actuar de manera humana si sap el que desitja i manté una distància teòrica respecte a allò desitjat. El responsable, Marx: «Marx va eliminar aquesta prioritat de la teoria i avantposà la seva realització en la praxi històrica, malgrat que ell mateix era un gran teòric, encara que, això sí, un amb intencions revolucionàries, dedicades a canviar el món. Ja no creia en el sentit propi i autònom d'una contemplació lliure del món. No obstant, només es

pot canviar el món de la història, i només en la mesura que nosaltres mateixos el creem. L'ordre del cosmos físic no es deixa modificar per una revolució històrica» (p. 225-226). Resulta, doncs, que filosofia i marxisme esdevenen enemics implacables: «L'antagonisme entre filosofia i marxisme no es viu sempre —o només es viu per motius no filosòfics— com un antagonisme decisiu entre filosofia i antifilosofia. Aquesta falta de claredat es deu al fet que la filosofia ha perdut, al seu torn, la bona consciència en la seva relació amb si mateixa al renunciar a la diferència entre teoria i praxi i ha comès allò que un escriptor francès dels anys vint, Julien Benda (*La traïció dels intel·lectuals*), va anomenar la traïció a l'esperit.» (p. 227-228).

«L'ésser humà i la història» va aparèixer primer com a part d'una obra de Löwith dedicada a la crítica de l'existència històrica de 1960. Parteix de tot l'anterior i aprofundeix en la crítica de Heidegger. Les primeres consideracions de la primera part el porten a comparar els nostres temps «historicistes» amb el món grec, el qual no situava la naturalesa humana en la història, sinó, com deia Aristòtil, a *Política*, en la possessió del logos, o sigui en la facultat de comunicació lingüística creadora de comunitat entre els pròxims, i en el fet de viure en una polis. A la manera de Leo Strauss, citat en nota, diu que l'afirmació que l'ésser humà existeix històricament pertany a un passat molt recent i que si es fes cabal dels seus mateixos principis pot caducar. Per al grec, impressionat per l'ordre, grandesa i bellesa de l'etern, els fets humans són efímers, car no participen de la vida immortal dels déus ni de l'etern moviment circular del cel. Per això, les seves proeses necessiten de l'historiador, *historein*, que significa en grec examinar, conèixer, saber i relatar allò esdevingut, necessàriament un plural, i no una història singular en el sentit d'un món històric o amb una finalitat. El «descobrimment» del món històric i de l'existència històrica no és el resultat d'una intuïció filosòfica, sinó el producte d'una espectació esperançada que en un

inici beslluma el regne de Déu, i després el regne de l'home.

En la segona part es pregunta si la unió entre l'home «i» la història és quelcom essencial, de tal manera que l'home no seria ésser humà si no existís històricament. En resum, reitera el que ja ha dit en altres ocasions, del que dedueix ara el següent: «si el canvi històric desorienta i confon fins i tot als més intel·ligents perquè la consciència de la transcendència històrica no contribueix en absolut a contemplar amb menys desconcert els imminents perills de la història universal, caldrà orientar-se per allò que té consistència per si sol i duració en el temps; car el procés històric com a tal mai no proporciona un criteri per judicar adequadament el que esdevé» (p. 242). Així, gràficament tenim que «d'aquesta manera poden ressaltar-se milers de diferències interessants i dignes de conèixer-se entre les diferents visions del món i de la història: tot a costa de la cosa en si. Car, qui negarà que el món natural era el mateix en les èpoques de Plató i de Kant, malgrat que fos interpretat de manera diferent, i que els diferents mons històrics d'Homèr, Dant i Shakespeare serien curiositats pròpies d'una botiga d'antiguitats si no ens reconeguéssim en els seus fets i patiments, els seus homes i dones, els seus senyors i criats, els seus amants i venjadors, els seus traïdors i lleials, els seus ambiciosos i apocats, els seus deleirosos de poder i els seus sacrificats? Podem treure conclusions essencials d'un historiador grec o romà com Tucídides o Tàcit i comprendre així la nostra pròpia època i la història en general, i no perquè era un grec del segle tal i l'altre un romà, sinó perquè aquests historiadors clàssics, desproveïts d'una consciència del seu propi condicionament per la història, tenien un coneixement de l'essència permanent de l'ésser humà i dels assumptes polítics al qual poques vegades s'ha arribat des d'aleshores (...). Aquesta manera de veure l'ésser humà i la història sota el punt de vista del que perdura i resisteix al pas del temps resulta *intempestiva* avui dia» (p. 243). En una frase, «orientar-se per la història, estant

enmig d'ella, seria com voler agafar-se a les onades en un naufragi» (p. 245).

La tercera part procura respondre a com es produí aquesta confusió moderna que dissolgué el cosmos físic en una diversitat de mons històrics i dissolgué la naturalesa sempre igual de l'ésser humà en una varietat de modes d'existir històrics, amb una reflexió històrica la finalitat de la qual seria, no obstant, desmuntar les construccions de la consciència històrica. Es limita, però, a les etapes en les quals es desenvolupà la consciència històrica per desembocar en els nostres dies en la qüestionable equiparació d'home i història, l'italià Gianbattista Vico en el segle XVIII i Hegel i Marx en el XIX. Afegeix que la consciència històrica, tal com s'ha desenvolupat des de Vico fins al present, està vinculada al seu oposat: el pensament científic. Aquesta oposició entre naturalesa i història va trobar la seva formulació filosòfica més radical en dues ciències que es definiren com a «noves»: les noves i antiaristotèliques ciències naturals de Descartes, cap a 1630, i la *ciència nova* de Vico, cap a 1740. En el nostre segle ha canviat el sentit, però: «El contemporani de Napoleó pensa la seva culminació de la història europea del concepte com la plenitud aconseguida des d'un començament que no estava desenvolupat; el contemporani de Hitler pensa aquesta mateix història de l'esperit europeu com una producció del nihilisme que culmina. (...) El que de fet esdevé en la història de la metafísica occidental és, a judici de Heidegger, el destí de l'ésser que consisteix en el fet que «el món sobrenatural, les idees, Déu, la llei moral, l'autoritat de la raó, el progrés, la felicitat de la majoria, la cultura, la civilització perden la seva força constructiva i esdevenen nuls». Aquest procés, pensat abans per Nietzsche, de desvalorització de tots els valors que regien fins aleshores adquireix una estranya força d'atracció en l'exposició de Heidegger. (...) La pretensió de Heidegger segons la qual el seu pensament és obra de la necessitat només pot convèncer als qui creuen amb ell que el seu pensament li ha estat enviat pel propi ésser i només

diu “el dictat de la veritat de l’èsser”. Sobre aquest punt no es pot discutir racionalment. (...) Cal preguntar-se, malgrat Heidegger, com és possible que allò vertader i essencial es mostri en el món de la història quan aquesta és un destí canviant que com a tal mai no pot decidir el que és vertader o fals, a no ser que es consideri la història com el judici universal. Heidegger, en canvi, sempre va voler comprendre l’èsser a partir del temps i el temps a partir del propi temps, en oposició a la tradició occidental, tant cristiana com grega, que partia de quelcom que és sempre i amb el qual es compara allò que en el temps és passatger i inconsistent. (...) Encara que la commoció de l’ordre establert en l’actual “moment del món” ens sembli evident, no és lícit que un pensament que pretengui pensar la totalitat de l’ens deixi que el món sigui xuclat per la història universal i les seves universals necessitats, com si el nostre món, el món humà ja fos l’univers! La totalitat permanent d’allò que és per naturalesa no pot commocionar-se per un moment històric.» (p. 259-260).

El text de 1960, «Observacions entre la diferència entre orient i occident», es publicà formant part del recull d’articles dedicat a la crítica de la tradició cristiana. Es compon de tres parts. Les dues primeres constaten la pluralitat de tradicions i components del que normalment es pren com a singular: orient i occident. En la tercera part es pregunta si segueix aquest Japó tradicional viu en el Japó modern. El paper atorgat a la tècnica l’ha modificat? «El Japó modern és un fet indiscutible i a la vegada quelcom impossible» (p. 281). El text se’n escapa: el que Löwith estaria fent, que no dient, és mostrar la invalidesa de les nostres categories per pensar l’altre, i a la vegada mostrar la pertinença europea — occidental de la filosofia. Entenem així aquestes línies del paràgraf final: «L’europeu considera tot l’indeterminat i il·limitat com a quelcom encara no determinat o indeterminable que es pot captar amb una precisió i una definició cada vegada més gran fins arribar a determinar-lo. Aquest afany per definir racionalment

mitjançant el poder negatiu de l’enteniment sembla estar absent en tot pensament originàriament oriental. Aquesta mancança és a la vegada el seu avantatge i la seva subtil superioritat, que consisteix en reconèixer com a tal l’indeterminat i indeterminable i utilitzar-lo (precisament en la seva indeterminació) com a punt de partida i meta, arrelats en un estat d’ànim, d’un saber que ha esdevingut perfectament circular» (p. 293).

Amb l’article sobre Nietzsche de 1960, «Nietzsche, seixanta anys després», se’n presenta un dels autors als quals Löwith ha dedicat més atenció. Pretén donar-ne una valoració des de la distància que permet una suficient perspectiva sobre el seu pensament (distància que Nietzsche mateix reclamava, i que no posseïa lògicament el seu temps). Nietzsche, de reconegut moralista i psicòleg, passà a assolir el seu punt culminant amb la veneració per Zaratustra justament anterior a la gran guerra per part de la generació més jove; es capgirà després amb la caricatura que en féu el Tercer Reich — els seus catedràtics d’universitat—; i conclou, diu Löwith, en la tesi historicofinista segons la qual la metafísica d’occident culmina de manera conseqüent amb Nietzsche. Sense esmentar-lo, Löwith critica el seu mestre Heidegger que, integrant Nietzsche en la història de «l’oblit de l’èsser», l’allisa i l’aplanava (p. 295). De fet, Löwith va ser dels primers a donar una nova interpretació de Nietzsche a partir de la meitat dels anys 30 del segle XX. L’obra de Jung (1935), Jaspers (1936) i els cursos de Heidegger a partir de 1936 coincideixen amb el seu *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 1936, 1956 (2a). Löwith veu Nietzsche en un primer pla i *in extenso* com un escriptor filosòfic més que com un gran pensador tipus Aristòtil o Hegel, o més que com un poeta com Sòfocles o Hölderlin. En un segon pla i en profunditat com un vertader amant de la saviesa que cercava allò perpetu o etern i que per això volia superar el seu temps i el temps en general. «És un gran crític de la nostra època i com a filòsof un amant de l’eternitat» (p. 296).

El primer eix de la interpretació de Löwith es desplega en constatar l'encert de l'anàlisi de Nietzsche per caracteritzar el segle XX i el nihilisme europeu. Encert que Löwith lliga també amb la responsabilitat de Nietzsche en la creació d'una atmosfera intel·lectual en la qual certes coses resultaren possibles, i a la realitat de les tirades massives dels seus llibres durant el tercer Reich. Löwith parteix del fet que «la responsabilitat de l'autor sempre té dos costats: la responsabilitat directa de l'autor pel que pretén comunicar amb les seves afirmacions i la corresponsabilitat indirecta per la repercussió que pot tenir allò que vol dir». I afegeix: «seria contrari a la intel·ligència humana si es pogués dir qualsevol cosa a qualsevol persona sense mostrar cap prudència i sense tenir en compte les possibles conseqüències» (p. 300). Diu Löwith que hem perdut la diferència entre una forma de comunicació exotèrica i una esotèrica i l'art del discurs i de la persuasió, que abans es practicava amb absoluta naturalitat, «des que ens hem sotmès al sistema massificat de la cultura i educació modernes, el qual anivella totes les diferències relatives a la forma de comunicació deixant-les en un plànol de la intel·ligibilitat natural.» (p. 301).²

El segon eix de la interpretació el reprèn Löwith després de recordar-nos com *de fet* s'ha filosofat amb el martell, s'ha utilitzat a balquena la dinamita, s'ha separat la història de la humanitat «a trets en dues meitats», i s'ha viscut perillosament (de manera imprevisible per a Nietzsche, però sens dubte amb un èxit en el qual col·laborà). La distància que ens permet el temps afavoreix el plantejament de la pregunta de si Nietzsche té encara alguna cosa a dir-nos des del punt de vista filosòfic. Pel que fa a la seva relació amb el temps Löwith destaca tres aspectes en Nietzsche: «en primer lloc, que era un "intempestiu" en comparació amb els

seus contemporanis; en segon, que estava per sobre de la seva època en ser el filòsof de tota una era; en tercer lloc, que era un amant de la «saviesa» i com a tal de "l'eternitat", de manera que ja no se'l pot mesurar per la seva intempestiva adequació a l'època» (p. 301). Löwith ressegueix les aparicions de l'eternitat en Nietzsche i ens exposa així la seva pròpia interpretació de Nietzsche que identifica el nihilisme i la teoria de l'etern retorn: «La seva teoria té una paradoxal doble cara: és "l'autosuperació" del nihilisme, en la qual el superador i allò superat són un i el mateix. La "profecia" de l'etern retorn és idèntica a la molt diferent del nihilisme, de la mateixa manera que la doble "voluntat" del *Zaratustra*, desitjós d'anar endavant i de tornar endarrera, la dionisiaca «doble mirada» al món i el «doble món» dionisiac són en si una voluntat, una mirada i un món. (...) Si el temps significa tant com "temporalitat", és a dir, l'experiència de la «imperfectibilitat» de l'instant que s'esfuma en cada cas entre un ja-no i un encara-no, la principal idea de Nietzsche ja no és una filosofia del temps, sinó una concepció de l'eternitat» (p. 395).

«Del sentit de la història», de 1961, insisteix en aspectes ja tractats. «La fatalitat del progrés», de 1963, resulta ser un estudi antropològic a partir de la pregunta següent: «existeix encara per a nosaltres una instància que pugui limitar el progrés en si desmesurat, o és inevitable que l'ésser humà faci tot el que pugui? Existeix encara un criteri de llibertat per a tot i per a no res? En aquest punt decisiu el pensament modern i posterista —que ja no és creient en el sentit bíblic, però que segueix considerant que el món va ser creat per a l'ésser humà— se separa del pensament dels grecs, expressat, per exemple, en el mite de Prometeu» (p. 347). Resseguit el mite, diu després: «Mentre no revisem tota la nostra relació amb el món i per tant també amb el temps,

2. Nietzsche era conscient de la diferència, vegi's el subtítol del *Zaratustra*. La tesi sobre l'escriptura es troba a L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (1952). La relació entre Strauss i Nietzsche ha estat estudiada per L. Lampert *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, 1996.

mentre suposem, en consonància amb la història bíblica de la creació i amb els fundadors cristians de les ciències naturals modernes, que el món de la naturalesa és per a l'ésser humà, no es pot preveure cap canvi en el dilema del progrés. Com hem dit en un principi, només pot haver progrés en un temps que és essencialment futur. En un etern present no hi ha lloc per a l'evolució i el progrés. La consciència històrica moderna es caracteritza —en oposició al sentit clàssic i literal de l'«historiar»— per viure totalment del futur i, en conseqüència, en un estat de temor i d'esperança; l'expectativa del futur és l'element en el qual sura la voluntat de progrés. La pregunta decisiva davant la nostra obsessió pel futur seria, doncs, si el temps del món és perpetu o etern, a diferència del temps finit de l'ésser humà. No obstant, fins i tot del temps finit no es pot parlar amb propietat si s'exclou la possibilitat d'un temps etern. Només si existís quelcom així com un temps universal perpetu en el qual sempre sorgeix quelcom de nou i mor el vell, el progrés perdria el pes desproporcionat que té en l'actualitat per a nosaltres, desconexors d'allò durador» (p. 348-349).

L'article de 1966 «Cristianisme, història i filosofia» va aparèixer per primera vegada en el recull d'articles *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*. Destaca que en el món antic i cristià l'experiència de la història era encara vinculada, endreçada i limitada. L'objectiu i, per tant, el sentit de la història es basaven de bon començament en la voluntat previsor de Déu i se secularitzaren —en ser substituïdes les antigues teologies de la història per les modernes filosofies de la història— plasmant-se en la voluntat planificadora de l'ésser humà que crea història. La consciència històrica moderna ha perdut la confiança cristiana en un compliment futur, però la perspectiva del futur se-

gueix essent dominant. Impregna tot el pensament europeu postcristià i tota la preocupació per la història, pel seu «a on» i el seu «per què». Sense una voluntat, sigui divina o humana, i sense una previsió, sigui igualment divina o humana, no existeix un «per a» i en conseqüència tampoc un sentit «per què» o finalitat, en tant que *telos* o *finis*, que són ambdós un *eschaton*. La possibilitat de la història de la filosofia i la seva pregunta pel sentit tenen per tant, en definitiva, una causa escatològica» (p. 354-355).³ Però, «un breu resum de certs modes de veure creients mostrarà que la fe cristiana és incompatible amb la fe en un món de la història» (p. 356). El motiu és que si fos possible interpretar el procés de salvació com a història universal o com a quelcom dins d'aquesta, això equivaldria a suprimir la diferència entre la voluntat divina i la humana. I com que el procés de salvació no afecta, a més, als pobles i regnes històrics, sinó a la salvació de cada ànima, el cristianisme pot mostrar-se positivament indiferent a les diferències històriques, inclosa la que existeix entre cultura i barbàrie. Aquestes només manifesten, en circumstàncies diferents, la mateixa naturalesa de l'ésser humà, el qual no és menys humà al començament de la història que al final (p. 358). La teologia actual, però, es troba contaminada per allò mateix a què s'hauria d'enfrontar, i desorientada des que la teologia cristiana té clavada l'espina de la il·lustració científica. L'article conclou intempestivament recorrent a Nietzsche, car planteja la possibilitat honesta de l'ateisme: Nietzsche també entenia el seu «immoralisme» com una continuació de la tradició cristiana protestant. Ell és encara un darrer fruit de la moral cristiana. Al final, no obstant, es planteja la darrera pregunta de la veracitat: «Què significa, en general, tota voluntat de veritat?». La darrera fórmula en què pot preguntar-se en veritat la pregunta per la veritat és ara com ara

3. Sobre les peripècies de l'istorisme i l'antistorisme en la història de la filosofia, vegi's el recent llibre de Josep M. Bech *Les idees que s'oculten en el temps. Dificultats teòriques i perspectives en la història del pensament*, Ed. Univ. de Barcelona, 1997. Parla de K. Löwith, precisament, en l'apartat dedicat a la «fascinació arcaïsta» (pàg. 104), i també com a «antistorista» (pàg. 77).

l'ateisme absolutament honest. K. Löwith copia la cita de Nietzsche i calla (p. 368-369).

El penúltim text retorna al seu mestre: «La qüestió de l'ésser en Heidegger: La naturalesa de l'ésser humà i el món de la naturalesa» va ser publicat el 1969 en l'obra d'homenatge a Heidegger pel seu vuitantè aniversari. En ell s'hi nota la fonda influència de Heidegger sobre Löwith, així com aquest des d'un inici se separa críticament del seu mestre. El text se centra i proporciona informació sobre la relació entre el mestre i el seu deixeble. «Si la filosofia és cosa de tot l'ésser humà, de la seva "existència", la persona i la cosa no poden separar-se» (p. 374). La crítica fonamental ja l'hem comentada en altres moments. D'aquest text, que segueix insistint en el mateix, prenem la conclusió: «D'aquesta manera vull concloure el meu intent de ressaltar, davant la pregunta per l'ésser, el món de la naturalesa que consisteix en si, sense parlar ni pregunta. En un punt, no obstant, crec coincidir amb vostè malgrat la meua deficient crítica i la meua defectuosa

explicació: que l'essencial és quelcom simple, potser quelcom massa simple en el meu cas» (p. 384).

El darrer text, «Veritat i historicitat» (1970), va ser un dels darrers escrits de Löwith. La darrera referència que s'hi fa és a Valéry (a qui va dedicar els últims anys dels seus estudis segons ens informa Gadamer). Paul Valéry, crític de la llengua en negar qualsevol correspondència essencial entre el dir i la cosa, ha estat també, diu Karl Löwith, el crític més radical de la història perquè va comprendre que l'atzar no es pot excloure d'ella, sinó que és un fenomen fonamental de qualsevol esdevenir realment històric. No es pot refusar la idea segons la qual tot podria haver passat d'una altra manera en la història. De la història no podem aprendre res, car d'ella es pot deduir tant una cosa com una altra: de Valéry Löwith cita aquest text que tanca l'article: «La història justifica el que vulguem. De fet no ensenya res, perquè ho conté tot».

Josep Monserrat Molas