

Recepció crítica del pensament de Löwith

JOAN M. PUIGGRÒS MODOLELL

Doctor en Filosofia per la Universitat Ramon Llull

joan.puiggros@gmail.com

Article rebut el 17 de maig de 2009 i acceptat el 30 de juny de 2009

The reception of Karl Löwith's Philosophy

Abstract

In this study we are trying to oversee the different ways Karl Löwith's philosophical ideas have been received. In fact, they have been read very differently: with a lot of biased opinions and with objective and open critique altogether. The reviews are far away one from the other, in such a way that may surprise the reader. Really very often they do not take the personal and the cultural environment of the german thinker into account.

Key words: Karl Löwith, German Philosophy, Scepticism

Resum

En aquest article es repassen les recepcions que s'han fet del pensament de Karl Löwith. En elles es veu que el pensament de l'autor alemany va ser rebut amb diferents accents, entre els quals hi eren presents des dels prejudicis més evidents fins a la crítica més sincera i oberta d'aquest filòsof, que sobten per la seva gran distància entre elles, que sovint s'allunyen del context i de la situació personal de l'autor que considerem.

Paraules clau: Karl Löwith, filosofia alemanya, escepticisme

Amb la perspectiva d'una anàlisi el més serena possible que estigui atenta tant a l'època en què es formulen les idees com al fet que les recepcions poden subordinar-se o matisar-se amb criteris propis del receptor, presentem la recepció crítica que hem pogut recollir dels pensadors que han interpretat el llegat de Karl Löwith entre els anys 1941 i 2006. Com podran observar els lectors, la recepció del pensament de Löwith presenta moltes variants. Ell mateix dedicà molta part de la seva obra a l'anàlisi del pensament del segle XIX com a resposta a una crisi profunda del món intel·lectual alemany. Si abans de la Primera Guerra Mundial ja existia un bon substracte filosòfic que presagiava l'esbocinament del pensament alemany, entre aquella i la Segona Guerra Mundial, que en va ser continuació, es va aguditzar molt més encara la pressió del món intel·lectual germànic, que cercava amb angoixa un desllorigador a la tensa problemàtica. Una víctima de l'esmentada situació fou el mateix Löwith, i tindria l'ocasió d'analitzar-la acuradament en el seu anguniós itinerari de supervivència fora de la seva pàtria. Per això es pot entendre que la filosofia de Löwith tingués uns components molt singulars que no van ser acceptats per altres filòsofs. Löwith va recollir crítiques també per la seva comprensió de la història, que no compartien molts dels filòsofs del seu temps. I no cal dir que les seves obres filosòfiques sobre la metafísica, les implicacions polítiques de la filosofia, el món dels homes, de la natura o la qüestió de l'existència de Déu malgrat el seu escepticisme, el situaven en una posició força especial. Els seus col·legues reconeixien la seva capacitat, però Löwith no s'escapava de les seves crítiques. Tampoc quan va manifestar a les seves obres una identificació amb el pensament filosòfic premonitori de Baruch von Spinoza, amb Jacob Burckhardt i amb Paul Valéry. Esmentem també el famós debat amb Blumenberg respecte a la secularització i la correspondència amb Strauss, on es palesen prou bé llurs diferències filosòfiques¹.

El pensament de Löwith s'ha expressat en nombroses obres i és lògic que puguin suscitar les crítiques corresponents. Tanmateix ens permetrem manifestar la nostra discreta crítica a allò que no considerem adequat. Creiem que les diferents posicions concreten un marc opositor definit, és a dir, se situen en paràmetres paral·lels a les seves posicions públiques respecte al món social, a la política, a la religiositat, a la història i a diversos temes més. Seguidament, doncs, presentarem les interpretacions a favor i en contra de Löwith que hem pogut recollir, divuit interpretacions que corresponen a un ventall variat de pensadors de signes diferents, incidint, sobretot, en l'opinió positiva o negativa que els mereixen els escrits de Löwith. Les referències són indicatives de la recepció de Löwith i, per tant, subjectes a la maduració i l'evolució del pensament en un dilatat

1. Per a un estudi general, vegeu J. M. PUIGGRÒS, *K. Löwith. Saviesa i escepticisme*, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, 2010.

període de temps. Advertim que no es pretén presentar una relació exhaustiva de tots els qui s'han pronunciat respecte a Löwith, sinó una mostra significativa. A més a més, alguns d'ells, com ara Blumenberg, Enrico Donaggio o bé Strauss, són prou presents en l'obra citada en la nota 1. D'altra banda, ens hem decantat per seleccionar cronològicament les divuit recepcions, l'evolució i la tendència de les quals són prou paleses a les conclusions i creiem que el criteri cronològic és interessant per definir l'evolució de la recepció de l'obra löwithiana, que, sense ser exhaustiva, en proporciona una imatge solvent. L'ordre en què presentem els filòsofs respon a les dates següents: 1941 H. Hafkesbrink; 1967 E. Biser, H. Dieter, S. Hosoya i H. Plessner; 1971 J. Habermas; 1974 A. Caracciolo; 1977 H. G. Gadamer i A. H. Meyer; 1981 R. Wallace; 1991 M. C. Pievatolo; 1992 W. Ries; 1996 G. Guida; 1998 J. A. Barash i M. K. Woodruff; 2001 R. Wolin; 2002 G. Sasso; 2006 E. Donaggio.

Recepció crítica

1. HANNA HAFKESBRINK². La presentació inicial de Karl Löwith a cura de Hanna Hafkesbrink (1941) fou situar-lo com una baula entre el pensament del segle XIX i la interpretació filosòfica dels temps moderns, de manera que el seu pensament afectava de ple la crisi espiritual que es derivava del segle XIX. Segons l'opinió de Hafkesbrink, caldria situar la centralitat del tema que expressa l'obra de Löwith *De Hegel a Nietzsche* en l'esfondrament de la *Weltanschauung* de la burgesia cristiana, en aquell període que comprèn de Hegel a Nietzsche, en el transcurs del segle XIX. Per això divideix l'obra en dues parts: la primera, presenta l'anàlisi de Löwith respecte a la història de l'esperit alemany del segle XIX i s'hi tracten nombrosos aspectes filosòfics d'aquella època. La segona, analitza la història del món burgès cristià del segle XIX, i s'hi exposen les implicacions sociològiques que va comportar.

Respecte a la primera part, Hafkesbrink considera que es poden presentar dues perspectives a l'obra esmentada de Löwith. D'una banda, l'anàlisi i narració de l'esfondrament del pensament hegel·lià no es podien limitar al mer final d'una època de gran desenvolupament metafísic de la filosofia germànica. De l'altra, el pensament metafísic havia originat una oposició molt creativa per part dels seus deixebles. Löwith pretén, aleshores, superar el menyspreu dels epígons de l'antic mestre, tot confegint una fonamentada anàlisi de Hegel, i esclarir el seu mèrit filosòfic.

Hafkesbrink assenyala que es produeix una aproximació entre Nietzsche i Kierkegaard, encara que des de pressupostos força diferents. En efecte, la teoria del *moment* kierkegaardiana intentava transcendir el concepte

2. Hanna HAFKESBRINK, recensió de *Von Hegel zu Nietzsche, a Philosophy and Phenomenological Research*, II, 1941-1942, 257-259.

de temps, que s'havia convertit en un mer relativisme històric. Doncs bé, també entén així dita perspectiva el mateix Löwith, qui malgrat assenyalar les diferències entre Nietzsche i Kierkegaard, no dubta d'afirmar alhora que ambdós representen una oposició clara contra el deteriorament de *l'esperit del temps* en un simple esperit conforme a l'època, que ja és una anticipació de la metafísica heideggeriana.

Respecte a la segona part del llibre, que tracta d'aspectes sociològics compresos en el període entre Hegel i Nietzsche, no sembla tan sistemàtica com la primera. Löwith presenta cinc capítols una mica lliurement, als quals es refereix als problemes de la societat burgesa, al treball, a l'educació, a la humanitat i al cristianisme. La crítica de Hafkesbrink a Löwith emfasitza que no ha desenvolupat detalladament l'estudi de *la història del món burgès i cristià*, ni ha integrat del tot la qüestió a l'obra. Malgrat això, Löwith té el detall de familiaritzar el lector amb una gran quantitat de problemes de rigorosa actualitat. Hafkesbrink ho qualifica com una presentació impressionista, palesa a la segona part i, alhora, perceptible a la primera part. Com a resultat d'això, comenta Hafkesbrink, sovint és difícil comprendre l'estructura sistemàtica que empara la riquesa expositiva de Löwith, la qual dificulta captar de seguida la significació filosòfica de l'anàlisi löwithiana.

De fet, no es pot pretendre que l'esmentada obra de Löwith sigui una mera obra tradicional de la història de la filosofia del segle XIX. S'hauria d'entendre com una interpretació fonamentada en la filosofia existencial del període comprès entre Hegel i Nietzsche. Encara així, en lloc de limitar-se a una ressenya completa d'aquell període, Löwith selecciona determinats problemes presents el segle XIX per encerrar-los amb els problemes significatius que ens presenta la filosofia actual.

Segons la nostra opinió, Hafkesbrink sembla presentar una recepció atenta de l'obra de Löwith, però sense fer-ne cap crítica profunda. És a dir, confegeix una doble perspectiva de l'obra de Löwith. Per una part relata el seu pensament filosòfic amb relació al segle XIX i, per una altra, remet aquell pensament a l'actualitat filosòfica del món d'avui, una manera de contraposar la filosofia amb una clara influència del seu mestre Heidegger, que no permet copsar amb claredat un interessant procés d'humanització de Löwith, que va guanyant terreny amb els anys i que resultarà determinant per entendre'n l'evolució filosòfica. Valgui dita recensió com a mostra d'allò que es pot anar trobant a les revistes filosòfiques que anaven recollint la notícia de les publicacions de Löwith.

2. EUGEN BISER. Ens trobem davant d'un teòleg catòlic, profund coineixedor de la Teologia Fonamental i, així mateix, un filòsof de la religió. Fou declarat *Homo universalis* per la Facultat de Teologia de la Universitat de Graz (Àustria) i va publicar més d'un centenar d'obres relatives al fonament de la fe, de la filosofia i de la religió. També coneixia bé Nietzsche.

che i fou un avançat de la nova Teologia. Fidel al seu tarannà, participà a la publicació *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70 Geburtstag* (p. 11-33), concretament al capítol titulat «*La pregunta respecte a la facticitat de la veritat*»³.

És evident que la referència a Löwith és força interessant. Observi's, en primer lloc, com n'és de tardana la seva recepció i, en segon lloc, com s'esdevé en ocasió d'un encàrrec acadèmic com és un llibre d'homenatge. En efecte, qualifica Löwith com un genial recercador d'una anàlisi genètica⁴ de la filosofia de la història i, a més a més, reconeix que no ha estalviat esforços en l'estudi d'una reflexiva i acurada recerca crítica per descobrir la veritat de la història. Löwith no dubtava pas a escatir la realitat del sentit essencial de la història per cerciorar-se de la seva entitat. I, provenint aquell judici d'una personalitat com Biser, resulta molt significatiu.

Amb el precedent en el camp teològic d'Agustí d'Hipona i de Joaquim de Fiore, Löwith s'apartà del sentit de la història expressat per Goethe, que la qualificava com un *teixit absurd*. En canvi, per Löwith, la facticitat de l'Encarnació del Logos té una dimensió històrica real que determina un episodi bàsic amb un ple sentit originari i que fonamenta una reflexió subjectiva centrada en un nucli de veritat.

Quan Löwith es refereix a la pretesa absurditat que el logos de l'etern cosmos es pugui encabir en la nostra efímera existència històrica, incideix alhora en el polèmic principi del pensament cristià que no admet cap logos còsmic sinó diví per a determinar la facticitat històrica de la fe, tot rebutjant que el *pragmata* grec pugui esdevenir la raó de l'existència històrica i de la significació eterna que creu representar.

El pensament de Löwith suava expressat respecte a dita polèmica té un clar referent perquè es defineix en contra de la pretensió heideggeriana d'una història de l'ésser, que s'intenta fonamentar en un altre terreny filosòfic.

A l'acurada reflexió de Biser es constata un respecte profund per a Löwith i, atesa la condició confessional de Biser, una amable ressenya de l'obra löwithiana, que insinua també aquell profund enigma que, malgrat l'escepticisme de Löwith, es reflectia sovint en el seu pensament filosòfic.

3. HEINRICH DIETER. Antic professor a Munic, es dedicava primordialment a la reconstrucció sistemàtica de la filosofia kantiana i de l'idealisme alemany. Va desenvolupar la metafísica crítica a partir de Kant i a les seves obres va tractar Weber, Fichte, Hegel entre d'altres. Aquí es presenta un interessant resum del discurs pronunciat el 9 de gener de 1967 en honor de Löwith, a qui qualificava com un «escèptic pur»⁵.

3. E. BISER, «Glaubensbegründung als Wahrheitsgeschehen», a *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart 1967.

4. I afegeix «de destrucció» a la seva referència implícita a Heidegger.

5. H. DIETER, «Sceptico Sereno», a *Natur und Geschichte - Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart 1967

Dieter comença assenyalant que Löwith va impartir una nova fenomenologia de la comunitat humana, en el sentit que la nostra vida es defineix per un quefer realitzat en el temps i que nosaltres contemplem en clau d'humanitat. Alhora, reconeix que Löwith ha excel·lit com a ensenyant i col·lega amb un treball intel·lectual molt encertat.

En efecte, per a Dieter, l'aportació de Löwith a l'antropologia de la comunitat humana encara no ha estat superada avui dia. Fou un dels primers a llegir les obres de joventut de Marx, trobades precisament poc temps abans. També llegí l'obra de Weber, en especial la seva faceta interpretativa del món modern, més que no pas aquella com a investigador i expert en metodologia. Finalment, va emprendre la il·lustració d'una genealogia teològica de la filosofia de la història i de la metafísica.

Animat per un clar sentit de llibertat, Löwith, segons l'opinió de Dieter, es permetia seleccionar i admetre al seu cercle alguns autors, els treballs dels quals ordenava acuradament, arribant el cas de jutjar-los amb comentaris més elogiosos que els propis especialistes d'una tradició, resignats a uns models especialitzats.

En alguns dels seus treballs relatius a l'antropologia i a la ciència del cosmos, Löwith va desenvolupar, prossegueix Dieter, les seves tesis sobre el món de la natura. Doncs bé, alguns lectors van tenir la impressió que el seu pensament era, més aviat, fruit d'un apassionament personal pel tema que tractava, i en criticaven subtilment d'igual manera els conceptes que expressava, intentant donar validesa a determinades reflexions contràries a Löwith. Però allò que aconseguiren fou el retorn tenaç de Löwith a les seves idees. És a dir, en lloc de la fe en la història i en la teologia, Löwith insistia en la seva actitud contra l'especulació dels nous temps, la intenció dels quals era posar de manifest les premisses cristianes que els sostenien.

Qui pressuposa, doncs, que un esperit crític ha de ser precisament apassionat i mantenidor sempre d'una rigorosa disposició d'ànim, s'equivoca profundament. Hem vist sempre que Löwith manté una actitud idèntica respecte al món acadèmic i als seus judicis, com un crític sense amargor i no gens irritable a causa de les crítiques, encara que les sospesés i fins i tot les agrais sense privar-se, però, de combatre-les inflexiblement. És possible perquè Löwith s'evadia d'allò extern que no l'afectava directament i s'inhibia de respondre a cap polèmica o de fer-la servir concretament per esmicolar-la.

Si arribava el cas que Löwith intervingués com a autor crític per comentar determinats temes s'inclinava, més aviat, per manifestar expressions lacòniques o lapidàries. Tanmateix, algunes sentències tautològiques o paradigmes prou significatives esdevenien ja prou explícites, més que no pas un examen minuciós, i sempre les exposà amb un respecte total envers l'oponent, actitud que li produeix una segona experiència, com una força de contenció, que té la virtut de tranquil·litzar la polèmica, convertint-la gairebé en ocasional, i evita l'aplicació de la seva natural mordacitat.

D'altra banda, Löwith va apel·lar a l'esperit de l'antic com a testimoni del seu coneixement. En especial, es fonamentà en la seva experiència oriental, que va ser un important quefer durant cinc anys. Allò que el va separar d'orient, a més a més del seu capteniment escèptic pels conceptes abstractes i la seva reflexió respecte a la natura oriental, el va distanciar també de tot allò que Grècia havia assumit de la natura oriental. Per exemple, Löwith desconfià del cant a la natura, les pràctiques d'èxtasi i la meditació, que havien de conduir a l'autoidentificació amb la natura i que s'expressaven amb una consagració, un sacrifici i una iniciació. Per això, vol dur a terme una acurada reflexió a través de la sòbria claredat de la saviesa.

Dieter afegeix que Löwith es permet aprofundir en el sentit oriental, però refusa l'esmentada especificitat grega i la trampa de la filosofia física, com també va expressar en temps antics l'escèpticisme de la Stoa romana. La filosofia que entén Löwith, doncs, no és en absolut allò que hom concreta perquè hi és exhibit, sinó allò que ens permet veure la nostra reflexió. És a dir, té com a objectiu la veritable felicitat i facilita el camí per a assolir-la. Però també assenjala el mal, i deixa entreveure allò que és fictici, que no deixa de ser desagradable, tot destruint la vanitat que neix del cor i reprimeix la fatuïtat de la grandesa que es fonamenta en les falses aparences. En canvi, el tipus de filosofia que entén Löwith ens permet veure la diferència existent entre la veritable grandesa i la supèrbia, alhora que ens permet comprendre tota la natura per si mateixa. Dieter conclou que així pensava Sèneca, amb qui coincideix plenament Löwith.

Segons la nostra opinió, l'amable i detallada ressenya de Dieter revela la seva experiència fenomenològica, que incideix amb profunditat en el concepte de Löwith sobre la natura i la seva evolució reflexiva fins assolir el madur concepte expressat a les seves obres. Tanmateix, Dieter no acaba de veure que, la seva decidida adscripció estoica de Löwith coincidint totalment amb Sèneca, no s'avé amb la qualificació d'*escèptic pur* del mateix autor. Segons l'opinió de Dieter, Löwith era escèptic davant els dogmatismes i estoic davant les realitats de la vida, però essencialment el seu sentit antropològic el feia equidistar d'ambdues postures.

4. SADAO HOSOYA. La personalitat de Sadao Hosoya és rellevant per la seva tasca de traducció del *Sein und Zeit* heideggerià al japonès. Molt possiblement va coincidir amb Löwith durant l'estada a Sendai (Japó). En tot cas, és un bon coneixedor de Löwith, a qui dedica una ressenya no exempta de crítiques filosòfiques. En tot cas, es tracta d'un document força interessant, que considera Löwith des d'una òptica oriental⁶. En resum, 1/ Löwith s'oposa a l'historicisme i a l'existencialisme, així com a la seva implantació en un cristianisme primitiu; 2/ amb una certa inge-

6. Sadao HOSOYA, a *Natur und Geschichte - Karl Löwith zum 70 Geburtstag*, op.cit.

nuïtat, Löwith aclareix que tots els éssers existents neixen *originàriament* de la natura; 3/ Löwith considera l'home com una criatura de la natura i que, per tant, neix, viu i mor.

1/ Tenint en compte que Heidegger interpreta la nostra època a la seva obra *Camins del bosc* com el moment d'una visió del món, la seva reflexió incideix en les forces de l'ésser i intenta explicar què signifiquen aquelles maneres de presentar-se l'ésser. Dita reflexió té l'audàcia de sotmetre la veritat de les seves pressuposicions al benefici del dubte, mostrant una predisposició per ubicar les forces de l'ésser a la nostra època que permetria una resolució o bé defugir la història.

Segons Hosoya, la primera possibilitat (*la resolució*) ja manifesta el *pathos* heideggerià per l'existència històrica, mentre que la segona (*el defugir la història*), estretament lligada amb l'anterior, assenjala el rebuig o la quimera il·lusòria de la responsabilitat humana davant una inhibició filosòfica. Arribat a tal punt, Hosoya es pregunta a qui van dirigits aquells pensaments, car el text tampoc no ho indica. Potser Löwith era el destinatari d'aquelles al·lusions?

Com a resposta, Hosoya deixa clar que Löwith recull el plantejament de Heidegger, de tal manera que l'alternativa heideggeriana és entesa molt críticament per Löwith perquè Heidegger no pot dur a terme una identificació històrica del destí, ni escapolir-se'n il·lusòriament en una història absolutament buida. Sens dubte, pensa Löwith, Heidegger assumeix la «penúria dels temps indigents» perquè entén que les exigències dels temps presents vénen definides per una doble mancança: la d'uns déus que s'han esvaït i la del futur encara absent. El resultat és caure en un dilema inseparable: o això o allò (*entweder / oder*). Per això Löwith remarca que la pressuposició heideggeriana no condueix pas a una proposició discutible.

La posició de Heidegger, segons l'opinió de Hosoya, mereix una explicació perquè no deixa de ser una forma particular d'exposar la separació heideggeriana respecte a la història i, amb això, esdevé una teoria polèmica. Hosoya entén que la resposta de Löwith, en relació amb aquella qüestió, assenjala la procedència heideggeriana des d'un plantejament existencial, emmarcat en un àmbit merament existencialista, però sense procurar cap contacte amb el món físic que ens envolta. Així, segons l'òptica heideggeriana, no es nega el món físic en la seva inhibició de la història, però sí que existeixi de forma autònoma d'acord amb el seu propi principi o norma vital.

Al paràgraf precedent es troba, segons Hosoya, el tema principal de l'obra de Löwith respecte a Heidegger, on intenta presentar una penetrant elaboració del seu pensament. Cal afegir, alhora, que les observacions que exposa Löwith a d'altres obres incideixen també en el tema. Així doncs, a tota obra de Löwith s'observa una constatació rigorosa i convençuda del tema en qüestió, en el sentit que entre el Heidegger inicial i el posterior, no es palesa cap continuïtat, com pretén el propi Heidegger,

sinó que s'hi evidència un clar retorn del seu pensament (*Die Kehre*). Però la interpretació crítica de Löwith, continua Hosoya, va més enllà perquè vol mostrar un altre tipus de *continuitat* heideggeriana en la qual es qüestiona la seva actitud fonamental i envers la qual mostra certa ambigüïtat.

La conclusió que extreu Hosoya respecte a la tesi de Löwith és que, si hom parteix de l'existència històrica, no s'arriba mai a prendre contacte amb l'ordenació eterna de la natura que ens envolta i, a més a més, es fa evident que la comprensió de les idees històriques passa necessàriament per la transmissió cristiana, que s'ha de mantenir sempre separada del pensament escatològic de la filosofia grega. Mentrestant, Löwith havia presentat l'obra *Història del món i Salvació*, en què analitzava els orígens de la moderna filosofia de la història, en especial la consciència escatològica de la fe jueva i cristiana, cosa que significava, en certa mesura, un plantejament contrari a la destrucció ontològica de la tradició que realitzava Heidegger promovent la història de l'ésser. Però cal remarcar que, malgrat la qualificació de caràcter destructiu, presentava també un propòsit constructiu, com ho palesen uns esquemes categorials petrificats en què intervenia l'experiència inicial de l'ésser.

Hosoya defineix Löwith amb un caràcter metòdic i això ho reflectia als seus escrits de tal manera que al final s'hi verificava un sentit específic del pensament teològic de la història que l'afectava directament. Per això, Hosoya reconeix que Löwith va haver de renunciar a l'escatologia secularitzada, és a dir, un historicisme en sentit ampli, si bé va tenir en compte la fe per analitzar la història del món, encara que mai no l'assumís personalment.

En suma, allò que Hosoya afirma conclusivament d'aquell apartat és que Löwith és conseqüent amb el paràgraf anterior, de tal manera que les consideracions relatives a Heidegger segueixen de prop la transformació dels seus conceptes bàsics i, encara que mantingui una certa distància, procura esclarir els motius de dita transformació, intentant comprendre la fonamentació de la història tal com la presenta el mateix Heidegger. L'esmentada fonamentació mostra un concepte de la història arrelat a una escatologia secularitzada (Futurisme), prou difícil de reconèixer des de la perspectiva de l'home occidental esdevenint, així, un plantejament confús⁷. Segons la posició löwithiana, prossegueix Hosoya, la veritable escatologia és molt propera a la fe cristiana i molt més enllà de l'abast de la raó filosòfica. Dita opinió recolzada sovint per Löwith expressa amb vehemència la seva oposició a la rutina i al mandat de l'ésser presentats per

7. Segons l'opinió de Hosoya, Löwith té present sempre l'autèntica realitat de la història política. Respecte a la història de les idees i també la història de l'ésser vénen a ser com un accés sui generis a la història i, per tant, són refusades per Löwith com una redacció antinatural.

Heidegger, raó per la qual pot reeixir amb força, perquè no es pot resoldre amb la raó intel·lectual.

2/ Deixant, de moment, el curs de les idees heideggerianes, Hosoya es vol referir en aquell cas a l'àmbit estricte de Löwith, en certa mesura, al seu revers intel·lectual. D'acord amb el pensament elaborat per Löwith arran de l'anàlisi de l'obra de Burckhardt, no es refereix als esdeveniments de la història del món com si fossin definitius i absoluts, sinó com si tot hagués esdevingut, d'un extrem a l'altre, interí i relatiu. Hosoya veu, en el pensament de Löwith, la constatació que, després d'esfondraments immensos, el treball dels homes prossegueix activament en un procés de reconstrucció i nou assentament del món, que es tradueix en un increment de naixements de nous éssers humans. I això és una gran veritat encara que trenqui el patetisme dels fets històrics i sembli fins i tot una apreciació cínica. I així es realitza la història humana, malgrat les seves crisis i les seves catàstrofes, amb el marc d'una relativa universalitat. I precisament dita continuïtat permet confiar en qualsevol moment que la història humana se segueix desenvolupant i realitzant enmig de les crisis que sofreix, tot defugint els raonaments patètics.

El convenciment esmentat, prossegueix Hosoya, demana ser conseqüent com fa Löwith als seus escrits, que recorden el camí que féu Burckhardt envers el pensament de Nietzsche, com succeeix amb la confiança en la *continuïtat* de la història, que retreu la clàssica teoria del moviment circular sense principi ni fi i que recolza la idea de la continuïtat. Per tant, Löwith es planteja com es pot realitzar la història com a procés continu que es desenvolupa sota la forma d'un progrés rectilini sense terminis concrets, és a dir, sense principi ni fi. S'imposa, doncs, una comprensió històrica acreditada per la raó en què el moment del cosmos retorna sempre, perspectiva que s'oposa, segons l'opinió de Hosoya, als continus canvis de la història del món, que són diferents de l'ordre que manifesta la natura i que conforma el comportament de la humanitat. Aquell és, precisament, el marc essencial en què Löwith intenta examinar críticament l'exposició o retorn del concepte de natura heideggeriana.

Segons l'opinió de Löwith, s'ha d'evitar posar els ulls al món presocràtic. El mot «cosmos» era essencialment la forma d'expressar l'experiència grega del món. Però difícilment podríem afirmar avui dia que vivim en un cosmos. És a dir, en paraules de Löwith, «el cosmos és tan antic com modern, tan grec com cristià, de l'est a l'oest, capitalista o comunista», afirmació que, segons Hosoya, apunta al propi Heidegger i serà un pensament sempre present a les obres relatives al seu antic mestre.

3/ Hosoya reconeix que, inicialment, Löwith acusava una gran influència de Heidegger respecte a l'anàlisi crítica del món del proïsme i de l'existència des de la perspectiva de la història social, però va comprendre l'activitat física del cosmos per primera vegada arran de la realització de l'obra relativa a Nietzsche, durant l'època de l'exili. El discurs de Zaratustra, relatiu

a la triple transformació de l'esperit, li va fer veure com el resignat servei de càrrega del camell s'ajupia sota el deure de la fe bíblica. També va copsar l'alliberament de l'esperit per la indòcil autoafirmació del lleó que representava, precisament, un «jo vull» desvetllador dels homes d'una nova època. Aquella transició sobtada que apuntava al no-res li féu descobrir, acte seguit, el retorn del «jo sóc» del món infantil, que tenia molt a veure amb l'etern retorn del cosmos. El cas és que Löwith va fer seva la reflexió filosòfica nietzscheana i la va interpretar com un camí a seguir. Per tant, segons Hosoya, Löwith va aprofundir el pensament de Nietzsche i, en certa mesura, va sistematitzar el camí de la saviesa de la seva filosofia. Malgrat això, Hosoya creu que Löwith vol percebre el moviment nietzscheà, encarat a l'etern retorn del mateix, com un projecte específic. Per això, confereix a la seva narració un accent especial, com si el projecte nietzscheà tingués com a objectiu últim reiterar, en el vèrtex de la Modernitat, l'anticristianisme dels antics. I és precisament el caràcter historico-existencial allò que fonamenta la proposta de l'etern retorn nietzscheà, amb la qual cosa Löwith constata el fracàs obligat de la filosofia nietzscheana. És a dir, no fa més que reproduir els antics des de la Modernitat anticristiana. No obstant això, Hosoya assenyala que Löwith veia clar que el gran enamorament de Nietzsche pel món i la natura antics estava condemnat al fracàs, atès que no podia fer altra cosa el segle XIX, condicionat pel món postcopernicà i pel propi cim de la Modernitat.

Hosoya considera també el concepte de natura defensat per Löwith. Sembla òbvia la ingènua consideració humana que s'expressa a través de l'historicisme que redueix la realitat humana a la seva condició històrica. Així doncs, l'home modern, al mateix temps que aconsegueix uns nous coneixements de la natura, perd la perspectiva de la seva espontaneïtat o mode de ser. I atès que l'historicisme fa decaure la consciència escatològica de la fe cristiana, Löwith emprèn una reconstrucció històrica de la comprensió total de la saviesa de la naturalesa, a partir de la secularització dels ensenyaments bíblics respecte a la creació.

Aquelles qüestions susciten, per Hosoya, certes discrepàncies. Per exemple, com es pot pensar en el principi del món natural si Löwith vol fer comprensible l'existència d'investigadors de la natura? Encara més: amb quin dret proposa dita existència com a exemple d'un fenomen natural?

Hosoya entén que Löwith s'encara amb el cosmos físic amb una simplicitat convençuda. Fins i tot després d'haver reflectit històricament la seva orientació i il·lustració, és evident que ja no vol retornar, com Nietzsche, cap a un cosmos grec com a tal, cosa que significa no sols un refús de Löwith a voler acaparar la veritat, o una afinitat amb les inquietuds dels nous temps, sinó també a la historicitat del món grec. Per això Löwith afirma que, si bé hi pot haver una comprensió de la natura antiga i moderna, no es pot considerar si és antiga o moderna. És a dir, la qüestió no és pas la successió històrica de les diferents interpretacions del món, sinó

només d'aquelles que s'acosten més a la veritat. Hosoya qualifica d'ingènua la sorprenent posició de Löwith que, evidentment, es refereix directament a la construcció històrica heideggeriana. Sembla que Löwith potser traeix la seva tendència antihistoricista respecte a la complexa Modernitat i s'allunya així del possible diàleg amb dita historicitat que, segons Hosoya, desaprofita i deixa escapar. Hosoya, doncs, ho considera com una actitud negativa de responsabilitat de Löwith, que segueix reaci a reflectir una *veritat del món* que contrasti amb els seus criteris de veritat i que segueix fent patent la seva objecció respecte a l'insubstancial concepte de natura heideggeriana.

Tot plegat suscita una crítica de Hosoya respecte a Löwith, en el sentit que el cosmos físic presentat per Löwith roman, malgrat les seves freqüents invocacions a les experiències primitives i una dependència material directa, com *un marc sense imatge*. Deixant de moment la qüestió de com es pot omplir el marc sense imatge, la pregunta que es fa Hosoya és: *com gosa Löwith presentar-nos un marc així sense imatge?* Perquè Löwith se sent cridat vocacionalment a entendre el marc com *la veritat del món* i, doncs, afirma emfàticament que ve a ser l'ordre total en què l'home pot viure en un lloc concret d'acord amb la totalitat del cosmos. I en aquell punt discrepa Hosoya, perquè entén que el concepte d'ordre total, o el fet d'assumir *la veritat del món*, no fa més que incidir en condicions apriorístiques de l'ordre natural que retornarien novament el caràcter enigmàtic de l'existència humana.

Hosoya contempla el pensament de Löwith de manera següent: atès que no pot canviar la història de la natura, ni l'antiga ni la moderna, sinó només la comprensió de la natura antiga o moderna, la naturalesa dels homes no depèn de les transformacions històriques de l'autocomprensió humana. És a dir, no existeix cap naturalesa humana moderna, en tant que tampoc no hi ha homes moderns, si bé existeixen antropologies antigues i modernes. Allò que sí hi ha és, només, l'home natural, sense cap variació essencial de la seva natura.

Amb una certa ironia, Hosoya afegeix que el fet que la natura hagi produït un ésser així és evidentment tan misteriós com la paradoxa teològica que representaria un Déu que anés en contra de la criatura, d'un ésser humà que té la llibertat d'anar contra el seu creador o de separar-se'n. Hosoya reconeix, doncs, que es troba davant d'una antítesi de Löwith: com a ésser transcendent, l'home se sent davant la natura com un enigma estrany. El mateix Löwith, segons afirma Hosoya, és el primer que rebutja una nova consideració del text primitiu del cosmos a fi d'eliminar l'enigma esmentat. Amb tot, la pròpia vocació de transcendència de l'home es reflecteix en una constant recerca en la història del món que li confirmi la certesa del camí que mostra la vocació transcendent. Però la pregunta que presenta Hosoya és si hom pot accedir al nou camí. La resposta de Löwith deixa clar que no hi ha cap dubte que l'home senyoreja la natura, si bé es

pregunta sovint la raó del seu domini. Alhora, constata que totes les religions i filosofies s'hi han definit en relació, i han proposat una *transcendència* a l'home. Però es pot donar el cas que l'home, acostumat a transgredir i assolir allò que li plau, no prengui en consideració el fet de *transcendir*.

Arribats a tal punt, hom creu trobar una certa dificultat conceptual en Hosoya⁸. En efecte, per una banda es pregunta com és que l'home es planteja, abans que res, la seva relació humana amb el món quan, alhora, se'n sent aliè i el percep com a enigmàtic; per una altra banda, assumeix la transcendència humana com una mera manifestació de la saviesa de la naturalesa humana. Així mateix, pensa Hosoya, segueix essent un home, encara que fluctuï entre ambdues possibilitats i li sembla evident que les dues són clarament incompatibles. Per això es pregunta Hosoya si es tracta d'una transcendència o de dues. I si l'home pot transcendir el món o bé el món pot ultrapassar la pròpia transcendència humana. És a dir, un enigma sobre un altre enigma.

Hosoya no pot comprendre, doncs, que la pròpia alienació de la natura sigui un enigma, que amb la segona transcendència s'aconsegueixi, de la mateixa natura, un alliberament de l'enigma, i que tot plegat s'acabi amb una situació ambigua. Tot plegat separa intel·lectualment, i de quina manera, les posicions de Hosoya i Löwith.

Segons la nostra opinió, el pensament de Löwith no s'avé amb el de Hosoya perquè ambdós representen universos molt diferents. El discurs de Hosoya sobre la transcendència acusa un pòsit oriental molt clar. I el discurs de Löwith respecte a la natura és d'encuny netament occidental. La ressenya de Hosoya és, amb tot, força interessant per comprendre Löwith des de la perspectiva oriental.

5. HELMUTH PLESSNER. Filòsof especialista en l'antropologia filosòfica, la sociologia cultural i l'estètica, va encapçalar amb un amable pròleg l'obra dedicada a commemorar el setantè aniversari de Karl Löwith⁹. Tot i reconeixent que les línies definitòries de llurs vides eren prou diferents, coincidien, en canvi, en l'emigració forçada que els foragità d'Alemanya amb el triomf del nacionalsocialisme. Plessner assenyala que el separen de Löwith tant les pautes inicials com els àmbits en què es realitzen els seus respectius treballs filosòfics. En efecte, Plessner no oblidava que Löwith havia escrit diverses obres relatives a la separació del pensament de la salvació cristiana en la consciència postcristiana.

8. L'anàlisi de Hosoya és profunda i valuosa. La dificultat que esmentem és molt comprensible perquè l'exposició de Löwith sembla, de vegades, quelcom ambigu o poc clar. El seu estil repetitiu, no sempre ordenat temàticament no facilita una anàlisi assequible dels conceptes filosòfics que expressa.

9. Helmuth PLESSNER, «Geleitwort, Natur und Geschichte», *Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, op. cit.

Però al pròleg Plessner reconeix també la vàlua del treball realitzat per Heidegger, mestre de Löwith. És evident que Plessner no amaga la seva devoció per Heidegger, encara que això ho va escriure en un temps en què aquell i Löwith no trigarien a normalitzar, en certa mesura, llurs relacions personals. Això no obsta perquè Plessner reconegui a Löwith la confecció d'una valuosa història de la filosofia del segle XIX, en especial respecte a l'esquerra hegeliana i una genealogia de la historicitat a nivell europeu.

Segons la seva opinió, el pensament de Löwith reflecteix les posicions extremes de Marx, Feuerbach, Burckhardt, Nietzsche i Heidegger, amb l'aplicació del principi heideggerià de la *destrucció*¹⁰, assenyalant una dilatada història del pensament, bastit amb records repetits o retrobats, una peculiar manera de tractar-los i, fins i tot, considerat com una mera esclerosi de fets obtinguts per a la recerca. Per tot plegat Plessner insisteix en la paternitat espiritual de Heidegger quan recorda la dita nietzscheana de «malament se li retorna el favor al mestre, si sempre es roman com a alumne».

Per tant, Plessner situa Heidegger i Löwith en una correlació que defineix el gran influx que el primer va exercir sobre el segon. Mentre Heidegger afirmava que encara no havia reflexionat prou sobre la *mort de Déu* anunciada per Nietzsche, amb la qual s'iniciava un punt de retorn del problema de l'ateisme, Löwith, segons Plessner, va tenir el coratge d'assumir una conseqüència derivada de Heidegger i consumir un gir copernicà que afectava a ambdós. El rescat de la *natura naturans* en el seu pensament li va permetre confegir una teologia críptica que abastava des de Fichte fins a Heidegger, la qual acabava definint l'home com un fenomen del món i, *al mateix temps*, un existent *estar-en-el-món*, proposta que es podia interpretar sense oposició dels hegelians, dels marxistes i dels heideggerians.

Plessner reconeix que el separa de Löwith una perspectiva diferent respecte als problemes antropològics. Si, per al primer, la influència del gran mestre Heidegger i l'experiència vital d'haver recorregut països de l'est i de l'oest del món, l'havien dotat amb una determinada *Weltanschauung*, la del segon es fonamentava en la constant tensió entre un idealisme transcendent i la pròpia experiència biològica. Però, acte seguit, afirmava que ambdues perspectives, si bé diferents, acabaven promovent les mateixes preguntes que podien ser contestades en un futur pel món filosòfic.

Plessner, segons la nostra opinió, s'afegeix al grup dels que reconeixen en l'obra de Löwith un notable segell heideggerià. De tota manera, se situa amb una certa circumspecció respecte a Löwith i no esmenta molts altres aspectes de la seva obra que tenen un segell propi, un abast molt més ampli i, sobretot, no fan tan diàfana ombra del seu antic mestre.

10. L'anàlítica del Dasein, fonamental i antropològica, tenia com a objectiu la «destrucció» i «recapitulació» de la història de l'antropologia occidental, prenent com a fil conductor el problema del temps.

6. JÜRGEN HABERMAS. Filòsof i sociòleg nascut l'any 1929 a Düsseldorf, és considerat com un excel·lent pensador de la moderna Escola de Frankfurt proper a la filosofia de Hegel i Marx. El seu pensament es perfila com una crítica al científisme i al positivisme, és a dir, una posició que intenta reduir tot tipus de coneixement al món de les ciències empíriques i al domini de la tècnica, fidel al temps que vivim. La seva interpretació social i històrica del món contemporani té el segell d'una vocació transformadora de la societat amb una reflexió crítica, emparat per les disciplines científiques, socials i humanes vinculades al món contemporani, però arrelades a l'idealisme alemany. En aquell sentit es proposa una reconstrucció crítica de la història de la humanitat. La seva reflexió filosòfica es fonamenta en interpretacions socioculturals de les comunitats que integren una acció comunicativa, és a dir, un llenguatge aplicat com a instrument cognoscitiu que pugui expressar tot allò que l'ésser humà realitza quan es proposa una acció concreta. Estem, doncs, davant d'un filòsof que analitza la personalitat de Löwith des d'una ètica discursiva. Precisament, fou recomanat pel mateix per a desenvolupar la comesa de professor extraordinari a la Universitat de Heidelberg. Present a la coneguda «Discussió dels historiadors», que cercava el sentit de la recent història alemanya, va desembocar en una teoria de la societat fonamentada en el concepte de comunicació i manifestant uns criteris respecte a l'obra de Löwith que recollim a continuació¹¹.

En efecte, la consciència històrica de Löwith, que entenia com una imprescindible connexió entre l'ésser humà i el món, de tal manera que el primer és conscient que existeix històricament per al món com una manera essencial de manifestar la seva humanitat, és interpretada per Habermas amb altres paràmetres, definint el pensament de Löwith com a *replegament estoic enfront de la consciència històrica*. Cal tenir en compte dit concepte que defineix una primera perspectiva de Habermas perquè, a diferència de Löwith, aquell entén l'emancipació de l'home a través d'un procés dialèctic.

Sorpren al lector l'opinió de Habermas respecte a les obres més conegudes de Löwith (*De Hegel a Nietzsche, Història del món i Salvació*) que era que no havien aconseguit el benefici que hom n'esperava perquè havien donat peu a dos malentesos. El primer, que la veritable intenció de Löwith en expressar la ruptura revolucionària que s'operà el segle XIX entre Hegel i Nietzsche, no era cap altra que justificar-la històricament, fins i tot fent la sensació que era un mer hegelià del segle XX. El segon malentès segons Habermas fou atribuir-li el propòsit únic de reconduir la filosofia de la història que exposava amb una seqüència retrospectiva en què eren presents els antecedents teològics, per dur a terme una crítica de la secula-

11. Jürgen HABERMAS, *Perfiles filosófico políticos*, Madrid: Taurus, 2000.

rització de la fe judeocristiana i anar a raure vers un posicionament kierkegaardia.

Habermas no comparteix els malentesos perquè entén que els plantejaments de Löwith eren prou inequívocs en ambdues obres. Si més no, esmenta que ja els anys 30 del passat segle, els seus treballs relatius a Nietzsche i Burckhardt ja deixaven prou clars els rigorosos posicionaments filosòfics de Löwith, que no tenien res a veure amb aquells malentesos. Però, en canvi, considera que Löwith relaciona Nietzsche i Burckhardt, el darrer com asserenador de la rauxa nietzscheana de la seva joventut, i conforma amb ells una espècie de plataforma giratòria que permet el retorn a l'antiguitat des de la Modernitat actual. La intenció de Löwith semblava, doncs, una interpretació de la doctrina nietzscheana de l'etern retorn, de tal manera que la visió cosmològica grega s'actualitzés a la Modernitat. Però això Nietzsche ho contemplava en clau dialèctica i besllumant una filosofia de futur, no pas actual.

Arribat a tal punt, Habermas contempla Löwith ubicat entre una posició nietzscheana que s'expressava en l'anticrist, si bé no deslligat del tot de l'experiència cristiana, i un Burckhardt burgès, assenyat i resignat. Amb dites premisses allò que presenta Habermas és la fusió de dos plantejaments antagònics en la seva finalitat, comesa que Löwith intenta realitzar, abocant la veritat que impregnava gran part de la metafísica nietzscheana en el seriós capteniment de Burckhardt, per a definir una consciència històrica conformada per ambdues aportacions que se situa inequívocament en una clara aposta pel retorn a l'antiguitat.

Així doncs, les dues grans obres de Löwith són, segons Habermas, un mer reflex del diàleg entre Nietzsche i Burckhardt. Però les dues obres esmentades abans mereixien reflectir més fidelment per als estudiosos uns objectius fonamentals, i no permetre cap malentès respecte al pensament de l'autor. Aquells objectius eren, en primer lloc, ubicar la filosofia de la història presentada per Löwith ja abans dels pressupostos teològics que conformen la tradició judeocristiana i, en segon lloc, que l'anàlisi realitzada a la crítica posthegeliana, en especial l'ordre d'allò real tal com és conegut i comprès per l'home, introduís també una consciència històrica «com a tal», és a dir, una consciència històrica immersa durant segles en una teologia, però que sols assoleix cotes de poder el segle XIX en clau atea.

Però, a més a més, afegeix Habermas, Löwith encara reforça més el contingut esclaridor dels seus pensaments exposats en aquelles obres en quatre assaigs que insisteixen en els veritables pressupòsits de Löwith, amb els quals manifesta la clara incompatibilitat entre la pròpia investigació filosòfica i la fe cristiana¹². Alhora, insisteix en la mateixa línia en

12. Karl LÖWITH, *Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie*, Stuttgart 1985.

diversos articles¹³ que es refereixen a l'existència històrica i que Habermas defineix més aviat com a consciència històrica.

És per aquella raó que Habermas entén la posició de Löwith com un replegament estoic enfront de la consciència històrica, perquè lamenta la pèrdua de la visió del cosmos de l'antigor, punt significatiu a la ressenya de Habermas, car assenyala que Löwith «pretén retornar la seva originària autoritat a la visió que els grecs tenien del cosmos com si fos un tot etern, sense principi ni fi, és a dir, l'experiència de la *physis*, com el que és per si mateix la unitat i el tot»¹⁴.

Segons Habermas, Löwith mantenia aquella posició perquè temia que la consciència històrica es limités a una simple consciència d'allò actual, és a dir, que només comptés allò que succeeix en la immediatesa i es distorsionés un cosmos garant de l'ordre vital que ens manté, i que l'home modern s'accontentés cofoi amb un «món per a nosaltres», oblidant el lloc específic que ocupa al cosmos.

Per això Löwith vol trobar un camí de retorn a l'antiguitat, la concepció del món de la qual se situava per damunt de la història i sense els límits d'una consciència historiada. Habermas comprèn, doncs, que Löwith realitzi una anàlisi històrica de la gènesi de la consciència moderna, la qual veu com a clar exponent de la decadència del pensament cosmològic. I ho fa amb l'ajuda de Nietzsche i Burckhardt, intentant reconstruir conjuntament un món que ha de superar l'impacte del cristianisme.

La crítica de Habermas qualifica el recorregut històric que presenta la filosofia de Löwith com una: «audaç trama històrica que es va formant per si mateixa, a partir de subtils i suggerents interpretacions particulars»¹⁵. En efecte, Löwith comença per Anaxàgoras, Aristòtil i d'altres filòsofs fins arribar a Heidegger, cosa que comporta definir una història de decadència que neix amb el sacrifici de l'originària bellesa visible del cosmos, per atendre un emergent Logos diví, amb el qual els pressupostos cristians alterarien l'antic món grec per esdevenir un mer món humà. Per això, Habermas esmenta que serà Hegel qui elevarà la història a la categoria de filosofia i que el posterior antihegelianisme de Marx i Kierkegaard tancarà les portes a aquella innovació, perquè ja no restaran filòsofs que s'ocupin del cosmos.

No cal dir que la denúncia del progressiu deteriorament del món natural no és compartida per Habermas qui, més aviat, entén el contrari, és a dir, que el món modern esdevé encara més fort com a resultat d'una vigorosa gènesi moderna. No debades la pròpia filosofia de Habermas és procliu al món de les ciències empíriques i al progressiu domini de la tècnica. No és d'estranyar que, amb aquell punt, entri novament en con-

13. Karl LÖWITH, *Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960.

14. J. HABERMAS, op. cit.

15. Ibid.

flicte amb Löwith, a qui atribueix la comprensió filosòfica de l'esmentat deteriorament i la pretensió d'haver comprès racionalment la història. És reveladora la citació de Löwith en relació amb la qüestió: «El pressupost de tot pensament històric, consistent en saber que les qüestions filosòfiques de contingut només poden ser tractades històricament, prové d'una forma de pensar que va aparèixer tan sols fa cent cinquanta anys i que, per tant, pot tornar a morir...»¹⁶. És a dir, atès que el pensament històric ha sorgit històricament, pot tornar a desaparèixer. I això ho contempla Habermas com un argument originàriament marxista assumit per Löwith, qui posava radicalment en dubte totes aquelles doctrines basades en presumptes constants. La recerca d'un principi que no estigués subjecte a la desaparició en el temps implicaria, segons Habermas, que no s'integrés en la continuïtat de l'evolució històrica. Sols així es podria entendre una *physis* sense principi ni fi d'acord amb la filosofia grega.

Habermas contempla, d'altra banda, les divergències entre Löwith i Heidegger respecte a la comuna censura de la decadència, que el darrer atribueix a l'oblit de l'ésser. Però, a més a més, si el primer manté la unitat grecoromana del pensament cosmològic fins a Plini, el segon ressalta l'excel·lència ontològica dels presocràtics. Si el primer atribueix una distorsió metafísica en la unitat d'una fe secularitzada amb la pròpia fe cristiana, el segon es decanta pel vessant escatològic. I encara hi podríem afegir les seves diferències respecte a Nietzsche, per bé que ambdós van ser objecte de la seva influència el primer terç del segle XX. I és que tant Löwith com Heidegger no convencen Habermas, sobretot Löwith, atès el caràcter essencialment històric d'una mediació dialèctica de la natura amb el món humà. És clar que el pòsit filosòfic de Habermas no va per aquell camí.

Letern retorn nietzscheà inquieta Habermas i es permet recomanar a Löwith una prudent desconfiança addicional, més enllà de la «visió natural» de Nietzsche, prou mediatitzada dialècticament per ell per l'impacte històric que comporta la seva voluntat de ser. És a dir, ve a expressar, en certa mesura, la incongruència de Löwith en presentar una mediació cosmològica fonamentada, en part, per la influència nietzscheana.

En tal sentit, Löwith exposaria una perspectiva ingènua del món com a *physis*, o sia la visió grega de la natura, en la qual la natura fa sorgir primer un esplendorós ésser vivent, per a declinar i acabar després la seva existència com a final inevitable. Doncs bé, Habermas troba el concepte del cosmos clarament trivial i d'expressió tautològica, ja que no fa més que recolzar-se en aquell per elaborar la formulació d'altres conceptes¹⁷.

16. Karl LÖWITH, *Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, op. cit.

17. Fins i tot Habermas no dubta en comparar-lo amb Nicolai HARTMANN (1882-1950) qui, a la seva obra *Aesthetik* (1953), intenta esbossar una ontologia de les diverses esferes de l'ésser, com a possible ésser ideal, real, espiritual, etc.

Habermas veu en Löwith una dimensió molt afí al Romanticisme alemany pel que fa a la intuïció filosòfica de la natura, en el sentit que la *physis* grega es transforma subtilment en la *Naturgestalt* del nou humanisme alemany. Però aquella visió de l'home integrat a la natura com a *excrescència* de la mateixa, no s'avé amb la irrupció destructora de les forces naturals i posa en dubte el concepte total de la natura que pot desbordar l'home en les seves grans manifestacions de força imparable. Habermas retreu que els coneixements biològics de Löwith són presents en la seva concepció del món, i que aquells sols es poden entendre des d'una fe estoica en la natura.

És en tal punt que Habermas analitza la integració de l'home en la natura, car reconeix en Löwith els esforços que ha fet l'antropologia filosòfica per a definir el lloc *especial* de l'home en aquella. En efecte, l'home que camina dret, que és actiu, social, que parla o calla segons els casos, que planteja preguntes i expressa respostes, no es pot confondre, en cap cas, amb un animal o una planta. Però Löwith és conscient que no pot ultrapassar el cercle de la natura, encara que sigui capaç d'autorealitzar-se i, fins i tot, de suïcidar-se¹⁸.

Cal veure, doncs, reflectint l'opinió de Habermas, què comporta l'elevació de la natura a la totalitat, la qual trenca la pròpia dimensió de la història, ja que, ni més ni menys, ha de ser l'home qui ha d'eleva la seva pròpia humanitat per mitjà del treball i del llenguatge. I encara que això sigui, precisament, allò que fa Löwith, Habermas entén que ho realitza a través d'una transfiguració humanista de la natura.

Prosegueix l'enfrontament amb Löwith quan afirma: «De la mateixa manera que no hi ha una naturalesa moderna sinó una ciència moderna de la natura, [...] no hi ha tampoc una naturalesa moderna de l'home, encara que sí hi hagi unes antropologies antiquades i unes antropologies a l'altura de l'època»¹⁹. El rebuig de Habermas s'expressa en preguntar-se si la comprensió que té l'home de si mateix no pertany essencialment a allò que l'home és perquè, ben mirat, afegeix Habermas, la natura de l'home ha estat marcada per les configuracions històriques, la vida del treball, la del manar i de l'obeir, la vida en comú i diversos factors més.

Això explicaria que aquelles formes de vida eficaces durant mil·lennis s'han transformat radicalment per uns condicionaments totalment nous i desafiadors. La crítica de Habermas a Löwith puja de to quan es refereix a la citació següent: «També la diferència entre cultura i barbàrie posa al descobert, sota diferents condicions, una mateixa naturalesa de l'home

18. Löwith ho deixa clar amb el seu pensament recollit en l'obra *Zur Kritik der geschichtlichen, etc.*, op. cit.: «El fet de transcendir que distingeix l'home i el seu llenguatge respecte a l'animal sols es pot encabir en el cercle no ultrapassable de la natura. El transcendir només seria possible, doncs, dins la natura».

19. J. HABERMAS, op. cit.

que, al principi de la història, no era menys home del que serà al final»²⁰.

Habermas advoca pel convenciment que la natura de l'home s'ha pogut superar a temps gràcies a una societat industrialment desenvolupada, i que les transformacions que s'operen en l'home poden aconseguir que hagi millorat la seva natura original, convenciment directament oposat al de l'anterior citació de Löwith.

Habermas posa en dubte la crítica de Löwith a *Ésser i Temps* de Heidegger com a expressió d'un decidit rebuig de l'eternitat que Habermas atribueix a l'oblit de Löwith que el seu antic mestre tracta l'ésser des de la perspectiva del temps i que, per tant, no omet pas l'ontologia sinó que es refereix a una mera estructura d'historicitat, cosa que pot ser, en efecte, susceptible de crítica per part de Löwith però, en cap cas, Habermas entén que pugui explicar la decadència de la historització i de la pragmatització de la consciència, perquè ja s'havia produït amb la ruptura revolucionària del segle XIX, decadència, per cert, força ben descrita per Löwith²¹.

Habermas analitza, doncs, el context des del qual Löwith critica la historització i pragmatització de la consciència històrica que hem esmentat abans. I aquell context presenta dues perspectives ben definides: d'una banda, la fe cristiana en la creació i, de l'altra, l'evolució del concepte de l'existència des de Pascal a Sartre, passant per Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger i d'altres pensadors.

Però les dues premisses desemboquen en un carreró sense sortida, perquè si hom ja no concep el món com a cosmos grec sinó com una creació del no-res i condemnada a desaparèixer, l'existència de tot depèn només de la fe en què aquell es realitzi fàcticament. Però què passa si manca la fe? Ens trobem, de nou, en un atzucac.

El fet és que Habermas no acaba d'entendre el retorn a l'antiguitat de Löwith, que qualifica de regressió angoixant i com a culpabilització de la Modernitat, i pensa que aquella regressió s'expressaria pel rebuig d'un segle XIX sense mesura i en un distanciament heretat de Burckhardt, que donaria com a resultat l'home antiviolenent del segle XX. Tampoc comprèn Habermas que l'angoixant històric de Löwith, en contínua emigració forçat per les circumstàncies, hagués pogut fruitar en un pensament filosòfic madur. Fins i tot suggereix que el seu allunyament de la política, ja des de l'època juvenil a Munic, havia afavorit el seu desenvolupament filosòfic. La contínua emigració de Löwith feia pensar a Habermas que «no podia percebre ja el desafiament de les situacions ni admetre'l com a tal»²².

Arribem al nucli essencial de la crítica habermasiana. En efecte, Löwith no podia tractar el món actual en clau filosòfica, com era possible de fer amb els grecs de l'antigor. És a dir, la contemplació dels grecs no implica-

20. K. LÖWITH, *Zur Kritik der geschichtlichen etc.*, ed. cit.

21. K. LÖWITH, *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart 1962.

22. J. HABERMAS, op. cit.

va una acció immediata. I així afirmava: «avui dia, l'acció està mediatitzada fins a allò més quotidià, per una tècnica que s'ha convertit en poder pràctic i que ha estat introduïda científicament»²³. Aquell *poder pràctic* obliga ara la consciència filosòfica a convertir-se en una reflexió crítica de l'època actual.

No és d'estranyar, doncs, la crítica de Habermas a Löwith en el sentit que el darrer ignorava les ciències orientades envers la tècnica i les seves conseqüències pràctiques. Si més no, es limitava a situar els pressupostos filosòfics de l'autocomprensió de la ciència en una mera historització i pragmatització de la comprensió natural del món. Per salvar la seva filosofia, pensa Habermas, Löwith hauria d'haver invertit la relació entre la filosofia i la ciència, que ha esdevingut un factor decisiu de dinàmica social, i ubicat la consciència filosòfica en la pràctica per reeixir en una reflexió crítica sobre l'època.

Així doncs, Jürgen Habermas i Karl Löwith tenen unes visions del món molt diferents. Habermas era un significat sociòleg i filòsof de l'Escola de Frankfurt, amb una forta influència de Hegel i Marx. En canvi, Löwith es manté crític respecte a aquells plantejaments, cosa que vol dir que el concepte d'home i d'experiència humana per Löwith són totalment diferents als de Habermas, que entén la realitat social mitjançant l'emancipació de l'home amb el recurs dialèctic. La comprensió de l'home de Löwith, tan arrelada en Burckhardt, no es pot avenir mai amb la de Habermas. És més, l'actitud de Habermas en ocasions resulta certament prepotent i sarcàstica respecte a Löwith, i profundament orientada a les excel·lències de la tècnica, quan el que vol salvar Löwith és precisament l'home. Això explica la crítica de Habermas envers Löwith.

7. ALBERTO CARACCILO²⁴. L'autor va confegir una monografia dedicada a Löwith que es va presentar en quatre capítols que no responen a cap índex temàtic concret i, per tant, que no s'hi poden localitzar els temes que tracta. Val a dir que és una excel·lent exposició de la tasca intel·lectual de Löwith i hi intervenen molts dels filòsofs que es van relacionar amb ell, amb la qual cosa esdevé, sens dubte, una excel·lent tasca d'erudició per explicar l'abast filosòfic de Löwith. Ens permetem comentar els paràgrafs més significatius que s'emmarquen en els quatre capítols.

Caracciolo assenyalava al primer capítol que la contribució fonamental de Löwith és identificar la ubicació històrica del món del possible filosofar contemporani. Però aquella comesa la realitza Löwith com a *Destructió*, si bé amb un caràcter més negatiu i desil·lusionat que el propi

23. J. HABERMAS, op. cit.

24. A. CARACCILO, *Karl Löwith*, Nàpols 1974. (Professor de filosofia teòrica a la Facultat de Lettere dell'Università di Genova que va elaborar una ressenya de Löwith per encàrrec del Consiglio Generale della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli, com a darrer homenatge al filòsof).

Heidegger. Fins i tot Caracciolo arriba a afirmar que Löwith se sentia atret pels *radicals* de la història, amb la qual cosa el radicalisme és també present en la tasca de destrucció que elabora en la seva anàlisi filosòfica.

Löwith reconeix a la seva obra el mestratge d'un Husserl excessivament sobri (*Nüchtheit*) i de Max Weber, de qui Caracciolo hi reconeix una influència tan profunda com la de Heidegger. Caracciolo fa notar també que Löwith, per naturalesa escèptic, senyalava com el dubte (*Zweifel*) anava creixent fins a la desesperació (*Verzweiflung*) fins arribar a una fe, característica no llunyana de Löwith i que és present en les seves obres.

Caracciolo dedica una encomiable referència a la tesi d'habilitació de Löwith com a treball filosòfic d'una gran importància en el pla històric i teòric, ocupant un lloc destacat en la filosofia de l'encontre. Finalment, dedica gran part del primer capítol a relatar els punts conflictius entre Löwith i Heidegger, acabant amb Max Weber presentat com un antiheideggerià. No debades pensava en el fonament de la ciència com a ateisme científic i en l'ateisme com a únic mode honest de pensar.

Al segon capítol, Caracciolo exposa les relacions entre les obres löwithianes *De Hegel a Nietzsche* i *Història del món i Salvació*, la primera elaborada amb una acurada voluntat de *Destrucció*, cosa que origina comentaris comparatius entre Kierkegaard i Nietzsche, el primer com a intèrpret de l'existència i el segon com a intèrpret de la vida, essent el nihilisme el punt d'intersecció d'ambdós.

També és curiosa la interpretació de Caracciolo respecte a la relació entre Karl Marx i Max Weber, que diferien substancialment respecte a les seves propostes d'índole social. Cal fer esment a la interpretació interessant que expressa Löwith respecte a Goethe i Hegel a l'obra *De Hegel a Nietzsche*²⁵. El primer presenta unes mediacions en el camp de la intuïció de la natura i el segon, en l'esperit de la història.

Acaba el segon capítol amb unes dades comparatives entre Kierkegaard i Hegel que, de fet, ressegueixen l'obra de Löwith suara esmentada. En efecte, Kierkegaard va separar allò que Hegel havia unit, com ara l'antiguitat i el Cristianisme, Déu i el món, interioritat i exterioritat, essència i existència.

Al tercer capítol, Caracciolo assenyala com n'és, de significatiu, que Löwith acabés l'obra *Von Hegel zu Nietzsche* presentant Overbeck, un analista del Cristianisme decadent de l'època²⁶, i presenta, acte seguit, un comentari de l'obra *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, per acabar establint un paral·lelisme entre Orosi, deixeble d'Agustí d'Hipona, amb

25. Karl LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche (Goethe und Hegel)*, Stuttgart 1988.

26. Karl LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, «Overbecks historische Analyse des ursprünglichen und vergehenden Christentums», op.cit.

l'historiador modern Burckhardt, paral·lelisme que en destaca les respectives diferències.

I, al darrer capítol, Caracciolo comenta la idea de la natura que expressava Löwith a les seves obres, totes elles amarades d'un clar escepticisme. Encara que Löwith no era creient, Caracciolo esmenta l'influx que hi va exercir el teòleg Karl Barth, tema que es podria aprofundir molt. Fou pels volts de 1918, quan Löwith s'acabava de llicenciar de l'exèrcit i reiniciava els seus estudis, que aparegué l'obra de Barth *Römerbrief*, com reconeix el propi Löwith²⁷. L'obra de Caracciolo és d'una gran riquesa expositiva i adequada per ubicar Löwith en el món filosòfic.

8. HANS GEORG GADAMER. Antic company d'estudis de Karl Löwith, la seva ressenya respecta sempre aquella relació viscuda a Marburg i posteriorment a Heidelberg²⁸. Deixeble de Heidegger com Löwith, es va decantar per l'exploració hermenèutica de l'ésser històric, estretament vinculada a la tradició del llenguatge, separant-se de la investigació heideggeriana del sentit de l'ésser. L'hermenèutica filosòfica desenvolupada per Gadamer fa ressaltar *l'esdevenir* de la realitat i el mètode que exigeix. En aquell sentit, es fonamenta en l'hermenèutica per assolir un cercle clarificador i no pas derivat d'una estructura lingüística o lògica. Això fa que Gadamer mostri certa afinitat amb la tradició, l'autoritat i el prejudici, que els seus crítics han definit com a tradicionalista. La realitat és que Gadamer insistia en mostrar la realitat històrica de l'ésser humà, fonamentada en els prejudicis, més que no pas en els judicis del mateix.

D'aquella manera, l'esdevenir hermenèutic tenia lloc al bell mig d'opinions oposades que l'home havia de resoldre per a reeixir com a ésser. Concretament, l'expressió lingüística manifestava una clara dimensió ontològica, de tal manera que el diàleg reflectia el propi ésser de l'home, encara que hom hi remarqui la influència heideggeriana d'una existència humana finita. A la seva ressenya respecte a Löwith, expressa la universalitat des del punt de vista hermenèutic, que admet també la diversitat històrica però no pas l'historicisme. Enemic d'un racionalisme abstracte i d'un relativisme conscientment concret, la versió de Gadamer s'avé amb l'amistat que va mantenir tota la vida amb Löwith.

Gadamer, prou procliu a Heidegger, retreu a Löwith que no prengué en consideració les objeccions heideggerianes al plantejament filosòfic nietzscheà, atribuint a la reflexió de Löwith respecte a la natura certa identificació amb el vitalisme de la natura expressat per Nietzsche. Gadamer no té present que el pensament de Löwith contempla una *physis* clàssica i, conseqüentment, assenyala el marc natural de l'ésser humà, a partir

27. K. LÖWITH, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid: Visor, 1992.

28. H. G. GADAMER, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona: Herder, 1996.

del qual es produeix la dinàmica d'identificació del quefer humà. Res més lluny que vincular-se a la formació ideal de la natura, la qual no es dissol en la idea absoluta hegeliana, ni en el propi ideal nietzscheà.

Les diferències es mantienien encara el 1953, quan Löwith va retornar dels Estats Units per a ocupar la càtedra de filosofia de Heidelberg com a col·lega de Gadamer, el qual reconeix que Löwith no havia pas canviat, que seguia essent un home singular i, a més a més, molt madur i conegut arreu per les seves obres. Però no és d'estranyar que Gadamer lamentés l'obra crítica de Löwith respecte a Heidegger, quan aquest recuperava la fama al món filosòfic de la postguerra, malgrat la condemna oficial. En efecte, Löwith va manifestar-se molt críticament contra Heidegger amb la seva obra *Heidegger pensador en un temps indigent*²⁹, si bé, més endavant, es va asserenar molt.

Respecte a Heidegger, doncs, divergien les posicions entre Gadamer i Löwith. En efecte, malgrat l'actitud del darrer, Gadamer no compartia les seves crítiques relatives a l'ésser, que no veia com un ésser de l'ens, com afirmava Heidegger, i que Löwith les qualificava com a meres mitologies o pseudopoesies. Ben al contrari, Gadamer els atorgava la qualitat d'un respectable pensament filosòfic, si bé admetia que llur traducció als termes d'altres llenguatges forans podia resultar dificultosa de comprendre, al menys de moment. Però, amb tot, Gadamer reconeixia que les ferides del 1933 eren difícils de guarir en el món filosòfic. No obstant això, Heidegger va ingressar a l'Acadèmia de Ciències de Heidelberg amb l'ajut i la influència de Gadamer, circumstància que Löwith va respectar dignament i amb independència.

Gadamer recorda significativament la primera obra universitària de Löwith *L'individu en el paper del proïsme*³⁰, que contemplava l'home com un individu encarat als conceptes universals del pensament filosòfic i, així mateix, a les pròpies comeses socials que desenvolupa el subjecte. O, millor dit, el que significa el *tu*, singular i aïllat, per a l'ésser home.

Segons Gadamer, no s'atura aquí la crítica de Löwith a l'idealisme. De mica en mica, aquell va prosseguir el camí emprès tot situant la presa de consciència social de l'individu en relació amb els condicionaments personals i intersubjectius que ha de resoldre. Així es comprèn que el tractament de Löwith respecte a Karl Marx i Max Weber fes discórrer aparellats l'individu amb la qüestió social. I això ho va fer subtilment, exposant dues perspectives oposades: una des del punt de vista de Marx i, l'altra, des del de Max Weber. I encara va anar més enllà contraposant Marx i Kierkegaard a Burckhardt i Nietzsche, i també a Goethe i Hegel, cosa que permeté a Löwith superar-se molt en la fonamentació del coneixement,

29. K. LÖWITH, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Stuttgart 1984.

30. K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Stuttgart 1984.

perquè la seva intel·ligent aplicació de la perspectiva s'acostava molt a l'ésser veritable. I aquella perspectiva inicialment entesa com a mostra d'un ésser veritable es va convertir, més endavant, en el resultat d'un *conjunt de perspectives*. Així ho interpreta Gadamer al paràgraf següent: «Justament no era pas com Löwith va creure en un primer moment, que la perspectiva de la nostra existència no fes possible la comprensió del veritable ésser de l'individu amb abstracció de les seves relacions amb els altres. Ben al contrari, l'individu és el *tot de les perspectives*. No podem abandonar el tema del perspectivisme, disciplina amb què Gadamer jutja l'obra de Löwith, sense reiterar que Löwith l'aplica amb una finalitat concreta, com és la de definir, en paraules gadamerianes, «els fils que componen l'ordit de l'ésser»³¹. I, segons Gadamer, allò que fa Löwith amb el mètode perspectivista, que aplica en confegir la història de l'esperit, és aconseguir certa consolidació d'uns determinats punts de partida i de les respectives posicions que se'n deriven, amb què intenta avaluar el pes de la veritat. Així, la contraposició d'un Kierkegaard amb un Nietzsche, o d'un Karl Marx amb un Max Weber, manifesta certa relativitat si no s'interpreta amb una perspectiva intel·ligent. I quan fa les comparacions, de J. Burckhardt amb F. Nietzsche, o bé la de Goethe respecte a Hegel, Löwith veu clara una veritat humana superior en els primers de cada parella.

Gadamer creu veure una conseqüència clara de dita perspectiva quan constata, en certa mesura, la validació de la veritat que fa Löwith presentant Nietzsche com a testimoni d'un decidit antihistoricisme, fet que admira Gadamer perquè contempla com l'evolució de Löwith sembla emparar-se en Nietzsche per a demostrar que la radicalització del pensament ètic deixa al descobert els límits de l'historicisme.

Gadamer es pregunta també quins són els criteris que fa servir Löwith per donar preferència a unes perspectives sobre d'altres, i arriba a la conclusió que Löwith és, fonamentalment, un escèptic i es nodreix de l'escepticisme grec i dels seus testimonis. Ara bé, l'especificitat de Löwith és que es tracta d'un escepticisme *contra l'escola*, que s'exercita en un sentit força concret³².

No ens ha de sorprendre la perspectiva que expressa Gadamer, atesa la convivència juvenil d'ambdós a la universitat. *L'escola* que esmenta es refereix a la ciència acadèmica que impartia la formació filosòfica escolar, referència que se situa a la Universitat de Friburg durant l'any 1920, on Löwith ja es definia de manera crítica respecte a l'escola, a la filosofia acadèmica i a l'ensenyament del fenomenòleg Husserl, tot fent costat a un Heidegger considerat revolucionari en aquells moments. La posició löwithiana dóna lloc a tres tipus diferenciats d'escepticisme que Gadamer presenta acuradament. En primer lloc, si bé des d'un principi el concepte

31. H. G. GADAMER, op. cit.

32. Ibid.

d'allò existencial estava marcat per la influència de Heidegger, la vivència de l'elaboració d'*Èsser i temps*³³, va anar trobant en Löwith un contradictor radical, fruit d'un escepticisme que cada dia guanyava més terreny en les seves reflexions, cosa que, com és obvi, va generar tensions que, més tard, es reflectiren a les seves obres. Una altra expressió d'escepticisme de Löwith fou la seva declarada malfiança respecte a tota mostra de dogmatisme, sobretot les que destil·laven la teologia filosòfica i la filosofia especulativa de la història. No cal dir que els conceptes relatius a la història de la salvació apuntaven a un dels punts essencials de la teologia protestant. I, finalment, respecte a la mera història, trobava també en Löwith una altra actitud força escèptica fonamentada en el pòsit de la seva formació filosòfica, com ara en la insatisfacció de Goethe respecte a la història, en el rebuig de Burckhardt quan la relacionava amb el poder i, com no, en les pròpies consideracions intempestives nietzscheanes.

Löwith aplicarà l'antiga denominació grega de la natura, la *physis*, per a polemitzar contra una exposició abstracta de la filosofia i contra l'emergent esperit del seu temps amb què la Modernitat aporta un prepotent pensament tècnic, com es reflecteix a la ressenya sobre Löwith elaborada per Habermas.

Gadamer entén, doncs, que Löwith contemplava filosòficament, de forma fonamental, una perspectiva de problemes ubicats en un món unitari. Bona prova d'això són els seus tractats relatius a la crítica de l'existència històrica i també, posteriorment, de la tradició cristiana, així com algunes aportacions a l'Acadèmia de Ciències de Heidelberg.

Però Gadamer reconeix també que l'escepticisme de Löwith actualitzava de bell nou les antigues veritats que defensava la metafísica occidental i, a més a més, honorava la seva vocació de fidelitat escèptica, ja que aconseguia demostrar així tot allò que l'escepticisme no pot vèncer car si s'hi resisteix inflexiblement és, precisament, *perquè es tracta d'una invencible veritat superior*.

La nostra opinió respecte a Gadamer té en compte l'amistat que va servir tota la vida per Löwith, encara que en molts aspectes li resultava totalment desconegut. Però era evident el suport preferent al seu mestre Heidegger i, per això, és crític amb Löwith quan es revolta contra el seu antic mestre comú. A més a més, accentua en excés l'escepticisme de Löwith per assenyalar les seves divergències, la qual cosa no deixa de ser una simplificació evident.

9. ARNO HEINRICH MEYER. L'any 1975 es va presentar, a la Fachbereich Katholische Theologie de la Universitat de Würzburg, l'obra de l'agustiniana A. H. Meyer amb el títol de *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt*

33. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main 1927.

inmitten seiner Geschichte im Werk Karl Löwith's (La qüestió dels homes segons Déu i el món, al bell mig de la seva història, a l'obra de Karl Löwith) editada per l'Agustinus-Verlag de Würzburg el 1977.

L'obra és molt crítica amb Löwith perquè parteix d'una perspectiva totalment teològica, i difícilment es pot jutjar així el pensament d'un filòsof que es mantenia sempre en una posició estrictament separada del camp teològic.

Ja a l'inici del llibre apareix la crítica a Löwith perquè Meyer interpreta que no se centra en la individualitat de l'home com a ésser creat per Déu sinó que apel·la a la cultura dels antics. Per Löwith, la creació de l'home per Déu altera l'antiga filosofia grega, que ho explicava amb una estructura circular de vida, mentre que la Bíblia té una clara estructura lineal. Löwith atribueix la variació al fet que la perspectiva dels antics i la fe bíblica pertanyen a nivells diferents. Si existia una relació Déu-Home, la cosmologia antiga esdevenia una antropoteologia i l'home s'acostava més a Déu que a la natura, cosa que significava que el concepte del Déu bíblic comportava també un concepte antropològic del món. Löwith no ho veia bé perquè significava un abandonament i una confusió respecte a la natura, que Hegel i Marx van convertir en un món merament humà, com és usual en l'historicisme. Així, l'home perdia interès per la natura i pel progrés i, com és obvi, la crítica de Löwith a la religió, entesa així, fou que el cristianisme promovia el desinterès per les coses del món, quan en realitat allò que interessava era salvar l'home cercant la felicitat en el món.

Meyer afegeix en clau teològica que el pecat comès per l'home ha tancat el camí, i només amb la humanització de Déu s'ha aconseguit presentar un missatge de salvació per al mateix. És a dir, una posició radicalment contrària a la de Löwith. Per Meyer és evident que Déu va crear el món per a l'home, contràriament al plantejament löwithià que el món podria existir sense l'home. Meyer afegeix que l'encarnació de Crist avalaria la preponderància de l'home sobre la resta de la creació. Es tracta, doncs, d'un *gir revolucionari*, perquè Crist va aconseguir que l'home no restés integrat en la cosmologia grega sinó que esdevingués part separada. Löwith fa present, però, que la cosmologia antiga segueix present en els intents de secularització del cristianisme. Meyer té clar que el sentit i la finalitat de la història són la salvació dels homes, ja que el sentit de la història ve determinat decisivament per la salvació dels homes i la fe en Crist s'expressa en una escatologia final. I si això era desconegut en l'antiguitat clàssica, l'estudi de la Bíblia va plantejar una altra perspectiva. S'esdevindrà, a partir d'aleshores, un clar enfrontament entre la cosmologia i l'antropologia.

Meyer també es va referir a la història jueva que expressava la grandesa de Déu d'una manera molt diferent a la mitologia grega. Löwith, per contra, afirmava que els jueus coneixien la història política en el sentit que trobaven una ajuda de Déu al bell mig de les seves realitzacions terrenals,

però no era pas una escatologia en sentit estricta, excepte en el cas de Daniel. Löwith, doncs, rebutjaria el plantejament de Meyer perquè si un historiador volia descriure un passat tenint en compte la història de la salvació que està determinada per l'acció divina, que contempla un futur i un acabament, entra en conflicte amb la seva pròpia comesa. Per tant, Löwith troba molt correcta una filosofia jueva de la història. És clar que, respecte a la religió cristiana, suscita un plantejament artificial, perquè si la filosofia de la història és veritablement cristiana no és filosofia, i, si es tracta de filosofia, no es pot considerar com a cristiana.

La posició de Löwith no coincideix gens amb la teologia històrica agustiniana. Els agustinians reconeixen que Agustí d'Hipona no va confegir cap filosofia de la història, sinó que la seva obra *De civitate Dei* resulta una història de la salvació que comença amb la caiguda dels àngels rebels i la caiguda de l'home en pecat, i la humanitat caiguda seria salvada per la vinguda de Crist a la terra, pensament que té molta influència en els historiadors posteriors i en els filòsofs de la història, encara que no acceptessin els pressupòsits cristians. Però Agustí sols s'ocupava, de fet, de la història del món en tant que li permetia fixar la doctrina dogmàtica cristiana. Com afirmava Löwith: «la *Ciutat de Déu* d'Agustí és un exemple de cada concepte encaminat al coneixement de Crist. No és cap filosofia de la història sinó una explicació dogmàtica del cristianisme d'allò que ha succeït en el món»³⁴. Löwith veu clar que un creient no pot ser historiador com a creient; en tot cas seria teologia de la història, no pas filosofia de la història.

Segons la perspectiva de Meyer, l'estudi de la Bíblia representa, respecte als antics, un canvi de rumb en la seva comprensió de la vida ja que d'una estructura circular es passa a una estructura lineal. De la cosmologia es passa a l'antropologia i de la història clàssica a una història de la salvació. En altres paraules, segons la Bíblia la història és l'origen d'un nou principi. L'Antic Testament dóna peu al Nou Testament que anuncia una parusia derivada d'una esperança escatològica. No cal dir que Löwith era radicalment contrari a la dependència que defensa Meyer, en el sentit que la filosofia de la història depenia de la teologia: «Està prou clar que tota la *filosofia de la història* sencera és del tot independent de la teologia, és a dir, a la significació teològica de la història com un esdeveniment de salvació. Així doncs, una filosofia de la història d'aquella mena no seria cap aportació de *saviesa*»³⁵.

La consciència històrica permet també presentar una diferència fonamental entre Meyer i Löwith. El darrer presenta com Descartes inicia un antiaristotelisme en la filosofia d'allò natural, i com Vico estableix, un

34. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1983.

35. A. H. MEYER, *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte in Werk Karl Löwiths*, Würzburg 1975.

segle més tard, la nova ciència de la saviesa. Meyer no critica la perspectiva löwithiana perquè intueix una secularització del pensament cristià i també l'eliminació dels pressupòsits teològics de la saviesa, cosa que significa que l'home cerqui més aviat seguretats en el raciocini que no pas en el testimoni teològic.

Löwith no dubta a presentar àmpliament la filosofia de Hegel, perquè desenvolupava la filosofia de la història del món a partir de la teologia de la història: «El darrer fonament per a la construcció historicofinal de Hegel resideix en la seva valoració absoluta del cristianisme, segons la fe escatològica del qual la fi i la plenitud dels temps van aparèixer en Crist. Atès que Hegel posava l'esperança cristiana de la fi del món en l'esdevenir del món, i allò absolut de la fe cristiana en la raó de la història, entenent el gran darrer esdeveniment de la història del món i de l'esperit com la consumació de l'inici, Hegel no feia res més que ser conseqüent. De fet, la història del *concepte* es tanca amb Hegel en tant que concep la història sencera, recordant-la *fins aquí i des d'aquí*, com una realització plena dels temps»³⁶.

La valoració de Löwith no té res a veure amb la proposta *d'elevació del concepte* que presenta Meyer, resolent així el delicat capítol de *l'elevació hegeliana* de la religió cristiana: «L'elevació de la religió en filosofia de la religió és, alhora, un *refugi* de la religió en la filosofia»³⁷. A les crítiques de Löwith, Meyer hi oposa el convenciment que Hegel era un profund pensador cristià. La qüestió és important: mentre que Hegel pensava salvar la religió mitjançant la seva *elevació* en la filosofia, l'opinió de Löwith era que la religió se n'anava en orris perquè no es podia fonamentar en la fe ja que no es pot explicar amb *conceptes*, motiu pel qual Löwith posava en entredit el sentit de dita *elevació*³⁸.

El cas és que les posicions de Löwith i de Meyer mostren una divergència total. Fins i tot una citació de C. G. Schweitzer que aporta Meyer, encara és més decisiva: «Així la religió no és negada en absolut per la filosofia com interpreta Löwith. La substància de la religió encara se situa més amunt, plenament i completament acreditada»³⁹. Fonamentat en el convenciment que la filosofia hegeliana era una expressió d'un acurat cristianisme, quan Meyer descriu la secularització de la història a través dels hegelians d'esquerra, no fa més que rebutjar frontalment la seva posició i aprofita també per afegir-hi Löwith. És a dir, la descripció que fa Löwith

36. K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, op. cit.

37. A. H. MEYER, *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl Löwiths*, op. cit.

38. Ibid.

39. C. G. SCHWEITZER, «Zur Methode der Hegelinterpretation. Eine Entgegnung auf Karl Löwiths Hegels Aufhebung der christlichen Religio», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Berlín 1963.

dels joves hegelians a la seva obra *De Hegel a Nietzsche* és aprofitada també per Meyer per posar en dubte el mateix Löwith. Les referències de Meyer a Feuerbach, Marx i d'altres són molt semblants a les que exposa Löwith, havent deixat prèviament Hegel en una excel·lent posició. Però Meyer no li perdona que «per Löwith, l'horitzó religiosometafísic del cristianisme hauria de desaparèixer a causa del fonament irracional de la fe i de l'escassa credibilitat d'aquella»⁴⁰.

Meyer descriu també l'historicisme i les seves conseqüències. Resol aquest tema de forma concisa esmentant contínuament Löwith que inclou una referència temporal al concepte de l'ésser heideggerià. No pot evitar la comparació entre el relativisme generat pel cosmos antic i la irrupció del cristianisme. També inclou el *decisionisme* ocasional de Carl Schmitt que compta amb el beneplàcit de Heidegger, posicions que va blasmar críticament Löwith en el seu moment. La història i la historicitat són temes que analitza críticament Meyer perquè el pensament de Löwith estava marcat per un escepticisme empedreït. Així assenyala Meyer que es tracta d'un pensament històric sense sentit, sense cap meta, ni cap norma. A més a més, li atribueix un esperit estoic davant la consciència històrica tot tractant l'home amb una forta influència de Burckhardt. En suma, l'obra löwithiana ha retut un mal servei al cristianisme i ha causat confusió entre llurs lectors. La raó profunda de Meyer és que no entén l'escepticisme filosòfic de Löwith, qui cerca la veritat superior per mitjà de la suspensió del judici: res més oposat a la dogmàtica cristiana. Per això Meyer rebutja del tot la recerca de Löwith: «El resultat de la recerca de la veritat en la història és, per a Löwith, clarament negatiu»⁴¹. És a dir, Löwith entén que pensar en la unitat de la història és expressar la falsa unitat del modern esperit cristià.

Meyer ho torna a plantejar des del punt de vista religiós, afegint que la mancança d'una creença fa que Löwith no vegi ni el sentit ni la meta d'una fe religiosa. Però el cas és que Löwith no podia assumir un plantejament religiós si elaborava filosofia: «La dimensió temporal d'una meta darrera és un futur escatològic i el futur només existeix per a nosaltres en el sentit que esperem quelcom que encara no és present. I això sols se sap des de la perspectiva d'esperança d'un creient»⁴². Per tant, Löwith es limitava a mantenir distàncies respecte als plantejaments clarament creients.

Meyer es basa en Habermas per afirmar que Löwith es replega estoicament respecte a la seva consciència històrica: «No és casualitat que Löwith enllaci amb la *Stoa* i, sobretot, amb el lament estoic per la pèrdua de l'evidència interna que estava sofrint aquella part del cosmos»⁴³. Això ho

40. A. H. MEYER, op. cit.

41. Ibid.

42. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1983.

43. J. HABERMAS, op. cit.,

interpreta Meyer amb una crítica destructiva: «El radical pessimisme de Löwith en contra de la possibilitat de veure la història en un sentit filosòficament positiu, és el resultat evident de la reflexió sobre el desenvolupament fàctic de la història, que està plena de caos i catàstrofes»⁴⁴.

I, respecte a l'adhesió de Löwith a la postura de Burckhardt, si bé reconeix que ambdós congeniaven prou, Meyer veu clar que Burckhardt interpretava erròniament l'obra d'Agustí d'Hipona *De civitate Dei*. No cal dir que el paràgraf que escriu Löwith aconsegueix el mateix rebuig: «Cap teologia natural obre un accés al Déu cristià. Atès que en el seu ésser i en el seu poder Déu és infinitament superior a les seves criatures, no pot ser concebut des de la perspectiva del món. El món comprès bíblicament, en tant que és criatura, pot ser com no ser; [el món] no existeix en essència, és a dir, per naturalesa. L'únic testimoni del món visible és el Déu invisible, el qual manifesta la seva creació a l'home en l'Escriptura»⁴⁵. El mateix passa amb la sentència més coneguda de Burckhardt, que Löwith comparteix plenament, que l'home està ubicat al bell mig de la història⁴⁶. Però, pel fet de mancar una referència religiosa, el paràgraf no té cap valor per a Meyer.

Meyer atribueix a Löwith una perspectiva contradictòria en la seva inconseqüent retirada de la consciència històrica⁴⁷ que, en realitat, segons Meyer, no rebutja l'historicisme. I això ve a significar un tipus d'història que rebutja Déu. La ironia de Meyer és clara: «Löwith ha trobat no només una valoració positiva de la història, sinó també de la historicitat dels homes, conscient com era dels freqüents descarrilaments i de la marxa de la història»⁴⁸. Amb aquell precedent, en el capítol següent es proposa presentar una visió positiva en contra del pressuposat pessimisme de Löwith respecte a una nova concepció de la història del món, i en contra d'una renovada filosofia de la història.

Meyer analitza també la reconstrucció löwithiana de les relacions de l'home amb el món. És lògic que Löwith s'aparti d'una consideració religiosa orientada a una escatologia alliberadora, perquè fa filosofia. Però constata que l'home modern s'ha separat del món malgrat que es meravella de l'ordre i la regularitat que ofereix la natura, influència que no l'acosta a la religió. Meyer assenyala que Löwith, de la mateixa manera que Nietzsche, proposa un retorn als antics, intenció que és rebutjada per Meyer perquè, essent el món una creació de Déu, no es pot prendre un altre

44. A. H. MEYER, op. cit.,

45. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, ed. cit.

46. J. BURCKHARDT, *Consideracions sobre la història universal*, Barcelona: Ed. 62, 1983, «L'home que sofreix, que anhela i que actua, l'home tal com és, ha estat i sempre serà». Esmenada per Meyer, op. cit.

47. A. H. MEYER, *Die Frage des Menschen* etc. Veure capítol a la primera part de l'obra; «Stellungnahme zu Löwiths Rückzug vom historischen Bewusstsein».

48. A. H. MEYER, op. cit.

punt de partida. També interpreta que Löwith no té en consideració l'ensenyament cristià: «Löwith ha rebutjat la metafísica moderna, ha secularitzat la salvació històrica de la religió cristiana i l'ha convertida en filosofia. Destruir la metafísica era l'objectiu löwithià de la filosofia de la història i de la religió»⁴⁹. Meyer afegeix que la consideració de Löwith respecte a la irracionalitat de la religió era la conclusió lògica de les seves idees; és a dir, no considera la teologia com a saviesa. Encara que Löwith fos crític amb el pensament heideggerià i weberian, en estar mancat d'una fe religiosa, discrepava clarament del pensament teològic.

El que indigna Meyer és que Löwith donés per suposat que la fe cristiana no pogués interpretar el món. Meyer rebutja de ple aquesta opinió i esmenta la Bíblia, que ha estat també objecte de crítica per part de Löwith: «Ell [Löwith] no té raó quan afirma que la Bíblia presenta només una visió purament negativa»; més endavant, continua: «Löwith està força convençut que la Bíblia ha falsejat i reduït la veritat sobre les coses»⁵⁰. Löwith creu que la fatal renúncia de la comprensió del món per part dels antics va propiciar el cristianisme en un moment determinat. Però en els temps moderns la humanitat contempla preferentment l'home i el món, i es relega la intervenció de Déu a un segon terme. L'opinió de Meyer ja la podem suposar: «A l'antiguitat la història estava lligada encara al cosmos. Amb la cristiandat, a l'amor de Déu».

Meyer considera la idea nietzscheana de retornar al cosmos dels antics com un fil conductor per Löwith, amb el qual redueix els pensaments metafísics per part cristiana i platònica. Així, s'esdevé un món sense Déu, reduït només a l'home i al món. Meyer, doncs, fa responsable a Löwith d'haver-se centrat massa en Nietzsche i haver expressat el seu sentiment anticristià: «Per Löwith, Nietzsche és l'ideal per superar el platonisme i retornar cap als pensadors presocràtics com Heràclit, Demòcrit i Protàgoras»⁵¹. L'assaig de la superació del nihilisme mitjançant el retorn al món és objecte també d'anàlisi per Meyer, qui esmenta Löwith com a company de viatge de Nietzsche a efectes anticristians. La interpretació filosòfica que fa Löwith de Nietzsche converteix el primer en còmplice de la voluntat antireligiosa del segon. Tot allò que Löwith resol filosòficament a la seva obra és analitzat des d'una perspectiva teològica a l'obra de Meyer. Així, el nihilisme, el retorn del mateix o l'ultrahome passen pel sedàs teològic de Meyer i són objecte d'una crítica de caire fonamentalista. *L'amor fati* i *la voluntat de poder* de l'ultrahome són criticats des de la mateixa perspectiva i acaba posant al mateix nivell l'eternitat divina i el retorn del mateix.

49. Ibid.

50. Ibid.

51. Ibid.

Meyer posa en dubte també el concepte d'antropologia inserit en la cosmologia, com a expressió del món sobre els homes. Des de la perspectiva agustiniana, segons la qual l'home s'ha d'alliberar del món, es critica la versió de Löwith que vol secundar Nietzsche en la seva comesa d'alliberar el món de Déu. A més a més, es vol fonamentar amb la filosofia presocràtica que considera el món com una entitat independent de l'home. És necessari aclarir què pensa Löwith respecte a l'home i al món: «Fins i tot la *posició* especial de l'ésser humà en el cosmos físic només es pot definir per la seva relació amb el darrer, car l'ésser humà només ve al món perquè la natura l'ha engendrat i, a més a més, pertany al món»⁵². La resposta de Meyer és, novament, d'índole teològica: «Atesa la pèrdua de Déu de la filosofia moderna i atès que la ciència natural rebutja que Déu sigui la referència del món i de l'home, ocupa novament el seu lloc el món de la natura»⁵³.

Així doncs, el concepte de natura és radicalment diferent per Löwith que per Meyer. El primer l'entén en el seu sentit original i estricte. El segon creu que el món ha estat creat en funció de l'home per la voluntat d'un Déu sobrenatural, i no precisament per una *physis* amb una vitalitat eterna i espontània. Però Meyer encara va més enllà i apunta la possibilitat que l'home pugui *transcendir* tot perdent la seva característica de naturalesa. No cal dir que Löwith no entra gens en aquella qüestió i es manté en la posició tradicional que l'antropologia s'ha de fonamentar en la cosmologia.

Meyer intitula la tercera part de la seva obra amb el lema *La posició atea en el pensament de Karl Löwith*, però a les seves obres no hem apreciat una negació categòrica de Déu sinó, més aviat, una suspensió de tot judici religiós a causa del seu escepticisme empedreït.

Meyer insisteix que la transcendència situa l'home per sobre els animals i la pròpia natura. Però superar la natura és quelcom que Löwith no pot acceptar, si bé a les seves obres hem descobert que Löwith interpreta algunes interpel·lacions de la natura que no és possible respondre adequadament. Així doncs, Löwith intueix que hi ha qüestions que superen l'home i la natura, la solució de les quals cal cercar en una altra dimensió metafísica que no està al seu abast. I, malgrat aquella observació, Meyer manifesta que: «Löwith ens fa saber ben clar que no comparteix cap *sobrenaturalisme*»⁵⁴. Però, segons la nostra opinió, sí que l'intueix filosòficament.

Una qüestió relacionada amb l'anterior és la transcendència humana. Löwith creu que la capacitat humana de reflexió no pot ultrapassar certs

52. K. LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona: Herder, 1997.

53. A. H. MEYER, op. cit.

54. Ibid.

límits ja que la possible transcendència humana cap a Déu seria ja teologia i un altre tipus de reflexió. Les consideracions que exposa Meyer són totalment teològiques i, per tant, no és possible que pugui establir un diàleg amb Löwith. Meyer reconeix que Löwith refusa desenvolupar una reflexió filosòfica encoberta amb la teologia. Si hom proposés a Löwith de quina manera es pot transcendir, la resposta hauria de passar pel cosmos. I això suscita la sospita a Meyer que Löwith és, de fet, un panteïsta. Els qualificatius de Meyer respecte a Löwith són prou variats i es refereixen a una suposada hostilitat envers els creients, la teologia i el seu declarat i fervent ateisme, intentant definir la seva tasca filosòfica des d'aquells paràmetres no filosòfics. Meyer fins i tot atribueix el pressuposat ateisme de Löwith a la seva voluntat decidida de rebutjar la voluntat creadora de Déu per fonamentar el món. És a dir, l'objectiu de Löwith era separar Déu del món i garantir la llibertat dels éssers humans. Però portar Löwith a l'ateisme és atribuir-li una resolució que no explicaria la seva trajectòria.

10. ROBERT M. WALLACE⁵⁵. El nostre món modern ha entès el progrés com una transformació de la humanitat cap a una situació sempre millor. Un dels possibles factors pot ésser resultat d'una secularització, entenent-la com l'aportació que ha fet el cristianisme en el transcurs dels segles i que ara resta incorporada a la societat com un fet assumit culturalment, però ja sense el seu caràcter estrictament religiós. Les reflexions de R. M. Wallace ens situen a dita cruïlla conformada pel progrés, la secularització i la Modernitat, tot recordant un interessant debat mantingut entre Löwith i Hans Blumenberg.

La posició de Löwith que es concreta a *Les pressuposicions teològiques de la filosofia de la història*⁵⁶ no és pas una proposta teològica, sinó la mera constatació d'un procés en què intervenen el judaisme, més o menys implícit en la consciència històrica, i el cristianisme amb què es manifesten els pensadors protagonistes dels segles XVIII i XIX, com ara Voltaire, Comte, Hegel, Marx i d'altres. Per això insistia a les seves obres que la filosofia de la història era, de fet, la realització de les religions cristiana i jueva, i que aquella desembocava en una secularització d'encuny escatològic. Löwith considera, segons Wallace, que la clau per entendre la derivació de la filosofia de la història cal cercar-la en l'estreta relació que va mantenir Hegel amb el cristianisme, aplicant l'elevació (*Aufhebung*) del concepte de reforma cristiana en el món històric. Löwith no jutjava exactament igual el pas endavant que presentava Hegel, però sí que estava d'acord i defensava que la moderna idea del progrés remetia o amagava una evident referència a l'escatologia cristiana.

55. R. M. WALLACE, «Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate», *New German Critique*, 1981, 63-79.

56. «Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie», a *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, ed. cit.

L'obra de Löwith no intenta presentar una anàlisi o història fenomènica del progrés, sinó que se situa, bàsicament, en el món de les idees que presenten una fe en el mateix, qüestió clara el segle XIX, segle en què coincideixen socialistes, idealistes i positivistes que, malgrat les seves desavinences, estan d'acord amb un món que es desenvolupa sense parar en un camí de franc progrés. Però Löwith s'expressa irònicament quan recorda que el món tan animós per a la recerca del progrés ha donat lloc a dues guerres mundials, un tercer Reich, la *solució final* del tema semita, Hiroshima i Nagasaki. Però, amb tot, insisteix que l'herència hebrea i cristiana estan amagades en la humanitat i tendeixen a la felicitat de l'home.

Per Wallace, Löwith no pren en consideració l'optimisme materialista o sociològic que neix de la convicció entusiasta que es té davant dels progressos de la ciència, de la tecnologia o de la indústria. En relació amb dita posició löwithiana, semblen plausibles dues explicacions que expressa el mateix Löwith. La primera és la preferència que dona Löwith al món de les idees respecte d'altres fenòmens intel·lectuals. En tal sentit, les explicacions sociològiques comportarien un *reduccionisme* inacceptable que, dut a les seves darreres conseqüències, barraria el pas al pensament i a l'autoconsciència de l'individu. En realitat, això equivaldria a descobrir el fonament materialista que nodreix certes consideracions socials.

La segona és el fet que Löwith pensava en el seu interior que la secularització de les idees i actituds cristianes no només formen part de la idea de progrés sinó que també impregnen un dinamisme general (econòmic, militar, científic, etc.) prou evident des del segle XVI. Això significaria un retorn al cristianisme com a causa del desenvolupament, i el consegüent rebuig d'una reducció materialista.

Més enllà de tot plegat, Löwith expressa el seu pensament sobre el futur, que el remet a l'estricta antiguitat precristiana, com a successió d'ascensos i descensos, de creixement i de decadència, talment com es presenta a l'antic món grec, amb una clara influència dels estoics, que propugnaven una *repetició* contínua i fixa, amb un passat, un present i un futur. No cal dir que Löwith es recolza més en els grecs que en el cristianisme, si bé considera que el darrer va ser la causa de la fi d'aquell món antic⁵⁷.

11. MARIA CHIARA PIEVATOLO. Professora de Filosofia política de la Universitat degli Studi di Pisa (Itàlia), vinculada a l'Institut d'Estudis Historicopolítics, va confeigir la monografia sobre Karl Löwith *Sense ciència ni fe: l'escepticisme historiogràfic de Karl Löwith*⁵⁸, que hem pogut consultar

57. L'article en qüestió es refereix al debat Löwith-Blumenberg que no incloem aquí, si bé hem assenyalat uns trets fonamentals amb què Wallace defineix Löwith. (Vegeu obra citada a la nota 1).

58. M. C. PIEVATOLO, *Senza Scienza ne fede: La scepsi storiogràfica di Karl Löwith*, Napoli 1991.

quan ja havíem enllestit el nostre treball. L'obra presenta una interessant recepció del pensament de Löwith.

Al primer capítol planteja tres aspectes significatius de l'obra löwithiana: l'ontologia, l'ètica i l'hermenèutica, que comporten el pas de l'ésser a la seva mostració. Com és obvi, inicia el tema amb la preeminència de l'ésser que s'expressa en l'*Ésser i Temps* heideggerià i destaca la contraposició de Löwith amb la seva obra *L'individu en el paper del proïsme*, advocant per una antropologia oberta als problemes ètics, la qual és jutjada positivament per Gadamer a la seva obra *Veritat i Mètode*⁵⁹. De l'anàlisi que duu a terme Pievatolo es desprenen dues problemàtiques: d'una banda, que Heidegger no aclareix la relació entre ontologia i axiologia i, de l'altra, que l'ésser està indeterminat respecte a totes les possibles conceptualitzacions de l'ens i les interpretacions de l'home⁶⁰.

Al segon capítol es presenta l'intent löwithià de fundar una ètica antropològica. Ens trobem davant de la seva obra d'habilitació *L'individu en el paper del proïsme* (1928), que aposta decididament per l'ètica contrària al seu director de tesi, Heidegger. Per fonamentar la posició de Löwith, Pievatolo es refereix a les premisses gnoseològiques existents entre Löwith i Feuerbach i, d'altra banda, recorre a l'antropologia de l'ètica kantiana per concretar el panorama antropològic de Löwith, la influència de Pirandello i, sobretot, la nova perspectiva social que va presentar Weber el 1932, que significarà per Löwith la concreció d'una teoria crítica de la societat que li permetrà analitzar millor l'autoalienació o racionalització de la societat capitalista.

Al tercer capítol, Pievatolo tracta del problema de la història. La filosofia de Löwith a partir de 1933 presenta característiques diferents, més centrades en les visions historicofilosòfiques que donen com a fruit les conegudes obres sobre Nietzsche i sobre Burckhardt. També cal esmentar l'obra més política, *El decisionisme ocasional de Carl Schmitt*. Respecte a l'obra de Burckhardt, Pievatolo coincideix també amb Löwith i ressalta la identificació dels dos al bell mig de la història. Un esment especial és present en la filosofia historiogràfica que s'expressa en les obres *De Hegel a Nietzsche* i *Història del món i Salvació*, en què Pievatolo detecta aspectes enigmàtics com si Löwith volgués demolir la consciència històrica evitant, en tot moment, la confrontació amb els autors que tracta.

El quart capítol tracta de la secularització i el nihilisme, començant per la primera part de l'obra *De Hegel a Nietzsche*, que mostra una confrontació entre l'home i el món, representats per Goethe i Hegel respectivament: el primer, amb una divinització gairebé pagana de la natura i el segon, mitjançant una reducció dialèctica de la realitat a l'esperit i viceversa. I tot plegat ho relaciona ja al final de l'obra amb un Nietzsche que

59. H. G. GADAMER, *Warheit und Methode*, Tübingen 1960.

60. Qüestions aquelles que es modifiquen en el segon Heidegger, després de la Kehre.

afronta la problemàtica de l'autonomia del subjecte pensant. Cal reconèixer que l'anàlisi de l'obra que fa Pievatolo és força interessant, especialment per la seva repercussió en el cristianisme refós en la filosofia hegeliana. El capítol acaba amb el nihilisme de Nietzsche que Löwith considera un abisme entre l'home i el món.

Finalment, el cinquè capítol fa referència a la natura, la filosofia i la política. En el cas que ens ocupa, tracta sobre la influència de Valéry en Löwith, relacionant-la amb Heidegger, retrocedint a les condicions ontològiques que cerquen aïllar cognoscitivament les coses. Löwith identifica l'home com l'indefinit desert de la llibertat, d'allò *que pot*⁶¹. Valéry representa l'extrema encarnació de l'individu alienat del món, en la negativitat de la pròpia llibertat. Acaba el capítol amb una referència a la singularitat de Kierkegaard.

Nosaltres creiem que la monografia de Pievatolo demostra un profund coneixement de Löwith, que s'avé molt amb la presentació que fem de la seva filosofia, i sap oferir una perspectiva prou completa, car incideix en temes fonamentals que tractem en l'obra suara esmentada, actualment en fase d'edició. Tanmateix, la seva valoració resta superada per allò que tracta i no en sabem trobar ni tan sols una voluntat de comprensió global.

12. WIEBRECHT RIES. A l'obra de W. Ries *Karl Löwith*⁶², el protagonista és presentat com a alumne de Heidegger i, més tard, com el seu crític més agut de la generació dels filòsofs de la postguerra. L'obra consta d'una introducció i vuit capítols monotemàtics que anirem presentant seguidament.

La introducció *Escepticisme i serenitat (Gelassenheit)* presenta el treball d'habilitació de Löwith *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, que Ries qualifica «d'una obra que no ha estat superada fins avui quant a la seva contribució a l'antropologia humana»⁶³. Així mateix, esmenta les seves diferències amb Heidegger i Feuerbach, la filosofia dels quals havia influït l'obra esmentada, d'igual manera que va influir a Löwith el pensament de Max Weber en el camp sociològic. Abans de l'ascens del nacionalsocialisme el 1933, Löwith ja manifestava una mancança de fe religiosa i palesava un racionalisme que l'apartava del liberalisme, del conservadorisme i del socialisme de la societat política del seu temps. A més a més, Ries senyala la seva oposició a la teologia política de Carl Schmitt. Tot això convertia Karl Löwith en un filòsof escèptic, aliè als moviments de masses feixistes i comunistes.

L'època comentada i difícil, i la posterior com a emigrant, és descrita per Ries en relació amb les diverses obres que va presentar i amb el rebuig

61. K. LÖWITH, *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Stuttgart 1986.

62. W. RIES, *Karl Löwith*, Stuttgart 1992

63. W. RIES, op. cit. (Es tracta d'una citació de Ries que atribueix a D. Heinrich.)

a un existencialisme que va néixer amb la seva oposició a *Ésser i Temps*. També afegeix una biografia de Löwith que ja hem presentat al primer capítol del treball, si bé Ries accentua molt les obres löwithianes de *La meua vida en Alemanya, abans i després de 1933* i *Heidegger, pensador en un temps indigent*.

El primer capítol de l'obra de Ries versa sobre l'aportació löwithiana a l'antropologia: l'home i el món dels homes. Per l'autor és clar que Löwith palesa les diferències entre la natura i el món dels homes, i es torna a referir a l'obra d'habilitació de Löwith citada abans, perquè entra de ple en la temàtica del capítol. En efecte, Löwith s'hi planteja tres preguntes essencials per definir el tu i el jo. En funció de la resposta a dites preguntes Löwith estructura el seu treball d'habilitació, que desenvoluparà amb una prudencial oposició a Heidegger, el seu director de tesi.

Un altre tema que tractarà Ries és la *naturalesa i la humanitat dels homes* (1957)⁶⁴, sobre el qual Löwith presentarà un treball crític amb Heidegger, Haecker i Scheler. Un altre tema antropològic que va tractar Löwith va ser el *món i el món dels humans* (1960)⁶⁵, amb el plantejament de la qüestió filosòfica respecte a la diferència entre el pensament d'un món secular en si i el món que ocupen els homes, perquè ambdós no es poden equiparar. El darrer tema antropològic el titula *La qüestió d'una antropologia filosòfica*⁶⁶, es va publicar l'any 1975 com a obra pòstuma i hi presenta la naturalesa de l'home al bell mig de la natura. Löwith situa l'home al centre de la història però ubicat en un món etern i que manifesta sempre una ordenació invariable.

El segon capítol de Ries tracta de l'home i de la història, concretament en el camp de la filosofia de la història, la interpretació löwithiana dels quals està impregnada d'una actitud escèptica. I, per tant, posa en dubte l'esperança cristiana d'una salvació al constatar una progressiva secularització del pensament modern. La unitat de l'home i la naturalesa, tal com la presentava la cosmologia grega, es trenca amb la teologia bíblica de la creació. Però la realitat de l'home s'expressa en Löwith de la mateixa manera que en Burckhardt, és a dir, atorgant a l'home la condició humana que es revela en la seva condició «d'home que sofreix, que anhela i que actua, tal com és i com sempre ha estat i serà»⁶⁷. Un altre apartat que desenvolupa Ries al segon capítol és *Naturalesa i història*⁶⁸, dins l'obra apareguda el 1950. Ries hi senyala el sentit de la natura i de la història que presenta Löwith, qui exposa el pensament dels antics contraposat al

64. Karl LÖWITH, *Mensch und Menschenwelt*, Stuttgart 1981.

65. Ibid.

66. Karl LÖWITH, *Mensch und Menschenwelt*, op. cit. («Zur Frage einer philosophischen Anthropologie»).

67. J. BURCKHARDT, ed. cit.

68. Karl LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, («Natur und Geschichte»), ed. cit.

judaisme i al cristianisme. Més endavant, Ries presenta l'obra löwithiana *L'home i la història*⁶⁹, de 1960, que interpreta en termes de filosofia antropològica amb l'apartat *Cristianisme, història i filosofia*⁷⁰ de l'any 1966 i on revela l'ambigüïtat d'una filosofia de la religió cristiana que desemboca en una radical oposició de Löwith envers una metafísica de la història.

Ries presenta al tercer capítol la crítica löwithiana respecte a la tradició cristiana que titula *Saviessa, esperança i escepticisme*⁷¹. És evident que Ries fa notar la gran rellevància que Löwith concedeix a la relació entre la filosofia i la teologia, el mateix context en què es troba la sentència nietzscheana *Déu ha mort*, i acaba amb l'ontologia existencial heideggeriana, passant per l'antropoteologia de l'Idealisme alemany i la teologia de la història hegeliana. Al capítol esmentat, Ries tracta en exclusiva la crítica de Löwith a la interpretació de la tradició cristiana, tot i que els altres apartats incideixen també en el mateix tema.

13. GIUSEPPE GUIDA⁷². G. Guida es proposa reconstruir l'itinerari filosòfic de Löwith a partir de la seva orientació inicial fenomenològica i antropològica, passant per la seva maduresa i acabant amb les darreres reflexions de la seva vida⁷³. Guida inicia els comentaris respecte a la filosofia del *Mitmensch* que Löwith exposa en el seu treball d'habilitació, i fa observar que se separa de la fenomenologia de Scheler i Heidegger. El nexa entre el *Mensch* i el *Mitmensch* tenia poc a veure amb l'antropologia filosòfica scheleriana i amb l'analítica existencial de Heidegger. El fet havia de comportar el rebuig de Löwith a la filosofia de Scheler, ja que el *Jo* i *l'altre* scheleriana estaven viciats i no pressuposaven una relació que garantís un condicionament intencional recíproc. I, respecte a Heidegger, Löwith constata que la recerca fenomenològica de *l'ésser* i de *l'ésser amb* donava sols preferència al primer.

Guida reconeix la influència de Feuerbach en l'elaboració löwithiana: «L'essència de l'home és compresa tant en la comunitat com en la unitat de l'home amb l'home, és a dir, una unitat que es fonamenta en la realitat de la diferència entre el *Tu* i el *Jo*»⁷⁴. Era un descobriment força important per Löwith. Guida assenyala també que ja al segon capítol de l'obra de Löwith es referma més el caràcter de l'antropologia löwithiana, i també hi

69. *Mensch und Geschichte*, op. cit.

70. «Christentum, Geschichte und Philosophie», a *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, op. cit.

71. *Wissen, Glaube, Skepsis*, op. cit.

72. G. Guida va aconseguir el doctorat en recerca filosòfica per la Universitat degli Studi di Trieste i actualment col·labora amb la càtedra d'Història de la filosofia de la Universitat di Pisa. És autor de dos estudis: «Croce e Löwith», a M. CILIBERTO (ed.), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Roma 1993, p. 191-200, i «Löwith e Nietzsche», a *Esercizi filosofici*, 1, 1992, 325-357.

73. G. GUIDA, *Filosofia e Storia della Filosofia in Karl Löwith*, Milano 1996.

74. L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Berlín 1970.

emergeix una autonomia respecte a l'anàlisi del *Dasein*, cosa que comportaria el blasme de Löwith envers la *indeterminació* feuerbachiana (*Unbestimmtheit*), perquè no hauria entès que el *Jo* i el *Tu* no eren simplement un fenomen interindividual, sinó un univers de relacions interpersonals. Sembla evident, doncs, que per Guida aquella autonomia respecte a Scheler i Heidegger guanyava pes cada dia tot i mantenir-se en la fenomenologia.

La diferència de la concepció del *Dasein* i del *Miteinandersein* apareix molt clara en la interpretació de Guida. Si Heidegger entenia que la utilització de les coses implicava sempre una referència als altres, per Löwith es tractava d'una prioritat envers els éssers humans amb els quals cal compartir un món comú, cosa que requeria que Löwith s'impliqués en la fenomenologia del món. Era clar que Löwith atorgava al *Mitwelt* una funció prioritària respecte a les coses.

Guida assenyalava que l'anàlisi löwithiana vol demostrar que, si el món humà es manifesta en la mundanitat ambiental, alhora el món ambient es manifesta en el món humà. És a dir, el *Mitwelt* és allò que determina la significació del món com a *Umwelt*. I, com a demostració, comenta que Löwith afegeix que les obres de l'home (*Werkwelt*) confirmen la reciprocitat d'ambdós. El que és interessant de Guida són els seus comentaris triangulars respecte a la natura i la resistència que hi pot oposar. En aquell sentit es defineixen Scheler, Heidegger i Löwith. Guida indica que el tema del suïcidi present a *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* podria estar influïda per l'obra scheleriana *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, que incidia en la discontinuïtat radical entre l'home i la natura.

Es pot dir que existeix un cert parentiu entre l'obra de Scheler i la de Löwith, però la diferència fonamental és que el darrer no veu la possibilitat de transcendir l'esfera vital de l'existència originada per l'home-esperit i l'home-natura. Löwith considera que l'home pertany a la natura i, per tant, ha de respectar unes lleis naturals que també afecten l'ésser humà, cosa que palesa que corporeïtat i espiritualitat no s'oposen entre si sinó que són nivells diversos de l'existència humana.

Guida assenyalava unes crítiques significatives de Löwith. El separa de Scheler el seu personalisme espiritualista. En canvi, Löwith considera la persona com a part del món i es relaciona amb el proïsme segons la seva actuació respecte al *Mitwelt* irrenunciable i necessari. Scheler entenia l'home com a fonament del sentit del món. Per això Löwith manifestava una voluntat explícita per la comesa que realitza l'home en el context social en què es troba immers i que, a més a més, defuig del tot la singularització suggerida per Heidegger condicionada per la mort i el temps.

Però, de fet, Guida realitza una anàlisi exhaustiva de l'obra d'habilitació de Löwith i presenta una acurada confrontació amb altres filòsofs a banda de Scheler i Heidegger, com ara Kant, Dilthey i d'altres. També incideix en els conceptes que emprava Löwith, com *Miteinandersein* i *Miteinandersprechen*, ambdós relacionats entre ells en l'ontologia löwithiana, i en des-

taca la relació entre l'home, el món i el llenguatge com a interpretació del *Miteinandersein*. El *Jo* i el *Tu* mantenen una relació ambivalent i intersubjectiva. El fet de confegir entre ambdós un món comú permet també manifestar-se com individualitat.

La metodologia de la historiografia löwithiana ve marcada pel seguiment de Burckhardt i per l'adhesió a l'obra *Weltgeschichtliche Betrachtungen* d'aquell autor⁷⁵, o per les conegudes interpretacions burckhardtianes del Renaixement o de la polis grega. Amb tot això, afirma Guida, Löwith va assumir la història i va establir el pont entre la *Mitwelt* i l'autonomia de l'individu en la història. El subtil detall que en destaca Guida és que Löwith s'ubica fora de la història encara que, de fet, en pertany. L'obra de Löwith *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* (1936) va ser la conseqüència de les dues obres aparegudes el 1928: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* i *Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie*.

No deixen de ser interessants els comentaris de Guida respecte al «renaixement de Hegel», en el qual va intervenir Löwith amb motiu del centenari de la seva mort el 1831. L'article que va confegir s'intitulava «Hegel i el hegelianisme»⁷⁶ i atacava decididament els seguidors de Hegel. Guida esmenta la referència perquè va ser el precedent de la gran obra löwithiana *De Hegel a Nietzsche* (1939). El rebuig al renaixement hegelianisme no només el presenten Kroner i Hartmann, sinó que també hi intervenen Nietzsche i Dilthey.

De fet la reacció contra Hegel tenia un accent antropològic marcat. No és estrany que Guida es refereixi al tema antropològic en relació a Weber i Marx que Löwith acara filosòficament. Guida destaca la fidelitat de Löwith al seu pensament interpersonal, perquè estableix distàncies respecte a l'individualisme weberianisme i la racionalització marxiana, per recolzar clarament els valors del *Mitwelt*. En efecte, ambdós filòsofs no han sabut reconèixer l'arrelament de l'home en el *Mitwelt*, i la raó de dita mancança cal atribuir-la al fet que no han aprofundit prou en la veritable substància humana: en el cas de Nietzsche, va cercar el *Grundtext* de l'home i, en el cas de Kierkegaard, la seva dimensió espiritual. Guida veu clar que Löwith afirmava que ambdós estaven ubicats en unes posicions tancades i havien de cercar una sortida a llur aïllament que els privava d'entendre l'home. I Löwith va confrontar antropològicament filòsofs com Dilthey i Nietzsche, Weber i Marx, Kierkegaard i Nietzsche, sense decantar-se per cap d'ells.

Per Guida, la perspectiva que mereix la maduresa de Löwith se centra a *De Hegel a Nietzsche*, i l'entén com la superació de l'etapa fenomenològica

75. J. BURCKHARDT, *Consideracions sobre la història universal*, op. cit.

76. K. LÖWITH, *Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert*, Margburg 1931.

gica i antropològica de Löwith: «Amb aquella obra Löwith realitza un antic projecte que havia madurat en els anys de la lliure docència: escriure la història de l'evolució de l'esperit alemany»⁷⁷.

Són interessants també els comentaris de Guida respecte a la interpretació löwithiana de la relació entre el filòsof Hegel i el poeta Goethe, als quals s'acosta Löwith en aquella obra. De la seva anàlisi es pot deduir una doble alternativa. Per una part, una metafísica cristianomoderna i una ontologia antiga. Per una altra, un antihistoricisme i un historicisme com a interpretacions de la Modernitat. Löwith considera els fenòmens originaris de Goethe i el concepte hegelian de l'absolut, així com el paganisme cristià de Goethe i el cristianisme filosòfic de Hegel. La principal relació de veïnatge que expressa Löwith respecte a ambdós personatges es deriva de l'unitarisme i la integritat de les respectives *Weltanschauungen*. Löwith afegeix que «l'Esperit hegelian és, abans que tot, un concepte ontològic, i designa l'ésser etern del qual tot prové i al qual tot en retorna, i que es manifesta tant en l'espai com en el temps. En el seu manifestar-se històric, l'Esperit no perd el caràcter de veritat ontològica i, per tant, el coneixement de si mateix fa sorgir un món objectiu»⁷⁸.

A partir d'aquí s'entén que la perspectiva amb què Löwith va encarar la reflexió respecte als joves hegelians partia, segons Guida, «d'un refús a l'ontologia hegeliana, racionalista i teològica, en nom d'un nou concepte de la realitat i d'existència»⁷⁹. Löwith, doncs, planteja un univers filosòfic a *De Hegel a Nietzsche* que ja havia assumit antropològicament al seu treball d'habilitació per influència de Feuerbach. Però Guida esmenta dues figures que destaquen a la seva obra: Marx i Kierkegaard, amb qui es posa en dubte el món *burgescristià* de l'època. I afegeix que Löwith considerava ambdós com a progenitors del decisionisme polític ocasional de Carl Schmitt. Fins i tot un Max Stirner, que culmina l'itinerari historicoideal que va narrar Löwith, té la comesa de presentar la mort del Déu de la metafísica racionalista i també del Déu moral, apuntant directament al nihilisme.

Guida fa notar que Löwith reflecteix a *De Hegel a Nietzsche* l'origen nihilista del *decisionisme*, que també és present en Marx i Kierkegaard, i que Carl Schmitt plantejarà de forma extremada. El nihilisme també afectarà el propi *historicisme*, que es faran seu els pensadors posthegelians a banda dels esmentats Ruge, Haym, Dilthey entre d'altres. Guida cita el paràgraf següent de Löwith: «Els grans resultats aconseguits per *l'escola històrica* i per la ciència històrica de l'esperit no poden amagar la feblesa d'una filosofia reduïda a la pròpia història»⁸⁰. Hi queda clar que Löwith

77. G. GUIDA, *Filosofia e Storia della Filosofia in Karl Löwith*, op. cit.,

78. Ibid.

79. Ibid.

80. K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, op. cit.

considera l'historicisme com un coneixement absolutament inútil⁸¹. És a dir, el pensament löwithià, segons Guida, respon a la tesi que els plantejaments de Nietzsche tenen connexions amb els diversos punts de vista dels joves hegelians i dels neohegelians de l'època.

En suma, *De Hegel a Nietzsche*, a banda de reconstruir el pensament alemany d'una època crucial, presenta de forma aguda i profunda la proposta amb què intenta refer la genealogia d'un esdeveniment filosòficohistòric: el naixement del nihilisme.

Finalment Guida es refereix a dues referències importants per Löwith: Heidegger i les meditacions de Valéry. Respecte al primer, assenyala que Löwith estava segur abans de 1933 que la intel·lectualitat alemanya estava mancada de *resolució* davant de l'avenç del partit nacionalsocialista. I no va fer altra cosa que traslladar el nihilisme a la política i al decisionisme filosòfic, aconseguint així nombroses adhesions dels intel·lectuals i, entre elles, la de Heidegger, que Löwith no va oblidar mai. Fins i tot, Guida arriba a afirmar que *Ésser i Temps* «havia estat, en realitat, el mitjancer competent de la relació entre els intel·lectuals alemanys i el nou règim»⁸². Li van fer costat Schmitt com a jurista i E. Jünger com a literat, identificant-se en una *Weltanschauung* comuna que Löwith va considerar com un mer oportunisme.

Guida assenyala agudament que *la clau* de l'estratègia interpretativa emprada per Löwith en la seva confrontació amb la filosofia heideggeriana estava molt relacionada amb la lectura löwithiana de Nietzsche. Això ho confirma el fet que l'obra de Löwith *Heidegger, pensador en un temps indigent* (1953), una severa crítica a Heidegger, coincideixi en el temps amb una reedició de *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*⁸³.

Finalment, creiem que la tasca de Guida és un excel·lent treball sobre Löwith, que s'ha centrat inicialment en la filosofia del *Mitmensch* (proïme), ha tractat després la historiografia filosòfica així com la secularització que compta amb una ontologia naturalista, a continuació ha posat al descobert la crítica de l'existència històrica i de l'historicisme i ha tractat la història de la salvació que presenta Löwith per, finalment, acabar amb la crítica filosòfica a Heidegger i una referència al poeta Valéry. El mèrit de Guida és saber tractar els temes de forma elegant, ben lligada, amb profunditat i amb correcció filosòfica.

14. JEFFREY ANDREW BARASH. A la publicació *History and Theory* de la Wesleyan University (Estats Units) es va presentar un article de l'autor provinent de la Universitat d'Amiens (França)⁸⁴. Cal saber que és un bon

81. G. GUIDA, *Filosofia e Storia della Filosofia in Karl Löwith*, op. cit..

82. Ibid.

83. KARL LÖWITH, *Nietzsche*, Stuttgart, 1987.

84. J. A. BARASH, «The sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization», *History and Theory*, 1998, 69-82.

conexedor de Heidegger i, entre les diverses obres que ha publicat, en podríem esmentar *Martin Heidegger i el problema de la significació històrica*, publicat a Nova York el 2003. J. A. Barash va realitzar els estudis als Estats Units i a Alemanya, i ha exercit com a ensenyant a les universitats de Chicago i Colúmbia. De l'àmbit europeu, ha ensenyat a Florència (Itàlia), a Bielefeld (Alemanya) i a la universitat de Picardia (Amiens, França). També cal assenyalar els contactes mantinguts a la dècada dels setanta del passat segle amb Paul Ricoeur.

El plantejament de Barash es fonamenta en l'obra que Löwith va presentar després de la Segona Guerra Mundial, quan vivia als Estats Units com a immigrant, una etapa més del seu llarg exili: *El significat de la història*. Löwith hi exposa que la moderna filosofia de la història s'ha projectat i desenvolupat a partir de la consideració d'una llarga tradició d'història cristiana i intenta demostrar que les dues possibilitats que se'n deriven (d'una banda, el caràcter il·lusori dels intents del passat per a imposar un ordre escatològic en la història i, de l'altra, el d'atribuir l'acció amagada de Déu que guia la història dels homes) poden tenir una altra perspectiva ben diferent, ja que la seva proposta és mostrar que tots els assaigs per confegir una història *per si mateixa*, no deixen de ser pautes ordenades.

Barash es proposa analitzar amb l'article el fonament que exposa Löwith per assenyalar dita pauta històrica, o bé, dit d'una altra manera, com es pot entendre la baula que connecta les concepcions històriques predominants en els diferents períodes, començant per la llunyana antiguitat, els quals permeten deduir una dinàmica coherent vers una interpretació general de la història. I la pregunta que es fa és: si no es pot mantenir per més temps una disposició divina o l'ordenació teleològica, què es pretén exactament en la seva recerca per esclarir l'amagada tendència a la secularització que es manifesta tan palesament el segle xx?

Barash no aprofundirà en la filosofia löwithiana de la història sinó en les seves reflexions polítiques derivades del seu concepte de secularització. I ho farà concretant com incideix el pensament löwithià a la nostra pròpia situació, en el context conflictiu d'una societat impregnada d'ideologies que han forjat la nostra identitat en el transcurs del segle xx. L'anàlisi que ens presenta Barash està dividida en dues parts. A la primera part, procedeix a centrar-se directament en la idea de la pauta històrica que apareix en el nucli de la història de les idees d'occident i que té com a conseqüència un progressiu augment de la secularització en els temps moderns. A la segona part, en canvi, examina amb força atenció les pressuposicions polítiques de la reflexió löwithiana, per tal de determinar-ne amb cura quines implicacions afecten el context del segle xx.

D'entrada, Barash procedeix per centrar-se en la qüestió a què es referia a l'inici de la ressenya. De l'obra de Löwith *El significat de la història*, n'assenyala que el món occidental està arrelat en l'experiència cristiana apareguda en el seu moment, la qual es diferenciava radicalment de la

interpretació cosmològica grega relativa al temps històric, fonamentada en el continu *flux* i *reflux* dels esdeveniments naturals, i que era l'expressió especulativa de l'antiga Grècia. El canvi que es va produir en irrompre el cristianisme respecte a dita especulació se centrava en la creença escatològica cristiana que considerava la història del tot diferent al retorn circular i etern dels temps. La nova proposició cristiana apuntava decididament al futur i s'orientava, de bon principi, envers una perspectiva d'*eschaton*, on hom situava el final del món i el judici final⁸⁵.

L'originalitat de l'anàlisi de Löwith, per Barash, té menys a veure amb la noció general del propi desenvolupament de la reflexió històrica occidental que amb la interpretació de les implicacions que suposen l'esmentat desenvolupament. El propi Löwith reconeixia que la *derogació*⁸⁶ de la religió cristiana, de la qual la Modernitat havia tret la inspiració al mateix temps que l'abandonava, havia estat un recurs emprat des de Hegel per fonamentar la reflexió històrica europea. Fins i tot la Il·lustració ja havia assumit el punt de vista teleològic cristià de la història, si bé li negava tot caràcter transcendental o sobrenatural.

Era evident, prossegueix Barash, que la principal comesa de Löwith a l'obra esmentada no es limitava només a revelar íntegrament la fal·làcia que presentaven la Il·lustració o el hegelianisme intentant donar sentit a la història sinó també, sobretot, a assenyalar com la idea de la secularització s'imposava en una societat inicialment en la tradició cristiana, la qual es reflectia a si mateixa. De fet era una tradició que s'havia convertit en ficció per les il·lusions abocades pels cristians antics i medievals. Per aquella raó, la baula d'unió amb què Löwith va ordenar les interpretacions occidentals de la història va trencar aquell tipus d'il·lusions que contemplaven el progrés encarat a una meta final. El resultat va ser que allò que era una herència dels cristians va esdevenir un assumpte d'aquest món.

Barash assenyala que hom podria estar temptat a interpretar el pensament de Löwith sobre la història com si fos una història del *declivi* d'occident⁸⁷ que, invertint la interpretació hegeliana de la història, representés la idea de progrés històric com una mena de màscara, com si fos un ornament de la civilització per amagar l'adveniment del seu declivi.

85. Barash afegeix també que W. Dilthey exposava un argument similar a l'obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, que reflectiria la influència d'Agustí d'Hipona, concretament la seva idea de l'adveniment de la salvació. Això va donar peu a l'aguda crítica d'un Heidegger encara força jove, però cal assenyalar que és del tot diferent a allò que expressa Löwith a l'obra *Meaning in history*.

86. A l'original 'Aufhebung', és a dir, el conegut terme hegelianista «derogació-superació».

87. En aquell sentit, Barash recorda que Heidegger ja havia assenyalat la connexió entre les diverses èpoques de la història com un clar moviment de declivi, ocasionat per l'oblit de l'ésser i no pas precisament pel fet de la secularització. I Barash s'estranya que Heidegger no interpreti la filosofia moderna del progrés des de Hegel com un clar adveniment de dita pèrdua de l'ésser.

Però Barash és conscient que aprofundir en el procés de les idees que ens porten a una secularització l'apartaria del seu objectiu. Per això esmenta Joaquim de Fiore, a qui Löwith dedica una interessant ressenya a l'obra *El significat de la història*⁸⁸. Però el que sorprèn Barash és que, tot i començar amb una doctrina d'inspiració teològica, Löwith la transforma en un problema polític radical, i cal reconèixer que la seva versió era un desafiament a les usuals interpretacions dels seus contemporanis.

La recepció de l'*historicisme teològic* de Joaquim de Fiore impulsaria dit declivi al representar l'adveniment de la salvació en termes de periodicitat de la història del món. En tal cas intervé directament en el camp de la història humana ubicant l'adveniment de la salvació en tres grans èpoques: la del Pare, la del Fill i la de l'Esperit Sant. Aquella manera de presentar-ho no deixa de ser un mode interpretatiu completament nou, però que està relacionat amb la *Civitas Dei* i la *Civitas terrena* d'Agustí d'Hipona. Els seguidors i intèrprets de Joaquim de Fiore destacaven el primitiu tema cristià de l'assoliment de la salvació, després d'haver enfonsat l'ordre d'aquell món atacant directament el desenvolupament de la història secular humana⁸⁹.

Així s'intentava refermar el poder universal de l'Església medieval, tot reivindicant interpretacions de Joaquim de Fiore i de Francesc d'Assís. És obvi que l'Església va cuitar a condemnar un moviment d'aquell tipus, que mesclava el messianisme cristià amb el radicalisme d'unes demandes polítiques.

El paràgraf anterior té força importància respecte al pensament de Löwith. En efecte, considera que l'herència que ens va deparar el moviment va ser funesta, i així ho esmenta en una nota a peu de pàgina, per la fascinació que ha tingut fins als nostres dies el segle XIV, fins que Hitler va profanar totalment el seu sentit⁹⁰.

Barash està realment sorprès per la conclusió que presenta Löwith a partir de Joaquim de Fiore i que retorna a la paradoxa inicial de l'anàlisi. En efecte, si Löwith intenta superar els intents il·lusoris de la filosofia tradicional de la història, que pretenen imposar un ordre diví o predestinat de la història, els intents depenen paradoxalment de la identificació d'un moviment històric ordenat que abasta l'àmplia interpretació de la història a través de la tradició occidental. Malgrat això, la crítica d'aquella indagació fou força dura per Löwith, perquè l'havia de compartir amb els historicistes, en especial amb Dilthey.

88. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, op. cit.

89. Això no deixava de ser una distorsió de la doctrina teològica de Joaquim de Fiore amb finalitats polítiques, en ple segle XIV, en especial de Cola di Rienzo. Talment com exposa Löwith, aquella versió se situava molt lluny dels veritables plantejaments teològics de Joaquim de Fiore.

90. Karl LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, (es tracta d'una nota respecte E. Kantorowicz), op. cit.

Segons l'opinió de Barash, el pensament de Löwith respecte a les línies de continuïtat entre les diferents èpoques històriques distingeix, a partir de la filosofia posterior hegeliana, vàries facetes de progrés i de declivi, més que no pas es refereix a un temps cosmològic i, per tant, té una relació directa amb el dilema löwithià del nostre temps present. De fet va ser un dilema que el va acompanyar sempre a partir del seu exili forçat. Si Löwith, prossegueix Barash, intenta trobar una línia de continuïtat entre la recerca cristiana de salvació i la moderna filosofia de la història, és per a descobrir la baula entre les idees històriques i els moviments totalitaris, en especial, el nazisme. És per aquella raó que, en un cert nombre d'escrits anteriors i més moderns inclosos a l'obra *El significat de la història*, hi apareix la reflexió que es desenvolupa en la recerca d'aquella baula i que ha de permetre la comprensió de la història humana del segle XX. És aleshores quan Löwith relaciona la baula esmentada abans amb el temps present, assumint la consciència radical històrica que apunta cap al futur tot superant el present.

Segons Barash, va ser justament *El significat de la història* l'obra que intentava posar en clar el pervers messianisme del segle XX presentat pels moviments feixistes, que va distorsionar la primitiva reflexió i que va trobar un dels seus millors exponents en la teoria marxiana de la història. I, precisament, es proposava limitar molt el decisionisme polític, tal com l'entenia Löwith, és a dir, com una extensió tàcita i la consegüent distorsió del concepte marxista d'ideologia.

El significat de la història va posar de manifest, com a principal conseqüència funesta d'aquella *elevació* de la reflexió històrica cristiana, l'absoluta eliminació de la seva referència espiritual, és a dir, una *elevació* en abstracte, com ja s'afirma en la sentència hegeliana *la història del món és el tribunal del món*, que ja havia estat exposada per Löwith a l'obra de 1935, en relació amb l'apropiació decisionista del concepte d'ideologia marxiana.

A l'anàlisi que realitza, Barash reconeix que el concepte marxista d'ideologia pressuposa que els valors, lluny de posseir una veritat autònoma, adquireixen la seva significació d'acord amb el lloc que ocupen en el procés històric objectiu, en relació amb l'essencial meta revolucionària que supera, tan sols, de les perspectives parcials produïdes per la societat de classes. En tal sentit, hom podria afirmar que els valors esdevindrien mers paradigmes «ideals» o bé entesos en el sentit tradicional cristià, però sempre relatius al seu context històric, encara que apuntin a una meta essencialment revolucionària.

Segons la nostra opinió, Barash fa la impressió de ser un filòsof molt proper a Löwith, tenint en compte a més a més que la seva anàlisi filosòfica és força impecable i honesta, cosa que permet entendre la breu conclusió que exposa al final de la seva ressenya perquè advoca per una reconstrucció de la noció d'allò polític i, al mateix temps, per acompanyar

yar-la amb una reflexió de la identitat humana en si mateixa. Però cal remarcar que dit plantejament el situa molt a prop de Löwith, que centra l'home al bell mig de la història, i també el mostra preocupat pel polític, cosa que esdevé el nucli de les nostres reflexions filosòfiques.

15. MARTHA K. WOODRUFF. Woodruff va publicar el 1998 a la *The Philosophical Review* una ressenya de *Martin Heidegger and European Nihilism*, que inicia de la mateixa manera amb què comença Richard Wolin la seva ressenya, presentada en el següent subapartat⁹¹. En efecte, amb una referència a la seva formació universitària, en què ja es van produir diferents crítiques a algunes qüestions, el fet de compartir amb quatre companys jueus l'ensenyament de Heidegger i el seu posterior exili per motius polítics ressegueix el perfil traçat per Wolin.

De la present ressenya ens centrarem en la seva avaluació respecte al seu antic mestre Heidegger, de tal manera que Löwith presenta una equilibrada crítica de Heidegger i de les seves implicacions polítiques, sense esfondrar l'home i ubicant-se en un prudent terme mig. En això Woodruff coincideix amb Wolin⁹².

L'obra de Löwith *Heidegger pensador en un temps indigent*, va merèixer per Wolin el qualificatiu de *clàssic menor*, la vigència de la qual, tot i ser de 1953, segueix essent actual. Löwith es va atrevir a analitzar els conceptes més agosarats, com ara les profundes qüestions de l'ésser i del no-res, la implicació del cosmos grec respecte a la creació cristiana, la mort de Déu com a fenomen cultural i la moderna comprensió de la història. Si apliquem la filosofia de Heidegger, que tot pensament es desenvolupa fora d'una situació concreta, allò que fa Löwith és posar la major part de les idees abstractes en un context històric per extreure'n, així, les seves conseqüències ètiques i polítiques. Per aquella raó l'obra de Löwith es qüestiona el perquè del desarrelament, de la desorientació i de l'apertura al nihilisme en l'època que viu. I així com Heidegger denomina F. Hölderlin com a *poeta en un temps indigent*, Löwith va aplicar també la mateixa denominació al seu antic mestre, adobada, això sí, amb motius religiosos.

Woodruff considera l'obra de Löwith *El nihilisme europeu*⁹³ com un ampli panorama històric. Atès que en el sistema hegel·lià tant la religió, com l'art, com la filosofia, com la pròpia història, havien assolit el seu

91. Woodruff depèn de la introducció de R. Wolin al llibre *Karl Löwith and Martin Heidegger-Contexts and Controversies*, New York: Columbia University Press, 1995. De Wolin tractarem seguidament amb referència al seu llibre de 2001 *Heidegger's Children*, Princeton University Press.

92. Richard WOLIN, *Los hijos de Heidegger*, Madrid: Catedra, 2003: «Löwith no discutia la grandesa de Heidegger com a pensador, sinó la utilització que va permetre que es fes d'aquesta grandesa».

93. Vegeu, en relació amb la qüestió, Karl LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia*, cap. «El Nihilismo europeo», op. cit.

final en el sentit de la seva culminació, el final revelava un nou sentit d'insuficiència. Així doncs, Löwith atribueix a Hegel un pensament que té la propietat de culminar el pensament i, alhora, d'iniciar el seu declivi. Hom constata en el pensament de Löwith i de Heidegger un cert acostament al pensament oriental que accentua el propi escepticisme de Löwith⁹⁴.

Woodruff assenyala també l'existència de dues cartes de Heidegger al jove Löwith, als seus inicis universitaris, i que són de gran interès. En ambdues manifesta Heidegger la seva pròpia autocomprensió, el seu interès per l'hermenèutica de la facticitat, les seves diferències respecte a Löwith i la psicoanàlisi, entre d'altres temes. És prou indicativa per a la futura crítica de Löwith respecte al seu mestre que manifestés, en la seva primera carta de 1921, que considerava molt adequada per la seva facticitat la seva condició de *ser cristià teòleg*.

Löwith suggereix que el pensament de Heidegger sosté *els signes del nostre temps*, cosa que s'avé amb la consideració de Woodruff que, ateses les diverses influències del seu pensament en àmbits com ara l'ecologia, la intel·ligència artificial, la teologia, la teoria política, etc., confereix al pensament de Heidegger un cert reconeixement. Encara que haguéssim de refusar algunes de les seves *respostes*, hauríem de tenir en compte el nostre desgavell cultural actual per calibrar millor el seu pensament. El tarannà del nihilisme encara és viu entre nosaltres. I respecte a Löwith, Woodruff afegeix que la seva obra interessa tant als heideggerians com a qualsevol filòsof que s'interessi per a la filosofia, la religió i la política del modern pensament alemany.

Segons la nostra opinió, doncs, M. K. Woodruff se situa a la zona propera al pensament de R. Wolin, les referències al qual són constants al seu article. I encara que adopti cert estil narratiu, no pot amagar una clara devoció a Heidegger, si bé les seves crítiques es refereixen a ambdós amb una certa separació del context social que van viure els filòsofs. És, doncs, un article que se centra en el Karl Löwith al deixant de Heidegger.

16. RICHARD WOLIN⁹⁵. Quan Richard Wolin enceta la ressenya de quatre deixebles jueus de Heidegger, com foren Hannah Arendt, Karl Löwith,

94. R. Wolin assenyala clarament a l'obra, *Los hijos de Heidegger*, op.cit. que l'estoïcisme de Löwith estava molt impregnat de la saviesa oriental japonesa que va assimilar en la seva estada a la Universitat de Sendai, de 1936 a 1941.

95. Richard Wolin és professor, actualment, al Doctorate-Granting Institute de la City of New York University, i és considerat com una autoritat en el camp del pensament modern europeu. És autor de diverses publicacions respecte a Martin Heidegger i a la seva influència sobre avantatjats deixebles jueus. Alhora, ha tractat sobre Walter Benjamin, la història del segle XX i ha incidit en el criticisme cultural modern. Present en diverses publicacions del seu país, com la *New Republic*, *Dissent*, *Tikkun* i *The Los Angeles Times*, així com present com a directiu en distintes editorials, ha aconseguit una

Hans Jonas i Herbert Marcuse, intenta comprendre el considerable llegat de Heidegger que van recollir. Tots quatre deixebles es trobarien amb el compromís de resoldre la seva *Weltanschauung* filosòfica de joventut en constatar la involució totalitària de Heidegger pels volts de 1933.

A parer nostre, caldria situar la posició de Wolin molt propera a Habermas, a qui dedica l'esmentat llibre⁹⁶. Amb tot, l'obra és generosa amb el tractament de Heidegger car constitueix, precisament, l'eix discursiu al voltant del qual s'ubiquen els quatre deixebles abans esmentats. Malgrat la perspectiva suara descrita, Wolin considera Löwith com una de les figures més importants de la filosofia alemanya del segle passat, amb el suport de dues obres que el defineixen bé: *De Hegel a Nietzsche* com a expressió prou erudita de la decadència i de la disgregació de la filosofia clàssica alemanya, d'una banda, i *El significat de la història*⁹⁷ d'una altra, que polemítza respecte a les modernes filosofies de la història i la relació d'aquelles amb el sediment teològic que hi és present. Per reblar el clau, Wolin afegeix a l'afirmació anterior les aportacions de Löwith relatives a Marx i Weber que integra en la seva trajectòria filosòfica de manera decisiva. Löwith resulta un dispensador de respostes estoiques davant el nihilisme modern.

També reconeix Wolin la profunda recerca de Löwith en la *història de l'esperit*, que li fa considerar els condicionaments culturals i intel·lectuals previs del pensament alemany que es resoldrien bèl·licament durant les dues guerres mundials del segle XX. Però això ho atribuïa a la visió löwithiana que la crisi europea naixia d'una profunda mancança espiritual, l'origen de la qual, en ple segle XIX, era la frustració d'una societat per uns valors que ultrapassaven la finitud existencial humana. Hi havia com un enyorament de l'home cosa que, per Löwith, comportava una clara desorientació.

Amb aquella situació, Wolin entén que Löwith veia evident una tendència vers el nihilisme, que es reflectia en la proclama marxiana del proletariat i l'aparició d'un *superhome* de les mans de Nietzsche. Ambdues tendències rivalitzaven amb una clara voluntat de poder, i Löwith senyala l'esfondrament ontològic tradicional i la radicalització de l'historicisme com a camps adobats per a dita desorientació.

L'estoïcisme que Wolin atribueix a Löwith fa contemplar un sentit de la història que baqueteja l'home, adoptant una actitud de resignació i de vocació per un *amor fati* nietzscheà. No és d'estranyar que Nietzsche es-

sòlida reputació com a intel·lectual influent en la ciutadania i ha assolit diversos títols i premis d'entitats com la German Marshall Fund, la National Endowment for the Humanities, la Alexander von Humboldt Foundation i la Andrew W. Mellon Foundation.

96. Richard WOLIN, *Los hijos de Heidegger*, op.cit.

97. La versió alemanya és *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, op. cit.

devingués per Löwith el profeta del nihilisme moral i intel·lectual. Un profeta que presagiava què havia de succeir mig segle després. Amb tot, Wolin assenyala l'interès de Löwith per la doctrina de *l'etern retorn del mateix*⁹⁸, a la qual reconeixia un fons de saviesa i una intel·ligent rectificació del nihilisme.

Arribat a tal punt, Wolin analitza la consideració del món i la humanitat des de la perspectiva löwithiana, i veu evident que la seva evolució filosòfica es decantés pels antics, atès que no el satisfieien les alternatives presentades pels moderns. En efecte, Löwith s'introdueix de ple al món del cosmos i de la natura amb una perspectiva estoica, que supera amb escreix les aventurades resolucions de la història humana. En efecte, la proposta cartesiana d'una eventual superació dels cicles de la natura pel fet ontològic del món humà és posada en qüestió i rectificada per Löwith. Coincideix així amb Gadamer quan referma el cicle etern de la natura per sobre del fet de la vida humana a l'univers.

Wolin analitza l'aportació de Löwith respecte al seu antic mestre Heidegger que es recull a *Heidegger, pensador en un temps indigent* i que va expressar la retirada del *Logos*. L'obra de Löwith assenyala un canvi de perspectiva ens els conceptes de Heidegger, que vénen a ser com un gir (*Kehe*) del seu pensament i que es revelen en l'ontologia existencial que impregna l'obra *Ésser i Temps*, en una primera etapa, i que impregna la seva dedicació a la *història de l'ésser* en la segona.

Per Wolin, la crítica de Löwith de la segona etapa de Heidegger constata l'abandonament de les relacions pràctiques del *Dasein* en el món com a plantejament de la primera etapa. En la segona etapa, el discurs heideggerià tractava només de *l'ésser en si mateix*, i filosofava exclusivament del ser com a *disposició de l'ésser (Seins-Geschick)*. Així doncs, Löwith entenia que el pensament heideggerià era un missatge de *l'ésser* o, millor dit, de la seva disposició com a ésser, que li feia veure la seva veritat.

Wolin no interpreta que Löwith discutís la vàlua de Heidegger com a pensador, sinó que es limita a criticar com utilitzava la seva gran capacitat filosòfica. De fet, cal veure la influència de Spengler en el Heidegger futurós de redimir un passat històric que jutjava degenerat. Però Löwith no veu el projecte com a fruit d'un pensament filosòfic elaborat o bé del fet que un món d'éssers es perdi irrevocablement per un pecat original que els degenera de mica en mica. I Wolin entén que, en aquell sentit, Löwith va veure clares les repercussions i la transcendència del plantejament heideggerià.

Com és obvi, Heidegger va reaccionar amb indignació respecte a l'obra de Löwith *Heidegger, pensador en un temps indigent* abans esmentada. Però

98. K. LÖWITH, *Nietzsche. (Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen)*, op. cit.

Wolin assenyala que Löwith devia molt a Heidegger ja que era notòria la seva influència a les obres modernes löwithianes. En efecte, segons la seva opinió, es podrien remarcar algunes coincidències significatives, com ara les que esmentem a continuació: en primer lloc, quan Heidegger feia la crítica del món modern des de la perspectiva superior de l'èsser, Löwith criticava també la Modernitat des d'un punt de vista cosmològic; en segon lloc, si bé Löwith no compartia l'opinió filosòfica de Heidegger respecte a la *història de l'èsser*, al qual considerava inaccessible a l'experiència humana, la concepció löwithiana del cosmos tenia molt en comú amb el pensament del seu antic mestre; finalment, en tercer lloc, ambdós coincidien en l'elogi acrític d'allò originari (*Das Ursprünglich*).

Wolin insisteix en l'estoïcisme de Löwith d'encuny fenomenològic que minimitzava les preocupacions humanes al bell mig de l'univers etern. Això permetia entendre la fràgil aventura humana que segueix confegint la consciència històrica moderna⁹⁹ amb clau contemplativa. És a dir, la proposta de Löwith s'emmarcava en una contemplació alienada del bati-bull i sense sentit de les relacions humanes. I això era, al cap i a la fi, un clar distanciament estoic que servia, tanmateix, per a superar les temptacions d'un extremisme polític. Però, en tal aspecte, Wolin desaprova la inhibició contemplativa de Löwith. Segons la seva opinió, hom no pot restar impassible davant els crims dels estats totalitaris¹⁰⁰ i la desitjada emergència de les llibertats democràtiques, encara que fossin el resultat d'una revolució.

Per tant, Löwith no surt ben parat, en aquell sentit, de no reconèixer la legitimitat moral de l'època moderna que sigui capaç d'autodeterminar-se democràticament i confegir positivament una contingència històrica. Com a referència, Wolin assenyala el concepte de marxisme que apareix en l'obra de Löwith *De Hegel a Nietzsche*, que és definit com un abandonament nihilista de la filosofia clàssica alemanya, en lloc de presentar un idealisme indiferent a les demandes inajornables del canvi històric.

La crítica de Wolin presenta el seu estoïcisme com a pretext còmode per a eludir una postura compromesa. Aquí troba un sentit ple el lema d'un dels capítols de la ressenya de Wolin: «*La retirada de Löwith de la història*». Si més no, ho descriu així: «Quan els filòsofs, com a autoproclamats guardians del valor i el significat eterns, protegeixen la natura i el cosmos davant les demandes de la història pròpies del món real, la particularitat del món real forjat en el treball, en el llenguatge i en la pràctica política desapareix»¹⁰¹.

99. És a dir, precisament la interpel·lació del nihilisme que va capficar tant Nietzsche com el propi Heidegger.

100. Sorpren l'apreciació de Wolin, quan Löwith era una víctima de l'estat totalitari alemany.

101. Richard WOLIN, *Los hijos de Heidegger*, op. cit.

També li retreu la defensa del suïcidi, com a decisió estoica, que va fer en un programa radiofònic, i com la manca de compromís de Löwith el portà a no referir-se al perill nuclear¹⁰² ni a la discutible moralitat de la pena de mort, ni a l'anihilació massiva o el genocidi, esmentant simplement uns referents del segle III aC. i els moderns Goethe, Hegel i Burckhardt.

Wolin es permet també relacionar el concepte de l'ésser, producte de la segona etapa de Heidegger, amb el distanciament estoic de Löwith i la seva devoció per *l'amor fati* nietzscheà, que accepta el destí i el món tal com són ambdós, com si coincidís, en certa manera, amb la fórmula heideggeriana de *deixar estar les coses*.

En allò que sí coincideixen Löwith i Heidegger, segons Wolin, és en atribuir al projecte d'autoafirmació humana modern un mal resultat, encara que hagués nascut amb la revolució científica i en una època d'expansió, cosa en què discrepa molt Wolin, car entén que el projecte de la Modernitat és multidimensional i ple de possibilitats. Ambdós filòsofs mereixen, doncs, el blâme de Wolin perquè van entendre la Modernitat com a signe de *raó instrumental*. Però la Modernitat supera amb escreix dita perspectiva: en efecte, no repararen en l'expansió democràtica, l'igualitarisme social, l'ampliació dels drets cívics polítics, socials i culturals. Tampoc en el sufragi universal, els drets assolits per les dones i diverses minories ètniques i culturals. Totes aquelles novetats significaren una

102. Existeix un text de Löwith sobre el perill nuclear on expressa el seu pensament, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cap. «Das Verhängnis des Fortschritts. Eintritt in der Atomzeitalter» (La fatalitat del progrés - Entrada en l'era atòmica), Stuttgart, 1983, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, p. 407-408: «L'era de l'aprofitament de les forces naturals mitjançant les ciències tecnològiques que comença ara és l'era atòmica, i des del llançament de la primera bomba atòmica ningú no pot sostreure's al dilema del progrés. Dins la carrera armamentística atòmica, el progrés científic repercuteix de tal manera que cadascú tem que l'enemic potencial respondrà amb igual o encara més gran rapidesa, de tal manera que tots es veuen obligats recíprocament a progressar». I més endavant, continua: «Després d'un període passatger d'angoixes de consciència, la majoria dels físics nuclears dels Estats Units van retornar als seus laboratoris d'investigació estatals i van seguir experimentant amb els milers de milions que rebien, encaminats a aquelles finalitats, de l'Estat, de l'exèrcit i de la marina». Allò que fa Wolin és repetir una afirmació de Habermas generalitzant-la abusivament (HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit. p. 185: «Quan no fa massa temps es va invitar a Löwith a intervenir en una sèrie radiofònica sobre la pena de mort, va reaccionar de forma característica: va titular la seva conferència Homicidi, assassinat i suïcidi i va explicar amb poques paraules la diferència que existia entre l'homicidi en estat de guerra i l'assassinat sota les lleis de la convivència civil. I això sense fer cap al·lusió a la pena de mort, ni tampoc sense expressar cap al·lusió a les proves que mantenen en suspens l'alè d'aquest món angoixat, és a dir, a les proves que semblen intents de posar fi a l'estat de naturalesa entre els estats recorrent a les armes nuclears i, per tant, de suprimir la diferència que establia Löwith entre homicidi i assassinat; es va limitar després exclusivament a tractar del topos estoic del suïcidi com a signe d'una vida dominada per la filosofia»).

transformació important, però no van ser integrades en els punts de vista de Löwith ni de Heidegger.

Segons la nostra opinió, Wolin se situa més enllà del bé i del mal en la seva crítica a Heidegger i Löwith. Atès el temps transcorregut, treu de context el món en què vivien ambdós filòsofs per jutjar-los amb paràmetres que els són aliens. És evident que l'expansió democràtica, l'igualitarisme social, l'ampliació dels drets cívics, polítics, culturals, socials, i tants d'altres avenços són fets molt positius que hem consolidat a finals del segle XX. I tant Heidegger com Löwith són fills de la seva època i fidels a uns pressupòsits d'un món concret que ha canviat molt en poques dècades. Ben poca cosa diu de la capacitat d'anàlisi dels pressupòsits de Wolin (o del mateix Habermas) si no saben distingir un pensament que claudicà davant la barbàrie nacionalsocialista d'un altre que s'hi oposà i n'esdevingué víctima.

17. GENARO SASSO¹⁰³. Amb el títol de *Il guardiano della storiografia*¹⁰⁴, G. Sasso presenta una monografia amb relació a un subtil canvi de noms, en el qual intervenen el pseudònim de Löwith (Hug Fiala) i el de Leo Naphta, d'un personatge de l'obra *La muntanya màgica* de Thomas Mann (1875-1955), pel qual se substitueix el primer en una obra de Delio Cantimori. En la ressenya intervé, doncs, Cantimori, dedicat a la recerca històrica que sembla que s'ha deixat endur per una interessada transformació del personatge de Naphta pel de Fiala, amb intencions polítiques i socials evidents.

Sasso presenta Cantimori¹⁰⁵ com l'autor d'aquell *lapsus* que sembla involuntari, lapsus pel qual canvia el nom de Leo Naphta, un personatge de l'obra de Mann esmentada abans i publicada l'any 1924, pel d'Hug Fiala, pseudònim de Löwith. La interessada substitució que Sasso entén com a *lapsus* es concreta en la introducció que realitza Cantimori a l'obra de Johan Huizinga *Nelle ombre del domani. La crisi della civiltà*, apareguda a Torí el 1962¹⁰⁶.

El personatge de Leo Naphta de Mann era un jesuïta dominat per una ideologia de *terror* revolucionari i reaccionari. El *lapsus* de Cantimori no

103. Nascut a Roma el 1928 ha exercit com a filòsof en el camp de la filosofia teòrica. També ha estat director de l'Institut Italiano per gli Studi Storici de Nàpols i, alhora, ha esdevingut Socio Nazionale dell'Accademia dei Lincei. Ha dedicat importants estudis al pensament de N. Maquiavel i és un expert de la Filosofia de la història, entre d'altres disciplines.

104. G. SASSO, *Il guardiano della storiografia*, Bologna 2002.

105. D. Cantimori (1904-1966) va ser un important historiador italià que va recórrer un itinerari polític controvertit, en especial durant els anys compresos entre el 1919 i el 1943, quan va donar suport primer al feixisme i després al comunisme.

106. J. Huizinga (1872-1945) va ser un historiador holandès, objecte de repressió per part dels nazis i autor de diverses obres històriques.

era, doncs, casual a jutjar pels personatges. La denominació de *lapsus* per part de Sasso és ben sorprenent, tractant-se d'un expert en història com era Cantimori: «Cal preguntar-se, quan hom presta atenció al canvi de Naphta pel de Fiala, com ha pogut esdevenir que un coneixedor tan atent i sensible de l'obra literària de Thomas Mann, com era Cantimori, pogués incórrer en aquell curiós equívoc de la memòria»¹⁰⁷. Per salvar la reputació de Cantimori, Sasso afegeix fins i tot arguments freudians i explicacions de tot tipus per explicar-ne el *lapsus*.

El cas és que Löwith era ben conegut per Cantimori i el pseudònim d'Hug Fiala, que va aparèixer el 1935 per raons de prudència política a *El decisionisme ocasional de Carl Schmitt*, publicat a la *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, era la resposta a l'obra *Der Begriff des Politischen* de Schmitt, que es va publicar el 1927 a l'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*¹⁰⁸.

Hom es pregunta què hi té a veure Leo Naphta amb tot plegat. Retornant a la introducció que va escriure Cantimori per Huizinga esmentada abans, el primer insinuava que Mann s'havia servit de la fesomia física i intel·lectual de Georg Lukács per definir Leo Naphta. Cal afegir que Mann no va acceptar de cap manera l'al·lusió¹⁰⁹.

El personatge de Leo Naphta estava dominat per una lògica implacable, aguda i amb un cert caràcter sinistre, de la qual cosa es desprèn que Cantimori, en paraules de Sasso, «encara que volia defensar Lukács també, sens dubte, es proposava ofendre com fos possible l'autor de l'obra *De Hegel a Nietzsche* (Löwith)»¹¹⁰.

L'opinió de Cantimori respecte a Löwith era qualificar-lo de teòleg, d'enemic heideggerià, un enemic de la història i un adorador de la *physis* incontaminada. En fi, que Löwith era un enemic del progrés. Creiem que és una manifestació ben clara sobre l'opinió que li mereixia Löwith i que Sasso intenta dissimular com pot.

107. G. SASSO, op. cit.

108. G. Sasso no sap del cert si, quan es va produir el lapsus, Cantimori ja sabia que Hug Fiala i Löwith eren la mateixa persona. Però consta del cert que Cantimori havia mantingut bons contactes amb els qui van publicar, traduïda a l'italià, l'obra de Fiala-Löwith. A més a més, Cantimori no podia ignorar l'obra que Leo Strauss va publicar sobre el mateix tema el 1932 i que Fiala-Löwith va esmentar a la seva obra.

109. El 18 de febrer de 1952 escrivia T. Mann a P. P. Savage respecte a una opinió del darrer, *Realité sociale et ideologie religieuse dans les romans de Thomas Mann*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, i l'invitava a no establir una relació de cap gènere entre Lukács i La muntanya màgica pel que fa al personatge de Naphta. Fins i tot, hi afegia: «El personatge i la realitat són totalment diferents i, sense parlar de l'origen i de la biografia, la combinació de comunisme i jesuïtisme que es va crear en aquella obra, i que no resulta així gens perillosa, no té res a veure amb el veritable Lukács» (G. Sasso, op. cit., p. 472).

110. G. SASSO, op. cit.

Conclusions

Quan la primavera de 1939 Löwith va presentar al Japó la primera edició de l'obra *De Hegel a Nietzsche*, es proposava mostrar que «Hegel i Nietzsche constituïen els dos extrems entre els quals es movia la pròpia realització històrica de l'esperit alemany del segle XIX»¹¹¹. Escapat providencialment el 1941 dels avatars de la Segona Guerra Mundial i un cop establert als Estats Units, on l'havia precedit el renom de les seves obres filosòfiques, la filosofia de Löwith era objecte d'interès per la intel·lectualitat nord-americana.

Una de les recensions d'aquell període la constitueix la ressenya de Hanna Hafkesbrink que, en el nostre parer, vol més aviat donar notícia sobre l'obra löwithiana a la societat intel·lectual del país d'acollida, sense aprofundir massa en el tema humanístic que proclama Löwith clarament a les seves obres. La seva ressenya, per tant, no esclareix el profund sentit que Löwith va donar a la interpretació de la societat alemanya del segle XIX ni tampoc les seves conseqüències en el segle XX.

A continuació, cal esmentar quatre filòsofs que van lliurar articles relatius a Löwith amb motiu del seu setantè aniversari. Començarem per E. Biser, tot tenint en compte que els seus comentaris provenien d'un teòleg que tractava el tema de la veritat, remarcuem que és suggestiva l'amistat i afinitat amb Löwith, el qual malgrat ser un escèptic declarat deixava sempre oberta una porta a allò que no podia explicar i que esdevenia un interrogant incisiu que l'obligava a mirar més enllà de la filosofia.

En segon lloc, esmentarem H. Dieter que, com a bon fenomenòleg, reconeixia el mestratge de Löwith que es concretava en la realitat humana i en l'antropologia, tot qualificant-lo com un escèptic convençut, encara que respecte a la possible felicitat humana s'emmarcava també en un clar estoïcisme, potser com a resultat de la seva atzarosa vida.

En tercer lloc, el japonès Sadao Hosoya tracta Löwith des d'una òptica oriental i massa influït per Heidegger, del qual n'és un bon coneixedor. És a dir, no acaba d'entendre la posició de Löwith respecte a l'existència històrica, similar a la de Burckhardt, que s'oposa amb un concepte d'un seguit de canvis continus en la història del món. També en la mateixa línia, el separa de Löwith el concepte de món natural atès que comparteix el concepte insubstancial de natura de Heidegger. Sadao Hosoya acusa, segons la nostra opinió, la seva condició oriental i el fet que no pugui aconseguir una comprensió aprofundida del pensament de Löwith.

I, finalment, esmentem H. Plessner, antropòleg i sociòleg que, si bé respecta molt Löwith, no deixa de vincular-lo en excés al seu mestre Heidegger, de tal manera que limita força l'exposició del pensament de Löwith, és a dir, que no té en compte la seva independència conceptual i crítica

111. K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, ed. cit.

malgrat que li reconegui una bona anàlisi filosòfica del segle XIX alemany. És obvi que, amb aquell plantejament, no exposa adequadament el pensament de Löwith.

Respecte a Habermas, sociòleg i filòsof proper a Hegel i Marx, jutja la trajectòria löwithiana des d'uns altres plantejaments, molt en la seva línia, perquè no sols és trenta-dos anys més jove que Löwith, sinó que ha viscut la filosofia des d'una base molt diferent a la löwithiana: coneix què representava estudiar filosofia acabada la Segona Guerra Mundial. El punt essencial que els separa és que Löwith planteja l'emancipació de l'home a través de la consciència històrica que relacionava l'ésser humà i el món. La diferència en la visió del món fa que Habermas el descriu com un home que es replega estoicament enfront de la consciència històrica. Són dos conceptes, al nostre entendre, força oposats. Allò que esdevé progressiu en la dinàmica humana de Habermas no es pot avenir amb una *physis* considerada com un tot etern del pensament grec que Löwith presenta com la garant de l'ordre vital humà. Per tant, és explicable tota crítica de Habermas, en especial la que fa referència als conceptes löwithians de *physis* i natura de l'home. Però cal advertir que Habermas no pot evitar la definició de tals conceptes des de la perspectiva d'una societat industrialment desenvolupada que afecta del tot la realitat del moment, cosa que els separa completament perquè parlen en llenguatges diferents. És a dir, la relació entre la filosofia i la ciència és, en ambdós, profundament divergent.

Pel que fa a Alberto Caracciolo, l'estructuració de la seva obra no permet establir una línia expositiva perquè les referències i les relacions s'alternen de forma irregular, si bé amb una gran riquesa de dades. L'obra no és gens crítica amb Löwith, perquè va destinada a la Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti de Nàpols, la qual vol honorar el seu soci estranger mort un any abans.

H. G. Gadamer, encara que era un bon amic de Löwith, no li amagava la seva devoció per Heidegger. L'enfocament perspectivista gadamerià és respectuós amb Löwith, si bé reconeix una divergència mútua en certs aspectes. Malgrat les seves diferències, el coneixia prou bé, cosa que li permet assenyalar amb tota seguretat allò que, segons la nostra opinió, és definitori: la diferència rau en un escepticisme de pedra picada de Löwith, que explica la seva oposició a Heidegger des de bon principi, el seu rebuig frontal a qualsevol dogmatisme i una atenta actitud reflexiva davant la història. Pensem que com a conseqüència de la seva dilatada amistat, que datava dels seus estudis universitaris, potser cau en una certa simplificació del pensament de Löwith, i que hagués pogut aprofundir encara molt més en el pensament del vell amic.

Quant a l'agustinà Arno Heinrich Meyer, segons la nostra opinió, en la lectura que fa de les obres de Löwith no apreciem cap desenvolupament d'elaboració teològica. El camp de Löwith és la filosofia i no entra al de la teologia com fa Meyer, que presenta amb aquella obra una crítica íntegra-

ment teològica. Amb els pressupòsits esmentats no és possible presentar el pensament de Löwith, que és totalment filosòfic, i les crítiques resten fora de context. Hom sap que amb el tarannà escèptic de Löwith no és possible presentar cap plantejament teològic. En tot cas, l'obra de Meyer és un tractat de teologia que, pel fet de no respectar la limitació de la filosofia löwithiana, elabora uns judicis que no es poden acceptar des d'uns paràmetres merament filosòfics. Encara podríem afegir que moltes conclusions de Meyer no mantenen la correcta equidistància respecte a un filòsof que només presenta qüestions filosòfiques. Una altra característica és una gran dispersió temàtica que s'aparta del títol de l'obra i fa perdre la unitat de la crítica a Löwith tot tractant del pensament de molts autors més.

Pel que fa a R. M. Wallace, presenta una qüestió elemental com és, essencialment, el camí que realitza la humanitat envers una situació de progressiu benestar. Per part de Löwith, aquella proposició es podria realitzar en l'àmbit d'una secularització de l'escatologia cristiana, de tal manera que la Modernitat no trenqués els lligams amb el passat. Però Wallace és procliu a la proposta de H. Blumenberg, en el sentit de valorar l'optimisme que neix de la convicció que l'home és capaç d'autosuperar-se dia a dia, amb els progressos de la ciència, de la tecnologia i de la indústria.

Pensem que, en la versió dual de la proposició inicial, Wallace s'adhereix a la tesi de Blumenberg, encara que reconegui certa saviesa a Löwith, tot i que no s'adapta al pensament de Blumenberg. Segons la nostra opinió, Wallace no aprofundeix els termes que separen Löwith i Blumenberg, i un quart de segle després de presentar l'article hi ha arguments prou sòlids per posar en dubte la posició de Blumenberg.

Respecte a la ressenya de M. C. Pievatolo, mostra un coneixement profund de Löwith que es reflecteix en una obra eminentment descriptiva. Potser afegiríem que la trobem mancada d'una certa visió crítica de la filosofia löwithiana però, com a introducció a Löwith, és prou encertada, si bé el presenta amb una perspectiva merament escèptica.

Pel que fa a W. Ries, constatem que hi ha un cert paral·lelisme amb el desenvolupament temàtic de l'obra esmentada abans, en fase d'edició. La presentació de Ries és interessant per la seva erudició i, sobretot, perquè agrupa els temes de forma acurada. No es tracta de cap redacció crítica amb el pensament löwithià, sinó d'un excel·lent treball que vol donar a conèixer el pensament filosòfic de Löwith, que coincideix molt també amb la nostra forma d'interpretar el seu pensament.

Esmentem també J. A. Barash, la ressenya del qual es refereix a l'obra *El significat de la història* (1949-1953). Amb la seva reflexió, Barash se centra en la idea de les pautes ordenades en la història que es relaciona amb la secularització i les pressuposicions polítiques que comporta. Segons la nostra opinió, és un filòsof molt proper a Löwith. És molt interes-

sant la seva forma d'entendre la *continuitat* löwithiana ubicada entre les diferents èpoques històriques, així com la seva constatació que és Löwith qui posa en clar a les seves obres el fals messianisme dels moviments totalitaris del segle XX.

Pel que fa a M. K. Woodruff, la nostra opinió és que amb la seva ressenya presenta una profunda connexió amb Wolin i Heidegger, perquè en molts aspectes és evident una clara concordança amb les afirmacions de Wolin. La ressenya de M. K. Woodruff es refereix a Martin Heidegger i al nihilisme europeu quan, de fet, els conceptes de Löwith han madurat molt en el camp filosòfic de la data en què apareix la ressenya, és a dir, el 1998. Malgrat això, intenta exposar el pensament löwithià integrat en la pròpia personalitat intel·lectual de Heidegger, cosa que ens sembla una manca de correcció intel·lectual perquè no respecta el pensament independent de Löwith.

Pel que fa a la recensió de G. Guida, és evident que representa un criteri madur respecte a la filosofia, i hem trobat els seus comentaris sobre Löwith prou equilibrats, és a dir, dins el marc que permet el pensament filosòfic.

Quant a l'obra de R. Wolin, creiem trobar-nos amb una línia molt propera a Habermas i, per tant, sociològicament i filosòficament arrelada a Hegel i a Marx. Wolin no dubta en dedicar la seva obra ¹¹² *Els nens de Heidegger* (2001) a Habermas, el contingut de la qual respon plenament al seu pensament. Així doncs, Wolin es recolza molt en Habermas per analitzar la crítica löwithiana a Heidegger de l'obra *Heidegger, pensador en un temps indigent* (1953). Però és evident que ni Habermas ni Wolin han calibrat que l'obra löwithiana és fruit d'un pensador que sofrí la repressió nacionalsocialista i que Heidegger, en canvi, va esdevenir un fidel servidor del nazisme.

Respecte a Genaro Sasso no creiem que l'oposició intel·lectual s'hagi de resoldre amb *lapses* d'aquell tipus. És evident que l'autor intenta justificar l'actitud de Cantimori, però considerem la defensa poc reeixida i mal fonamentada. La crítica feta així no és pròpia d'un oponent intel·lectual de la categoria de Cantimori i posa en dubte la seva honestat intel·lectual.

Löwith entenia la *consciència històrica* moderna «no pas com una consciència neutra solament, sinó com a determinant de la nostra visió de la història i, per consegüent, de la nostra actuació històrica»¹¹³. L'actuació històrica era entesa per Habermas com a mer estoïcisme i, en canvi, Biser i Gadamer ho interpretaven com a pur escepticisme. Com a intèrpret de l'imparable progrés de la Modernitat, Habermas no acceptava que Löwith es refugiés en la saviesa antiga, per la qual cosa l'ubicava en un replega-

112. O també *Los hijos de Heidegger*, esmentat abans.

113. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, op. cit.

ment estoic de resistència. En canvi, el teòleg catòlic Biser i l'hermenèutic Gadamer entenen l'escepticisme de Löwith com una actitud de distanciament prudencial davant la vida. Segons la nostra opinió, Löwith era tan estoic com escèptic, perquè ambdues postures eren part intrínseca de la seva filosofia. I encara hi podríem afegir més raons. No podem oblidar que Löwith va haver de suportar molts problemes pel seu caràcter d'exiliat, fet que l'obligava a acceptar el destí que li tocava. En certa mesura, Wolin intueix que està en la línia de Habermas quan afirma que la formació fenomenològica permetia a Löwith mantenir una consciència històrica en clau contemplativa, com ara la devoció per acceptar *l'amor fati* nietzscheà i l'experiència en temes orientals, bressol de la saviesa japonesa. Però Habermas va anar més enllà i fonamentava l'estoïcisme de Löwith en el desitjat retorn a la visió que tenien els grecs del cosmos, com un tot etern, sense principi ni fi, i en la seva experiència de la *physis*. O, dit en altres paraules, un *replegament en la resistència al progrés amb actitud estoica*. S'expressa així el refús de Habermas al propi sentit de consciència històrica de Löwith, que intenta un retorn de la Modernitat a l'antiguitat que no té res a veure amb l'emancipació de l'home i de la societat en clau dialèctica que defensa Habermas.

Respecte a l'escepticisme que assenyalen Biser i Gadamer, obeeix una posició de Löwith: en el cas de Biser, com a actitud que no exclou allò inexplicable; en el cas de Gadamer, expressa un rebuig al dogmatisme com a recurs de distanciament prudencial davant d'allò que no el convenç i també respecte a les filosofies i teologies especulatives i als historicismes artificials.

Creiem que són dos aspectes del mateix personatge que *es complementen*. Però crida l'atenció un cert afany de separar l'estoïcisme i l'escepticisme per justificar altres versions del pensament löwithià.

També podríem afegir E. Donaggio, que fonamenta la seva obra¹¹⁴ en una extensa i riquíssima erudició, un magnífic instrument per al coneixement de Löwith i la seva època, la lectura de la qual és força interessant. Malgrat això, ens permetem presentar alguna crítica respecte a la forma, per poques que siguin. La primera crítica és en relació amb l'excessiva abundància de dades i de referències que desvia l'atenció del lector interessat en Löwith. Per exemple, a l'apartat «*La historia d'una temptació*» (p. 45-53), s'hi registren fins a vint-i-dues referències que intervenen en el desenvolupament del discurs filosòfic. La segona crítica és en relació amb els títols que anuncien els apartats, que no permeten veure on es troba la situació concreta de Löwith en aquell moment. Per exemple, *La via de la simplicitat?* La tercera crítica és que Donaggio imita també Löwith quant a retornar en el temps per tractar un tema. Per exemple, a l'apartat *La*

114. E. DONAGGIO, *Una sobria inquietud*, op. cit.

revolució del nihilisme, p. 121-132, s'hi observa que des de 1936 passa pel 1933, 1935, de nou el 1933 i el 1941 successivament. Finalment, la quarta i última crítica és que, a la pàgina disset, Donaggio esmenta l'obra de Löwith *Zu Heideggers Seinfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur* (1969), i la qualifica com un assaig més, tot i que en realitat va ser un treball amable i conciliador de Löwith amb motiu del vuitantè aniversari de Heidegger, encara que sense renunciar a les pròpies idees filosòfiques, però mai com un mer desig de continuar una polèmica, com assenyala Donaggio.