

## **Karl Löwith y la *Naturalidad* del ser humano. Análisis y problemática de un modelo hermenéutico de la antropología filosófica contemporánea**

### ***Karl Löwith and human being Naturalness. Analysis and problematic of a hermeneutical model of contemporary philosophical anthropology***

**Juan Manuel Cabiedas Tejero**

Facultad de Teología. Universidad Pontificia de México

Recibido: 17 febrero 2020

Aceptado: 19 abril 2020

*Resumen:* Este ensayo se propone una lectura sintética y crítica de la trayectoria de la cuestión antropológica en Karl Löwith (1897-1973), desde su trabajo de habilitación para la docencia (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928) hasta sus ensayos de impronta naturalista escritos a lo largo de las décadas de los años 50 y 60. El autor parte de una crítica del subjetivismo idealista al que se arriesga la fenomenología, para construir una figura más auténtica de la complejidad relacional del sujeto como vínculo radical de *yo-tú-historia-naturaleza-mundo*. Esta consideración completa la recepción básica que se ha brindado prácticamente hasta ahora al pensamiento de Karl Löwith en el mundo de habla hispana, como intérprete crítico del devenir de la filosofía alemana del siglo XIX.

*Abstract:* This essay proposes a synthetic and critical reading of the development of Karl Löwith's (1897-1973) anthropological question, from his work of qualification for teaching (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928) to his essays of naturalist mark written in the 50s and 60s. The author starts from a critical review of idealistic subjectivism as a risk of phenomenology, to end in a more authentic figure of the subject in its relational complexity as a radical link between *I-you-history-nature-world*. This point of view completes the basic reception that has been deserved until now to Karl Löwith's thinking in Spanish-speaking world: a critical interpreter of the evolution of 19th century German philosophy.

*Palabras clave:* antropología filosófica, subjetividad, filosofía de la relación, filosofía de la historia, naturalismo, Karl Löwith.

*Keywords:* philosophical anthropology, subjectivity, philosophy of relationship, philosophy of history, naturalism, Karl Löwith.

Por fin, cuando  
debajo de los pies vacila el orbe,  
cuando caen las ciudades desplomadas,  
y están amenazando otras ruina,  
¿por ventura, es extraño que los hombres  
se llenen de desprecio hacia sí mismos,  
y reconozcan un poder más grande  
y una fuerza divina extraordinaria  
que a su gusto dirija el universo?<sup>1</sup>

## 1. LA OBRA DE KARL LÖWITH: ENTRE HISTORIA, HOMBRE Y NATURALEZA

### a) ¿Dios está muerto?

“¿Es el alma que habla? ¿Es el mundo que habla? ¿Es Dios que habla?”<sup>2</sup>. Con esta interrogación concluye Martin Heidegger una hermosa evocación autobiográfica de los años de infancia transcurridos en Meßkirch. Se trata de unas pocas cuartillas escritas a comienzos de 1949 cuando, tras el rastro de devastación dejada por la guerra y sus muertos, “el silencio se hace más silencio” e invita a escuchar de nuevo, con más calma y humildad, el perenne acto de habla del fundamento de lo que *es* mediante la atención a aquellas palabras recibidas y posibles con que el pensamiento humano ha creído poder recordar y actualizar el ritmo de su identidad: del *ser* al *tiempo*, del *tiempo* al *ser*, del *ente* al *ser* y del *ser* al *ente*.

Prácticamente en este mismo periodo, Karl Löwith (1897 München-1973 Heidelberg)<sup>3</sup>—uno de los discípulos más críticos con la

<sup>1</sup> Tito Lucrecio Caro, *De rerum natura*, lib. V, 1230-1240 (trad. esp. A. García Calvo: *De la naturaleza de las cosas*, Buenos Aires 1984, 343).

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Camino del campo. Der Feldweg*, Barcelona 2003, 2 ed., 45.

<sup>3</sup> Para una primera noticia sintética acerca de su recorrido intelectual, véase B. Lutz, “Löwith, Karl”, en Id., (ed.) *Metzler Philosophen-Lexicon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen*, Stuttgart 2015, 3 ed., 424-428. También resulta de mucha utilidad el sitio web administrado por Marco Bruni, un reconocido estudioso italiano de la obra de nuestro autor: <https://>

meditación de su maestro Martin Heidegger sobre la esencia del *ser* a la luz del *tiempo*<sup>4</sup>-, también experimenta la acuciante necesidad de penetrar con más ambición de resultado en la constatación de que “Nietzsche tuvo razón al afirmar que, el considerar la Naturaleza como prueba de la bondad y de la dedicación divinas, e interpretar la Historia como un testimonio ininterrumpido hacia un orden y fin morales, debe tenerse como idea de tiempos pasados”<sup>5</sup>. En efecto, tras someter a una profunda revisión los fundamentos teóricos de la conciencia moderna (vg. *auto-conciencia del yo*) mediante el análisis de su genealogía histórico-teológica<sup>6</sup>, Löwith se propone ahondar en la *desproporción* que, según Nietzsche, caracteriza esencialmente la condición humana y ha sido opacada por la historia de la auto-representación: la desproporción entre *hombre* y *mundo* que “para Nietzsche ya no remite a una solución trascendente en Dios, sino que conduce a una aporía sin solución, pues del sentido extra-moral, o sea cósmico, de la verdad no es posible paso alguno a su sentido humano-moral”<sup>7</sup>. Una aporía que no parece superada en la obra del propio Nietzsche, pues, si bien la perspectiva del *super-hombre* y la doctrina del *eterno retorno* no pueden interpretarse tan sólo –como hace Heidegger– “en el marco de la época de la culminación de la subjetividad”<sup>8</sup>, en el fondo tampoco consiguen lo que se proponen: que sea el *mundo*

karllowith.jimdofree.com. Aquí puede encontrarse abundante material bibliográfico y multimedia actualizado sobre los diversos aspectos que abarca la obra del autor.

<sup>4</sup> Véase K. Löwith, *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt am Main 1953 (tr. esp. R. Setton: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires 2006, 155-288).

<sup>5</sup> K. Löwith, *Meaning in History. The theological implications of the philosophy of history*, Chicago 1949, vii. Esta obra apareció primeramente en esta versión inglesa y, posteriormente, en alemán: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953 (trad. esp. N. Espinosa: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Madrid-Buenos Aires 2007).

<sup>6</sup> Véase K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zurich-New York 1941; ed. revisada con el título: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhundert*, en K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. IV, Stuttgart 1988, 1-492 (trad. esp. E. Estiú: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Madrid-Buenos Aires 2008).

<sup>7</sup> K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma 2018, 2 ed., 130 (trad. it. e intr. de O. Franceschelli: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* [orig. 1966], en K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. IX, Stuttgart 1986, 1-194).

<sup>8</sup> K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, 272.

el “texto fundamental” en que actúa con libertad expresiva la recién re-conquistada excentricidad *natural* del hombre<sup>9</sup>. Según la lectura de Löwith, *Übermensch* y *ewige Wiederkunft des Gleichen* son figuras que, en rigor, no pueden representar aun un nuevo comienzo que arroje luz nítida sobre la relación entre hombre y mundo, porque siguen siendo relativas a la historia que considera que el mundo es “por mor del hombre”; relativas a la *conciencia total* del devenir que proyecta fines y medios que hasta ahora se atribuían a la metódica de la providencia de Dios; en suma, son aun el resultado de la necesidad epocal de retar al Dios cristiano y encauzar el rastro de *nihilismo* que deja en *nuestro* tiempo la proclamación de su deceso<sup>10</sup>.

La visión del superhombre y el eterno retorno presupone que uno ya sabe que *Dios* está *muerto*, es decir, el Dios que hasta ahora había determinado y ensalzado en exceso lo humano. La relación entre el hombre y el superhombre no es la de un progresivo desarrollo entre uno y otro; sólo en clave experimental está aquel a la búsqueda de ser mejor según el “modelo” superhombre; se trata más bien de una fugaz “metamorfosis” del hombre satisfecho de sí, en cuya humanidad se aprecian aun las marcas tradicionales de lo humano (anhelo de felicidad, razonabilidad, virtud, justicia, piedad). Este hombre humanitario se presenta bajo la forma de una “nube” anodina, ante la cual, en el momento de la metamorfosis, el superhombre aparece como la luz cegadora, purificadora y abrasadora del “rayo”. Pero el superhombre no es tan sólo este rayo de luz y pureza, pues al mismo tiempo se le llama “loco”, porque todo lo sobrehumano se le representa al hombre como una enfermedad y una locura. En último término, el significado de la humanidad no se revela ya en el *superhombre*, sino en lo que realmente es *suprahumano*, en una nueva divinidad, Dioniso, que se revela en la luz<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Véase K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, 148.

<sup>10</sup> Véase K. Löwith, “Nietzsche, sesenta años después” (1960), en Id., *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona 1998, 295-314 (trad. esp. A. Kovacsics: *Der Mensch inmitten der Geschichte Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1990).

<sup>11</sup> K. Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same* (1935), Los Angeles-London 1997, 182 (trad. ingl. J. H. Lomax: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Stuttgart 1956, en K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. VI, Stuttgart 1987, 101-384). Para una visión panorámica de la importancia que adquiere Nietzsche entre los antecedentes inspiradores del

Es la misma observación que puede elevarse, según Löwith, ante la promesa que hace “una ontología sin una cosmología”, es decir, a la luz de un “*Dasein* humano sin naturaleza ni género”<sup>12</sup>, que es consecuencia de pensar el *ser* sin prestar atención a la propia excentricidad del ser en lo *óntico*, es decir, por pretender ocupar la “falta de Dios”<sup>13</sup>. También Heidegger ha pretendido sin éxito llegar al texto (naturaleza) a la luz del contexto (historia), cuya necesidad identifica con ayuda de Hölderlin y asume como propia: “Heidegger piensa el ser desde el tiempo, a saber, desde el nuestro y su ‘indigencia’ que, según el Hölderlin de Heidegger, consiste en que se encuentra en una doble carencia: ‘en el ya no más de los dioses que han huido y en el aun no del Dios venidero’”<sup>14</sup>.

En consecuencia, Löwith empuña sus mejores esfuerzos en proporcionar a Occidente motivos teóricos que contribuyesen a la circulación de la verdad entre el sentido de la naturaleza del hombre y el sentido de la naturaleza del mundo sin temer ninguna de las aporías inscritas en esa transición. Si Dios ya no es *el otro* que habla y al que se puede escuchar para el saber *de sí mismo*, que al menos lo haga el mundo... pues hemos llegado al tiempo en que “existe el peligro de que el hombre, liberado de toda perplejidad cósmica, se extinga en el mundo creado por él mismo y se convierta en una concreta existencia desnuda y ‘muda’ reglada por la técnica”<sup>15</sup>. ¿Cómo evitar que “nuestra obsesión por el futuro”

pensamiento de nuestro autor, véase F. Steilen, “Löwith and Nietzsche: Notes on Recurrence”, *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 47 (2019) 97-115.

<sup>12</sup> K. Löwith, “La posición de Dilthey y de Heidegger respecto a la metafísica” (1966), en Id., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, 189.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 329.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 287. Véase M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid 2005, 52.

<sup>15</sup> K. Löwith, “Situación espiritual de la época” (1933), en Id., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, 29. Löwith coincide con Paul Valéry –al que aludiremos con más detalle– en que la conciencia (hoy ya posible) acerca del papel que desempeña la cultura científico-técnica en la devaluación de la continuidad de todo lo transmitido hasta ahora y la inauguración de una “nueva época de lo provisorio”, es una de las razones internas a la historia que más le inclinan al desprecio por la misma; es el dinamismo histórico del presente que más obstaculiza el definitivo auto-reconocimiento del hombre como parte del mundo. Entre los vectores que apuntan –en el seno de esa cultura de la tecno-ciencia– a una humanidad *sin tradición*, es decir, a una búsqueda de sí aislada del todo, Valéry señala: las demandas sociales desmesuradas, una concepción ficticia de la libertad y, sobre todo, un capitalismo de

la aproveche una vez más “Prometeo como modelo de Fausto, el que planifica sin descanso” frente a “Epimeteo, como modelo de quien contempla, reflexiona y renuncia, de quien todavía ve el mundo como cosmos”?<sup>16</sup>

b) El habla del mundo

Tras distanciarse muy pronto de la problemática de la “conciencia trascendental” que acompaña a la escuela de la fenomenología en que se formó<sup>17</sup>, un joven Löwith muestra estar ya decidido a tratar con cierta libertad la pregunta por la identidad del ser humano más allá de la “ontología de la conciencia” que lastra todo el pensamiento moderno: “incapaz de comprender el fenómeno humano en toda su complejidad”<sup>18</sup>. En efecto, en la década de los años cincuenta y sesenta Löwith afronta abiertamente la cuestión antropológica a la luz de la trascendencia de la *naturalidad* que custodia el nexo entre *hombre* “y” *mundo*; no en vano, Löwith se

las ideas que no tiene en cuenta la naturaleza humana y su lenta adaptación al entorno. Véase K. Löwith, *Paul Valéry. Rasgos centrales de su pensamiento filosófico*, Madrid-Buenos Aires 2009, 201-221 (trad. esp. de G. Mársico: *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, en K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. IX, Stuttgart 1986, 229-400).

<sup>16</sup> K. Löwith, “La fatalidad del progreso” (1963), en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 344.

<sup>17</sup> Nos referimos al contenido y método de trabajo, del que un poco más adelante daremos cuenta, de su tesis de habilitación para la enseñanza libre defendida en diciembre de 1927 en la Philipps-Universität de Marburgo bajo la supervisión de Martin Heidegger como relator: K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme* (München 1928), en Id., *Sämtliche Schriften*, vol. I, Stuttgart 1981, 9-197 (trad. it. e intr. de A. Cera: *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Napoli 2007). Para comprender su alcance, véase: A. Cera, “Anthropology of Relation. Karl Löwith's *Mitanthropologie* and the Principle of Disappointability”, en D. Bertini-D. Migliorini (eds.), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Verona 2018, 73-90; A.M. Mazza, “L'antisoggettivismo intersoggettivo di Karl Löwith. Dalla critica del 'solipsismo idealistico' al recupero della dimensione relazionale”, *Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences* 1 (2016) 294-307; W. Fratticci, “Per un'antropologia della relazionalità. Saggio su *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* di Karl Löwith”, *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [en línea], 1 (1999) <<https://mondodomani.org/dialegethai/wf01.htm/>>. Iconsulta: 5 feb. 2020l. ISSN 1128-5478.

<sup>18</sup> A. Cera, “Anthropology of Relation...”, 77 (en referencia a K. Löwith, “Zur Frage einer philosophischen Anthropologie” (póstumo, 1975), en Id., *Sämtliche Schriften*, vol. I, 331).

considera liberado de la sombra de la conciencia histórica de la modernidad que, madurada durante siglos en el seno de la metafísica teológica del cristianismo, no ha hecho sino *des-naturalizar* la naturaleza del hombre<sup>19</sup>. Así pues, “sólo en el marco de su pertenencia al mundo natural puede el hombre excluirse para ser ese ser vivo singular que conocemos”<sup>20</sup>. Justificar que el hombre no es un animal, no significa que se someta a la obligación de ser inhumano<sup>21</sup>. De hecho, en lo que podría considerarse un segundo movimiento de su reflexión filosófica –visto que la filosofía de la historia se torna problemática en las postrimerías del idealismo alemán–, Löwith no hace sino acumular evidencias para *salvar* la autenticidad de la vida humana de la recepción de sí como necesariamente inconciliable con el hecho de su naturalidad o vecindad interior con la naturaleza del mundo. En esta línea cabe considerar sus dos últimas monografías de alcance, publicadas respectivamente en 1966 y 1971: las ya citadas *Dios, hombre y mundo en la metafísica de Descartes a Nietzsche*; y *Paul Valéry. Rasgos centrales de su pensamiento filosófico*.

Así pues, una visión global de la obra de Löwith no permite ceñir su coherencia a la sola interpretación crítica del devenir de la filosofía alemana del siglo XIX. Tal vez es ésta precisamente la recepción básica que se ha brindado hasta ahora al pensamiento

<sup>19</sup> Véase C. Altini, “Sulla soglia della filosofia. La crisi della cultura moderna in Karl Löwith e Leo Strauss”, en L. Strauss-K. Löwith, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, Roma 2012, 30-36.

<sup>20</sup> K. Löwith, “Naturaleza y humanidad del ser humano” (1957), en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 189.

<sup>21</sup> Tal vez sea la expresión clásica *animal racional* la que mejor custodie esta mediación entre la trascendencia de la existencia humana y la naturaleza mundana (corpórea) de la misma. En efecto, discutiendo sobre el planteamiento existencial-ontológico de *Ser y tiempo* y la desaparición de la naturaleza en la concepción existencial de la facticidad señala Löwith que “el ser humano sólo puede vivir en verdad como naturaleza pensante cuando asume su estar; sin embargo, sólo puede asumirse porque por naturaleza ya existe y vive, se refiere a sí mismo y piensa. Reaparece, pues, la definición tradicional del ser humano como *animal rationale* que usted combate en toda la línea y atribuye al olvido del ser por parte de la metafísica; tiene la ventaja de que no define al ser humano de manera inequívoca, unitaria y unilateral por el alma y el espíritu o por la conciencia y la existencia o como el ‘ahí’ del ser, sino como una división real de animalidad y racionalidad” (K. Löwith, “La cuestión del ser en Heidegger: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza. Para el 80º aniversario de Heidegger” [1969], en Id., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, 342-343).



de Karl Löwith en el mundo de habla hispana. Estas páginas quieren contribuir a ampliar esta imagen subrayando la hipótesis de que la cuestión antropológica es una temática imprescindible para entender el pensamiento de nuestro autor<sup>22</sup>. Y, en efecto, la preocupación por la *condición humana* ha acompañado al filósofo desde su juventud hasta su madurez: desde el análisis crítico de los condicionantes metafísicos, teológicos e históricos de la filosofía moderna, hasta la concepción de la antropología como experiencia de la naturalidad de la vida humana en el seno del mundo, pasando por el espacio revelador de la sociología<sup>23</sup>.

Siguiendo los dos *giros* de la filosofía moderna en los que Odo Marquard identifica en su historia más cercana las condiciones de necesidad que propician una importancia creciente de la “antropología filosófica”<sup>24</sup>, en la obra de Löwith se pueden identificar dos etapas sucesivas en su tratamiento de la cuestión del hombre: una primera –identificable en su *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*– correspondiente a lo que Marquard denomina “el giro hacia el mundo de la vida”, es decir, hacia el concimiento de

<sup>22</sup> Cabe destacar los frutos que viene dando la investigación crítica realizada en ámbito italiano e interesada en arrojar luz sobre esta hipótesis de trabajo. Véase, por ejemplo: A. Cera, “Tra mondo e mondo umano: antropologia filosofica oggi. Karl Löwith e la Philosophische Anthropologie”, *Etica & Politica* 15/1 (2013) 506-554; M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla “Menschenfrage”*, Roma 2009; O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Roma 2008, 2 ed.; E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Milano 2004 (trad. esp. S. Sánchez: *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, Buenos Aires, 2006); M. Ch. Pievatolo, *Sensa scienza né fede: la scepsi storiografica di Karl Löwith*, Napoli 1991. Una búsqueda acerca de los trabajos de doctorado dedicados a Löwith en ámbito español arroja un resultado exiguo; en el repositorio TESEO del Ministerio de Educación del Gobierno de España tan sólo aparecen dos registros, si bien cabe destacar que son dos trabajos que ofrecen una visión que aspira a presentar las diversas trayectorias de la obra del autor (también la de su antropología) y tratan de restaurar el valor real que posee la figura de Löwith para la filosofía del siglo XX: J.M. Puiggròs, *Karl Löwith. Saviesa, Esperança i Escepticisme*, Universidad Ramón Llull 2009 (publicada en Id., *Karl Löwith. Saviesa i escepticisme*, Barcelona 2010); E. Zazo, *Karl Löwith: naturaleza, historia, secularización*, Universidad Autónoma de Madrid, 2017 <<https://repositorio.uam.es/handle/10486/677810>>. [consulta: 5 feb. 2020].

<sup>23</sup> Véase K. Löwith, *Max Weber y Karl Marx*, Barcelona 2007 (orig. en Id., *Sämtliche Schriften*, vol. V, Stuttgart 1988, 324-447).

<sup>24</sup> Cf. O. Marquard, “Sobre la historia del concepto filosófico de ‘antropología’ desde finales del siglo XVIII”, en Id., *Dificultades con la filosofía de la historia*, Valencia 2007, 133-155.



sí más allá del pensamiento metafísicamente puro mediante la adopción de un *punto de vista antropológico*; esto es, mediante la salida de sí identificando como constitutiva de la naturalidad humana la reciprocidad que existe entre el ambiente *en* que se vive y los otros *con* quienes se con-vive; y otro momento posterior que Marquard presenta como “retorno a la naturaleza”, y es resultado de un vigoroso desafío a la filosofía de la historia. En efecto, dado que la conciencia histórica se advierte desprovista de cualquier certeza de progreso (cuya meta se dilata constantemente), “sólo la no-historia radical, la naturaleza, se salva como punto de referencia sólido o al menos practicable”<sup>25</sup>. En este sentido –como hemos notado– Löwith compromete su postrer esfuerzo reflexivo a revisar por completo e intentar renovar la concepción teórica occidental acerca de la relación entre la naturaleza del hombre y la naturaleza del mundo.

En estas páginas, en primer lugar y de manera necesariamente sumaria, vamos a tratar de esclarecer el vínculo entre ambos *giros* en la contribución de Karl Löwith a la antropología filosófica. Con ello, y frente al creciente antihumanismo de una época que concentra todo en la cuestión del ser, nuestro autor desea volver sobre un punto de partida antropológico que no facilite la reducción de la complejidad del vínculo del ser humano con la naturaleza del mundo a una animalización servil, ni su conexión con la comunidad de los otros hombres a una opinión pública grosera<sup>26</sup>. En un segundo momento, pretendemos recoger los principales inconvenientes de la propuesta de Löwith siguiendo a alguno de sus críticos más destacados.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>26</sup> Esta deriva es la que Löwith reconoce en algunas de las observaciones que realiza sobre la cultura filosófica de su juventud y las condiciones que facilitaron el advenimiento del nacionalsocialismo. Dichas observaciones datan de entre 1939 y 1940; permanecieron inéditas hasta 1986, cuando su viuda Ada Löwith decidió darlas a conocer como K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart 1986 (trad. esp. R. Zauner: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid 1992).

## 2. EL SUJETO EN EL PAPEL DE CO-HOMBRE

## a) Marco de referencias

Karl Löwith se muestra sensible a lo que Franz Rosenzweig identificaba en los años veinte del siglo pasado como la emergencia de un «nuevo pensamiento» enfrentado al dominio tradicional de aquella lógica del espíritu que postula una *esencia* de lo humano que, en rigor, no sabe casi nada de la *existencia* humana que «recuerda, vivencia, espera y teme»<sup>27</sup>; es decir, que se muestra prácticamente indiferente al conocimiento *fáctico* de la singularidad de todo aquello con lo que el ser humano se encuentra al encontrarse: básicamente, el mundo *en* que vive y los otros *con* quienes con-vive.

El verdadero comienzo para el conocimiento del universo o de la totalidad del ente es, según Rosenzweig, no el pensamiento exaltado, sino una realidad fáctica: el ser humano “enteramente, que aun está ahí”, un concepto de pura “efectividad” que indica algo determinado y particular, y no una “idea” o “esencia” general. “Yo sujeto privado completamente común, Yo nombre y apellido, Yo polvo y ceniza, yo estoy todavía ahí... y filósofo, también en aquella filosofía que afirma que podría prescindir de la facticidad de mi *Dasein*”<sup>28</sup>.

Aunque su tesis de habilitación (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung*

<sup>27</sup> F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a La Estrella de la Redención*, Buenos Aires 2005, 26.

<sup>28</sup> K. Löwith, “Martin Heidegger y Franz Rosenzweig. Un agregado a *Ser y tiempo*” (1942-1943), en Id., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, 96 (la versión original fue publicada en: “M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity”, *Philosophy and Phenomenological Research* 3/1 [1942] 53-72). Se advierte así la afinidad de esta postura con una de las principales críticas de Löwith a Heidegger, acerca de la dificultad de practicar el acceso al ser (ontología universal) mediante una analítica que no atiende *entera o exhaustivamente* la facticidad de ese ser efectivo o ser-*ahí* que en cada caso soy yo. Al comparar críticamente *La Estrella de la Redención* y *Ser y tiempo*, confirma Löwith, como vamos a ver, que *el otro* –ya sea tú o mundo (o Dios, en la sensibilidad teológica de Rosenzweig)– no es en rigor un “existenciario” o momento estructural del *Dasein* (en cuanto *ser-en-el-mundo*), sino exponente de una fenomenidad unitaria (el mundo y el hombre y Dios): que para Rosenzweig se presenta a la luz de la experiencia-revelación de un comienzo identificado como “creación”, y para Löwith a la luz de la experiencia-contemplación de un todo que se identifica como “naturaleza”.

*der etischen Probleme*, 1928) se publica el mismo año que las dos obras consideradas decisivas para el impulso de la antropología filosófica contemporánea –*Die Stellung des Menschen im Kosmos* de Max Scheler y *Die Stufen des Organischen und der Mensch* de Helmuth Plessner– no puede afirmarse que Löwith mantenga con ellas una verdadera comunidad de pensamiento asentada en un juego de influencias recíprocas. En ese momento inicial de su periplo intelectual, estas referencias parecen jugar un papel menor en el pensamiento de Löwith. De hecho, aunque Scheler aparezca mencionado en *Das Individuum* junto a Ebner, Gogarten y Dilthey a propósito de la relevancia epistemológica del *otro* (tú) para la revelación originaria del mundo de la vida a la conciencia humana de sí (yo) como *mundo-del-con* (*Mitwelt*)<sup>29</sup>, hasta 1935 no parece un extenso trabajo de síntesis dedicado a Scheler<sup>30</sup>; de igual modo, sólo a partir de la década de 1950 se aprecia una cercanía explícita de Löwith a la persona y obra de Plessner, vuelto también como él a Alemania tras un tiempo de exilio<sup>31</sup>.

En su *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* Löwith afirma seguir el método fenomenológico aprendido junto a su maestro Martin Heidegger en Friburgo, empero con la intención de dirigir una interrogación más directa a la *realidad* de la vida humana, es decir, de evitar que la interrogación antropológica haya de desplegarse retrospectivamente como una pregunta sobre el significado del “ser” que indaga su prehistoria a la luz de la *existencia* del hombre<sup>32</sup>. Por ello, la “fundamentación de los

<sup>29</sup> Véase K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, 205-214.

<sup>30</sup> Véase K. Löwith, *Max Scheler un das Problem einer philosophischen Anthropologie*, en *Sämtliche Schriften*, vol. I, 219-242.

<sup>31</sup> Véase K. Löwith, “Natur und Humanität des Menschen”, en K. Ziegler (Hrsg. von), *Wessen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner*, Göttingen 1957, 58-87 (en K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia*, 179-214).

<sup>32</sup> Gracias a Heidegger, Löwith tuvo conocimiento del manuscrito de *Ser y tiempo* antes de su publicación. Él mismo confiesa a Heidegger que retrasó dos años la culminación de su tesis de habilitación para poder concentrarse en las ideas de *Ser y tiempo* y escribir así un trabajo de fenomenología más robusto. Cf. A. Denker-G. Tidona (eds.), *Martin Heidegger e Karl Löwith. Carteggio 1919-1973*, Pisa 2017, 201-202 (carta a Martin Heidegger, 1 de mayo de 1927). Para un primer acercamiento a la postura sostenida por Löwith frente a la obra y persona de su maestro, véase la síntesis de F. Volpi, “Introducción”, en G. Anders-H. Arendt-H. Jonas-K Löwith-L. Strauss, *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires 2008, 20-28.

problemas éticos se asume como *antropológica*” en orden a quedar delimitada respecto de “un concepto de fenomenología puramente ontológico”<sup>33</sup>. Para dar un primer impulso a este ángulo de visión, Löwith reclama la figura de Ludwig Feuerbach y su primer esfuerzo (de tipo fenomenológico) de oposición al ídolo del yo *pensante* de impronta hegeliana: el cual, al pensar al margen de sí como *hombre pensante*, renuncia a la *sensibilidad* (mediada en el lenguaje y la relación de amor) que le caracteriza como entidad finita y particular y, en suma, a un acto de pensar sensato en cuanto no desconoce el *hecho* de que junto al yo (en el mundo) siempre está dado un *tú*, y que sólo en relación al mismo puede aquel ser *realmente* yo<sup>34</sup>. A la luz de esta premisa, Löwith asegura la objetividad del ser para sí no sólo avanzando críticamente sobre el Heidegger de *Ser y tiempo* en lo que se refiere a la debilidad de su *Mit-dasein*, sino sobre todo denunciando la impronta historicista de la *variable fáctica* de su analítica de la existencia en cuanto despoja la vida del hombre de todo contenido vital (es decir, obvia su *in-naturalidad*)<sup>35</sup>; dicho de otro modo, Löwith reconoce con Feuerbach el carácter fontal

<sup>33</sup> K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, 266 (Apéndice I: Prefacio a la primera edición).

<sup>34</sup> Así expresa Feuerbach esta tesis elemental: “Tú sólo piensas porque *tus pensamientos* mismos pueden ser *pensados*, y éstos sólo son verdaderos si pasan la prueba de la objetividad, si asimismo los reconoce *otro fuera de Ti*, para el que ellos son objeto (*Objekt*) [...] “El hombre particular para sí no tiene la esencia del hombre ni en sí como ser moral, ni en sí como ser pensante. La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre; una unidad que, empero, no reposa sino en la realidad de la diferencia entre el Yo y el Tú” (L. Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona 1976, 105-106, 109-110).

<sup>35</sup> Véase K. Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, 52. Siguiendo este hilo argumental puede leerse también un breve artículo de 1938 en que Löwith sintetiza su visión crítica acerca de la idea de hombre que presentan algunos de los principales exponentes de la filosofía alemana de entre-guerras. Más concretamente, en la obra de Heidegger, Scheler y Schmitt advierte Löwith la reverberación del nihilismo nietzscheano bajo la forma de una determinación del hombre que oscila entre una posibilidad cristiana y una posibilidad anticristiana. En efecto, los autores mencionados sacrifican al hombre en cuanto *ser de género natural* a una imagen del hombre que depende de un peculiar modo de ser (teológico) en cuanto *ser-hacia* o siempre más allá de sí: hacia una *persona superior* (Scheler) o una *existencia* resuelta a lograr su propiedad, ya sea individual (Heidegger) o nacional (Schmitt). Véase K. Löwith, “Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen”, en Id., *Sämtliche Schriften*, vol. I, 243-258 (trad. it. G. Fazio: “L’unità e la diversità degli uomini”, *Micromega* 1 [2013] 190-204).

(aunque sea conflictivo) de la “intuición sensible” del hombre como acceso a lo que él mismo es en sí, y no como mera representación de sí (objeto para sí o permanencia junto a sí)<sup>36</sup>.

El objetivo que se plantea Löwith es el de determinar en su forma más completa el concepto de existencia *humana*. Un objetivo que no se cumple tan sólo mediante el esclarecimiento de esa peculiar dialéctica que se presenta en la existencia entre *individuo* y *persona* a la luz de la mediación que se da entre ambos en cuanto ser que en rigor no es *en-sí*, empero en la dinámica del encuentro-relación en cuanto *ser-para-el-otro*; sino en la consideración del modo en que se presenta dicha relación, *hic et nunc*; es decir, en un espacio y, por tanto, *en* el mundo. El mundo es una medida connatural al viviente humano: el ser humano mantiene con el mundo (en cuanto mundo-ambiente, *Umwelt*) una relación primera por su condición biológica, y otra mediada (en cuanto mundo-humano, *Mitwelt*) por su condición moral. En *Das Individuum* Löwith se ocupa del “mundo humano”<sup>37</sup>, mientras que del significado antropológico del “mundo ambiente” (por el que muestra ahora un interés inicial) lo hace, como hemos dicho, en sus escritos de madurez<sup>38</sup>.

#### b) El giro hacia el mundo de la vida

En su *Introducción a las ciencias del espíritu*, Wilhelm Dilthey emplea el término *vida* como sinónimo de *mundo humano* o ámbito

<sup>36</sup> Véase K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, 73-77.

<sup>37</sup> Este es el aspecto que se subraya a la hora de señalar su valor principal. Así, por ejemplo, Theunissen considera el texto de Löwith una reelaboración de la postura dialógica en clave fenomenológica tomando como referencia la obra de Buber, aunque Löwith parece desconocerla en su escrito (véase M. Theunissen, *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*, Ciudad de México 2013, 450-478). En términos similares se expresa la valoración de Gadamer: “Si se quisiese sintetizar cuál fue la contribución del libro de Löwith al debate filosófico de aquel momento, debería afirmarse que supuso la salida a la luz de aquello que el *tú*, en su radical singularidad, significa para el ser del hombre” (H.-G. Gadamer, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, Brescia 1980, 191).

<sup>38</sup> De hecho, cuando en 1962 presenta una reedición de esta obra académica de juventud, afirma que si tuviese que volver sobre el tema tratado lo haría “en vista de una conexión más amplia con la relación que se da entre hombre y mundo (*Welt*), dentro del cual mundo-del-con (*Mit-Welt*) y mundo-ambiente (*Um-Welt*) sólo son mundos relativos” (K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, 61).

en el que interactúan nuestros estados de ánimo: “la vida misma es una conexión que abarca al género humano”<sup>39</sup>. Como Dilthey, Löwith insiste en proponer una descripción del vínculo entre *mundo* y *vida* que penetre su estructura más elemental (antes de que lo haga la ciencia con sus determinaciones); es decir, que reclame la experiencia de su mutua radicación y recíproca dependencia mediante el respeto a su “venir a la luz” (*zum Vorschein kommen*) o modalidad manifestativa más originaria<sup>40</sup>. De la comprensión de ese vínculo puede partirse para reconstruir la propia subjetividad mediante un punto de vista antropológico que amplíe la perspectiva feuerbachiana del yo a partir de *lo otro* y *el otro*<sup>41</sup>. Para ello, Löwith coincide con Heidegger en el papel crucial que juega la idea de hombre que se tenga –ya sea filosófica (*homo naturalis*) o teológica (*persona*)–, pues puede condicionar el modo en que se da el alumbramiento de vida y mundo. En efecto, como señala Heidegger en una de las lecciones impartidas en 1923 en la Universidad de Friburgo, “el concepto de hombre, en cualquiera de

<sup>39</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 99-104.

<sup>41</sup> En otro lugar, y valiéndose de la crítica de Friedrich Engels a Feuerbach, nuestro autor afirma que el hombre “de carne y hueso” de Feuerbach apenas se distingue del sujeto de la ética hegeliana, es decir, no contempla a fondo la *calidad humana* de las relaciones vigentes en la existencia de la humanidad presente; Löwith sostiene que es Marx quien ahonda en esta carencia. En efecto, para Marx los distintos modos de ser hombre se supeditan a la abstracción de “ser *hombre de una clase*, burgués y proletario, *hombre del trabajo*, espiritual y manual, así como a la más universal división del hombre de la sociedad burguesa en dos tipos de existencia que se implican y se contradicen el uno al otro: por un parte, *el hombre privado* con su moral privada, por otra, *el ciudadano público del Estado* con su moral pública. En todas estas connotaciones parciales del ser hombre falta el hombre en cuanto tal y en su entereza [...] Y puesto que estas últimas resultan sustancialmente condicionadas por las relaciones económicas, que Hegel llama ‘necesidades’, la definición hegeliana según la cual el hombre *concreto* es en propiedad un *bourgeois*, representa la expresión teórica adecuada de una verdadera ‘deshumanidad’ que marca las relaciones vigentes en la moderna sociedad burgués-capitalista, un signo de la auto-alienación del hombre” (K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, 113). Cercana en el tiempo a Löwith aunque en otro orden crítico, la conocida postura de Karl Popper frente al historicismo de cuño marxista y su legalidad materialista no está muy alejada de la crítica de nuestro autor a la categoría escatológico-religiosa del *proletariado* en su pretensión de ser “*corazón* de la historia futura”. Véase K. Löwith, *Meaning in History. The theological implications of the philosophy of history*, 33-51; K. Popper, *La miseria del historicismo*, Madrid 1973 (trad. P. Schwartz: *The poverty of historicism*, 1957).



las concepciones categoriales tradicionales, impide ver de principio aquello que hay que tener a la vista en cuanto facticidad”<sup>42</sup>. Pero, al mismo tiempo, Löwith discrepa de Heidegger al entender que, en realidad, la orientación ontológica que imprime éste a la fenomenología de la vida, desoye aquella misma facticidad de la existencia humana que Heidegger echaba de menos en la idea de *persona* (teológicamente formalizada) que Scheler toma de Kant<sup>43</sup>. A la concentración de la fenomenología en el *ser* subyace una determinación del hombre que, en el fondo, lo separa de la vida (y del mundo) en cuanto categoría *humana*. Se concede la primacía a lo ontológico sobre lo óntico. En este sentido, si se concibe al hombre fundamentalmente como posibilidad de *ser en sí mismo* y se identifica la consistencia de la vida humana con la autonomía del *yo existente* mediante una concepción *purificada* del “estar” en lo fáctico (el hecho de que soy y estoy llamado a ser), se rompe cualquier posibilidad de un trascender entendido como relación real de mi existencia con lo otro, y se abre así la puerta a una antropología de la nihilidad. Por el hecho de que “yo viva, no tengo sin embargo, *eo ipso*, que ser”<sup>44</sup>. En efecto, escribe Löwith en 1932:

Lo que queda entonces como último fundamento de la conservación de sí mismo no es otra cosa que el propio *pathos* del existir, la pasión en sí. A la pasión del existir, desconocedora de su propia procedencia y meta, le queda la nada o, si se quiere, la muerte como instancia suprema de la autointerpretación y, como imperativo categórico, la apasionada “libertad para la muerte” [...] Y no hay trascendencia que vaya más allá de esta existencia entendida así; pues sea lo que sea lo que la “trasciende”, siempre vuelve sobre ella como primera y última instancia, para revelarle, en el ser, el abismo de la nada y hacer posible así el problema del “ser” como tal<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid 2000, 41-53 (aquí p. 46).

<sup>43</sup> Véase *Ibid.*, 46-47. En una carta escrita a comienzos de agosto de 1927 y dirigida a Heidegger, Löwith desea que el maestro acepte el escrito que le ha enviado como proyecto de habilitación, y refiere los motivos por los que su trabajo pretende ser más fiel a una hermenéutica de la *Faktizität* que a una analítica de la existencia. Véase A. Denker-G. Tidona (eds.), *Martin Heidegger e Karl Löwith. Carteggio 1919-1973*, 203-207 (carta a Martin Heidegger, 2 de agosto de 1927).

<sup>44</sup> K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, 94-95.

<sup>45</sup> K. Löwith, “Filosofía de la existencia” (1932), en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 18.

Löwith supone que *el punto de partida antropológico* permite afirmar que la mismidad originaria que propicia el *venir a la luz* de la vida del mundo no es un “yo mismo en particular” sino el “sujeto in-expresado del relacionar-se a...”<sup>46</sup>. Nuestro autor observa que, en rigor, el *Dasein* no deja acontecer el ser-con (*Mitdasein*) haciendo honor a su carácter de *apertura* a la realidad del mundo que se le abre en su brutalidad anónima, sino que lo anticipa en su afán de llevar al otro (como “otro singular”, más que como verdadero “tú”) a su auténtico *sí mismo*. La autenticidad del *Dasein* responde, por tanto, al “sentido de la *propia* idea de autonomía”<sup>47</sup>, y no al “reconocimiento espontáneo de la autonomía del otro” que “no conduce a la interpretación, sustancialmente insensata, del otro como otro ‘yo’, ‘yo extraño’, o incluso ‘Sí-mismo’, sino al conocimiento del otro como un tú autónomo”<sup>48</sup>. Este es el punto en que la disposición antropológica entre *yo* y *tú* se revela como auténticamente responsable por no predeterminar el ser-en-el-mundo de la existencia-ahí de manera privativa, es decir, como ajena a “la inesencialidad existencial del mundo como *mundo-del-con*”<sup>49</sup>. Así pues, la condensación del *auténtico* ser del hombre como ser-uno-con-otro de la primera y la segunda persona es el radical de un ilimitado proceso de autonomía en reciprocidad: “ser a dos no supone restricción cuantitativa del ser a tres, a cuatro, y así sucesivamente; más bien, al contrario, señala una intensificación cualitativa del ser-con-otro-en-reciprocidad (*Miteinandersein*) que no se deriva de aquella [...] La relación yo y tú es única en su género”<sup>50</sup>.

Kant ofrece a Löwith la posibilidad de seguir profundizando en las prerrogativas del sujeto emancipado de la subjetividad clásica

<sup>46</sup> K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, 123.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 155.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 213.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 129. En esta línea, y a lo largo del tercer capítulo de *Das Individuum*, Löwith persigue la fundación de la ética en la antropología tratando de inferir aquella de ésta, es decir, lo normativo de lo descriptivo (o sea, a la luz de una fenomenología de las estructuras formales del ser-uno-con-otro). Ya que no es posible seguir aquí todos los extremos de la argumentación del autor, baste señalar con la crítica las dudas que genera el paso entre el hecho de que la condición de la vida humana se desarrolle como relación entre individuos y que tal relación sea un instrumento en función de un comportamiento fundamental humano o *ethos*. Véase M. Ch. Pievatolo, *Sensa scienza né fede: la scepsi storiografica di Karl Löwith*, 62-78.

que no se encuentran desarrolladas en Feuerbach; más en concreto, a afianzar la conciliación del fin individual con el *rol* personal a la luz de la superación de la distancia –que ha contribuido a agudizar el cristianismo– entre espíritu y naturaleza<sup>51</sup>. Anticipándose a la visión de la antropología filosófica contemporánea, Kant distingue al humano (*naturaleza intelectual*) del animal (*res corporalis*) en cuanto ser cuya esencia consiste en un “hacer de sí mismo”, si bien por naturaleza ya *es*<sup>52</sup>. En efecto, al hombre se le puede llamar *persona* porque, siendo semejante a los animales y al resto de objetos del mundo, “se considera simultáneamente a sí mismo como un fin”<sup>53</sup>. Según Kant, el *carácter* de persona no es, en rigor, de origen natural, si bien depende de la acción moral a partir de la propia naturaleza<sup>54</sup>. Es el actuar (guiado por la razón práctica) el que finalmente garantiza la entereza ontológica de la persona. Así pues, ésta no es un *Dasein* arrojado en un mundo “sorpresivo” sino en un mundo de co-semejantes o co-individuos o “personas independientes que participan la una en la otra en relación”<sup>55</sup>. Los co-semejantes comparten el hecho de ser persona, es decir, fin en sí. Esta percepción que supera el egoísmo del propio fin, permite al hombre asumir con el otro hombre un *rol* ético-político; si bien cada cual es medio para el fin del otro, no deja ser a la vez fin en sí mismo. Esta socialidad *insociable* funda el amor a sí en el otro mediante el respeto (*Achtung*)<sup>56</sup>, que supera el malestar que trae consigo la vida social.

La visión de Feuerbach y Dilthey –según la cual “el ser extrahumano no se puede relacionar *conmigo*, ‘encontrarme’ *espontáneamente*, ‘desplegarse’, ‘mostrar’ y ‘darse a entender’ inmediatamente sino sólo de manera mediada (analógicamente)”<sup>57</sup>–, deja en suspenso una pregunta: entonces, ¿sólo es posible concebir la realidad total del mundo, es decir, del *mundo externo natural* (que está en la naturaleza *del hombre*) en analogía con esa experiencia primaria

<sup>51</sup> Véase K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, 90.

<sup>52</sup> Es lo que se puede desprender, por ejemplo, de la reflexión kantiana acerca de la relación entre la índole sensible (o temperamental) y moral (o adquirida) del *carácter* de la persona. Véase I. Kant, *Antropología*, Madrid 2015, 2 ed., 263-280 (trad. J. Gaos).

<sup>53</sup> K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, 224.

<sup>54</sup> Véase *Ibid.*, 90.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 234.

<sup>56</sup> Véase *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, 114.

de autonomía que guarda relación con la resistencia del otro como otro personal, es decir, del mundo-del-con o del ser-en-el-mundo como ser-uno-con-otro? ¿acaso no es ser un viviente natural lo que *también* permite al hombre sentir-apreciar *lo natural* del otro en su autonomía? En *Das Individuum*, la cuestión del *giro pendiente* para una determinación completa de la identidad de sí –que con Marquard hemos presentado como “retorno a la naturaleza”–, tan sólo se enuncia de manera sumaria:

El hecho de que el hombre reúna en sí una doble autonomía –la automática de lo natural y la autónoma de lo personal– es el motivo ontológico por el que la naturaleza extrahumana puede ejercer un poder sobre él. La autonomía de la naturaleza en relación al hombre, por tanto, no es de tipo subhumano ni sobrehumano, sino que afecta al hombre porque también él es por naturaleza y tiene una naturaleza, si bien humana<sup>58</sup>.

### 3. LA NATURALIDAD DEL SER HUMANO

Concentremos la atención ahora en lo que podríamos denominar el *último Löwith*. Partimos de una apreciación compartida con el crítico Manuel Rossini sobre el libro en que nuestro autor realiza un último gran esfuerzo especulativo para avalar la orientación de su antropología hacia la naturaleza del mundo:

El pensamiento occidental (es la impresión que se tiene al terminar la lectura de *Gott, Mensch und Welt*) se habría podido salvar de su involución *nihilista* si hubiese profundizado en la filosofía spinozista, o mejor, en su *ateísmo especulativo* que actúa como “puente” más allá del tiempo y la historia (más allá del historicismo, el decisionismo y la filosofía politizada) y recupera la esfera de la eternidad e inmutabilidad que sólo la naturaleza, y no el hombre y sus productos culturales, reivindica plena y ontológicamente con todo derecho<sup>59</sup>.

En efecto, y como ya hemos señalado, son dos las miradas retrospectivas que permiten a Löwith indagar críticamente la genealogía de esa “involución nihilista” que nos ha llevado a la

<sup>58</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>59</sup> M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica*, 124.

pérdida del mundo y, en definitiva, a la desorientación que sufre el hombre moderno: la primera mirada trata de esclarecer los “presupuestos teológicos de la filosofía de la historia” volviendo sobre la visión judeo-cristiana del mundo como creación de la nada *en vista del hombre*<sup>60</sup>; la segunda mirada recae inicialmente sobre la distinción (y oposición) cartesiana entre *dos mundos*, el de la naturaleza y el espíritu, y se extiende hasta Hegel; pues, no en vano, con Hegel llega a ser posible lo que nunca antes llegó a concebirse: “la posibilidad de incluir la historia en la pregunta filosófica por la verdadera naturaleza del mundo y del ser humano”<sup>61</sup>. Sobre el trasfondo primigenio del cosmos físico convertido en creación de Dios, la recepción de aquella distinción cartesiana acabará elevando la *res cogitans* al rango de conciencia histórica (o Espíritu absoluto) que se convierte en sí en “un mundo” que suplanta al mundo natural. El sujeto pensante produce sus propias determinaciones y las eleva a rango de mundo. Löwith entiende que el historicismo se revela como el aspecto esencial del subjetivismo, esto es, como fundamento de un masivo impulso de humanización que oculta el mundo natural. Sin duda, se puede identificar aquí el eje de la contribución de Löwith al debate sobre la secularización<sup>62</sup>.

La historia del espíritu se presenta como la verdadera historia del mundo en cuanto progreso *de la conciencia humana* y, en consecuencia, como una historia de la desaparición del mundo como tal en cuanto siempre pendiente de un destino ajeno: ya fuese primero el supraterráneo de la revelación religiosa (“hacia Dios en cuanto *summum bonum*”), o el intraterrenal de la ciencia moderna (“hacia un mundo humano susceptible de progresiva mejora”)<sup>63</sup>. La historia protagonizada por el hombre –y sus posibles progresos– se ha convertido en un pseudo-mundo que no es

<sup>60</sup> Véase K. Löwith, *Meaning in History. The theological implications of the philosophy of history*, 182-190.

<sup>61</sup> K. Löwith, “El ser humano y la historia” (1960), en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 232. También: Id., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, 55-78.

<sup>62</sup> Véase, Robert M. Wallace, “Progress, Secularization and Modernity: The Löwith- Blumenberg Debate”, *New German Critique* 22 (1981) 63-79.

<sup>63</sup> K. Löwith, “La fatalidad del progreso”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 336. Para este particular, véanse la síntesis de: M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica*, 91-146; O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, 107-162; E. Donaggio, *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, 182-199; M. Ch. Pievatolo, *Senza scienza né fede: la scepsi storiografica di Karl Löwith*, 147-171.

ni puede ser mundo en sentido literal: en aquel nada es estable ni existe por sí mismo, pues todo es fruto de una producción del hombre por y para sí mismo; nada goza de presencia real en ese mundo pues el significado de todo se encuentra suspendido en aras de un futuro siempre por llegar. Así pues, si el mundo no es fruto de “una expectación esperanzada que en un principio vislumbra el reino de Dios y luego el reino del ser humano”<sup>64</sup>, sólo cabe someter a revisión esa sustitución falaz mediante la vuelta sobre el conflicto interno (no resuelto) que la sostiene: entre la esfera de la *physis*, la naturaleza del hombre y su existencia histórica. Esta intención es la que proporciona su tono singular al pensamiento antropológico de Karl Löwith: la humanización radical del mundo es un obstáculo para un verdadero pensamiento sobre el hombre. De hecho, “la naturaleza del hombre no puede esbozarse sin una concepción de la naturaleza en general y como tal”<sup>65</sup>. El conocimiento de sí que adquiere el hombre pasa por un pensar y un hablar sobre el mundo, ahora bien, “como el ser humano no es ni una criatura extramundana ni un ser hecho a imagen y semejanza de Dios, la antropología filosófica necesita de la cosmología para fundamentarse”<sup>66</sup>.

#### a) Tras las huellas de Nietzsche, Spinoza y Valéry

Trazar el perfil hermenéutico de cada una de las trayectorias (tanto biográficas como teóricas) que proporcionan a Löwith la ocasión para retomar la relación *yo-tú* a la luz del concepto de *kosmos* (que, insistimos, permitiría corregir la lejanía del hombre respecto de la naturaleza operada primero por el pensamiento judeo-cristiano y, posteriormente, por la secularización del mismo)<sup>67</sup>, supondría

<sup>64</sup> K. Löwith, “El ser humano y la historia”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 237.

<sup>65</sup> K. Löwith, “Naturaleza y humanidad del ser humano”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 186.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Como hemos notado, a ojos de Löwith, la obra de su maestro participaría de esa operación secularizadora, dada la indiferencia característica del pensamiento heideggeriano respecto a la naturaleza. Esta es la percepción que acompaña a Löwith desde la tesis de 1928 hasta las afirmaciones recogidas en 1969 al participar en el homenaje a Martin Heidegger con motivo de su ochenta cumpleaños; aquí vuelve una vez más sobre los motivos que le llevaron a la decisión de adoptar un punto de vista antropológico frente a



la elaboración una reflexión que excede nuestro propósito. Vamos por ello a limitarnos a proponer una breve síntesis de la concepción de la naturaleza que permite a Löwith redimensionar el sentido de la auto-conciencia del hombre. Para ello proponemos volver sobre el último gran esfuerzo de reflexión dedicado por Löwith al tema (sobre todo en *Dios, hombre y mundo*) y, en suma, sobre aquellos autores (Nietzsche, Spinoza y Paul Valéry) que –en línea de una *filosofía de la historia* posthegeliana– llaman poderosamente la atención de Löwith por abandonar la remisión onto-teológica de lo fundado a su fundamento, e insistir en la necesidad de recuperar la apelación griega al sentido de la *physis* como voluntad humana de saber más allá de cualquier ecuación rígida entre una visión unitaria y metafísica del *ser* y la totalidad efectiva de *lo que es*.

En la doctrina de la *muerte de Dios*, el *nihilismo* que trae consigo y la demanda de superación de la tradición humanista cristiana por un *superhombre* cuya *voluntad de poder* no teme enfrentar lo real como eterno *retorno de lo mismo*, Löwith identifica “un experimento único de ‘vuelta a la confianza’ en el mundo, del que nos ha separado la victoriosa lucha del cristianismo contra la adoración pagana del cosmos”<sup>68</sup>. En efecto, la obra de Nietzsche representa el culmen de la modernidad como propósito de “vuelta a la antigua certeza del mundo”<sup>69</sup>. Pero aun cabe calificarla como *experimento* porque la propuesta que hace Nietzsche de un nuevo comienzo no

la problemática estrictamente ontológica. Después de recordar sus estudios iniciales de biología y su honda impresión ante la “el milagro que es la organización de la vida” que se muestra en los seres vivos, agrega: “De ahí que en su planteamiento existencial-ontológico echara de menos la *naturaleza*... alrededor de nosotros y en nosotros mismos. Si falta la naturaleza, no falta un ente o un ámbito del ser entre otros, sino que se deja fuera la totalidad del ente en su entidad, y no se la puede incorporar después para completarla. Pues, ¿qué ha de ser la naturaleza, si no es la única naturaleza de *todo* el ente, cuya fuerza generadora hace que todo cuanto es –por tanto, también el hombre– surja de ella y luego también perezca?” (K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, 341). Sobre este aspecto, véase G. Fagniez, “Ontologie et anthropologie de l’historique. L’ “historisme” heideggérien et sa critique chez Karl Löwith”, *Alter. Revue de Phénoménologie* 25 (2017) 97-114.

<sup>68</sup> K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, 121. Véase al respecto E. Zazo, “Löwith’s Nietzschean Return to the Ancient Conception of Nature”, *Philosophical Readings* IX/1 (2017) 50-54.

<sup>69</sup> K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, 128.

encuentra aun el tiempo propicio<sup>70</sup>. La proposición de Zaratustra presenta, según observa Löwith ya en su juventud, muchos condicionantes. El primero, como ya hemos visto, encontrarse aun bajo la alargada sombra del Dios cristiano y la narrativa bíblica acerca del hombre y el mundo.

¿De qué y cómo habla Nietzsche a través de Zaratustra? Habla como un cristiano que predica la “redención”; que no sólo es el tema principal en la obra de Wagner sino también en la de Nietzsche. Al predicar contra el cristianismo y presentarse como redentor, Zaratustra no sólo es el sin dios, sino el “largamente prometido Anticristo”. Tanto en su forma literaria como en su contenido, *Así habló Zaratustra* es un evangelio anti-cristiano y un Sermón de la Montaña al revés<sup>71</sup>

En segundo lugar, la dificultad de determinar la distancia que pudiese existir entre la biografía de Nietzsche –su clarividencia y su locura– y la del profeta Zaratustra. Porque, en efecto, sus oráculos pueden ser leídos como expresión de una experiencia personal decisiva que se vierte en una enseñanza filosófica; como fruto de la necesidad de iluminar “la oculta historia de sufrimiento de un hombre que imagina el problema de su existencia a través de paisajes sombríos y figuras enigmáticas en las que se revela y expone de igual modo que se oculta y se enmascara”<sup>72</sup>.

No obstante, y aunque la visión de Nietzsche pudiese estar en gran medida condicionada por la idiosincrasia psíquica de su historia familiar y personal y su aversión especulativa a la metafísica del platonismo cristiano, no carece de oportunidad histórica

<sup>70</sup> “Nietzsche era consciente de ser un fruto tardío y al mismo tiempo un hijo prematuro del siglo venidero y de un ‘futuro aún por demostrar’. Por eso dejó sin contestar la pregunta de Zaratustra por lo que era en realidad: si era alguien que prometía o alguien que culminaba, alguien que heredaba o alguien que conquistaba, un otoño o un arado, un enfermo o un convaleciente, un poeta o un ser sincero, un liberador o un domador” (K. Löwith, “Nietzsche, sesenta años después”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 304).

<sup>71</sup> K. Löwith, *Nietzsche’s Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, 184.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 181. Sin duda Löwith está en lo cierto; éste es uno de los hilos conductores que han de ser tomados en cuenta a la hora de entender la personalidad (y la obra) de Nietzsche. Es una de las consideraciones que sigue una muy buena biografía reciente al vincular en Nietzsche los pormenores de su progreso vital con el periplo de su obra intelectual. Véase S. Prideaux, *¡Soy dinamita! Una vida de Nietzsche*, Barcelona 2019.

y sentido teórico su aspiración a recuperar la vigencia del mundo según la sensibilidad de los antiguos griegos.

El lugar de la *imitatio Christi* lo ocupa el intento de asimilar lo humano al complejo carácter de la vida del mundo [...] Dios, o sea el carácter divino (*to theion*) del mundo en sí mismo perfecto y completo, es la potencia y fuerza suprema del propio mundo y, en verdad, de un mundo en definitiva limitado y condicionado”<sup>73</sup>.

En Nietzsche, como recoge Löwith, la puerta que franquea la reconciliación entre *hombre “y” mundo* no se abre tan sólo mediante el recurso a la vía de un ateísmo que, a decir de Löwith, y según él mismo colige de la recepción de Nietzsche en Heidegger, aun arrastra cierto resabio teológico y percibe el mundo como aquella naturaleza “otra” que permanece fuera de la conciencia)<sup>74</sup>; sino también mediante el recurso a la consideración de la existencia *del hombre* en cuanto gravada por su cuerpo de carne y hueso, como espacio donde se vislumbra la naturaleza del mundo en su íntimo parentesco con la humana conciencia de sí.

El intento que lleva a cabo Nietzsche de retraducir al hombre en la naturaleza o, para expresarlo con Schelling, de “depotenciar” lo humano, contempla también la distinción entre el “Yo” autoconsciente y el “Sí mismo” (*Selbst*) corpóreo y el cuestionamiento del origen y la naturaleza de la conciencia. En el Sí mismo, en cuanto dimensión más originaria, actúa y predomina “la gran razón del cuerpo”<sup>75</sup>.

Así pues, cuando Nietzsche reclama la meditación de los *physikoi* presocráticos persigue la vuelta del hombre a la naturaleza eterna de todas las cosas<sup>76</sup>. En tal sentido, la enseñanza sobre el

<sup>73</sup> K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, 138 y 145.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 148-149. Véase también, K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, 260-161.

<sup>75</sup> K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, 149.

<sup>76</sup> En otro lugar escribe nuestro autor: “El carácter esencial de la vida es su ir más allá de sí misma, lo creador, en oposición a toda certeza y todo aseguramiento de la existencia consistente [...] no voluntad de certeza sino incertidumbre e inseguridad, es lo que para Nietzsche caracteriza lo consistentemente creador” (K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, 273-274).

carácter propio de la vida humana carece de firme fundamento sin base en un *dios* metafísico o *physis* del mundo<sup>77</sup>. “Pero, ¿quién cree, como querría Nietzsche, en la divinidad del mundo concebida al modo de los griegos? Este es el problema ante el que nos pone el ‘ateísmo’ de Nietzsche”<sup>78</sup>.

Esta *necesidad imposible* que marca la obra titánica de Nietzsche en su intento de reconfigurar la relación entre Dios, el hombre y el mundo, es la que parece guiar a Löwith cuando, a modo de un salto atrás en el tiempo, realiza un último esfuerzo de asimilación mediante el recurso a Spinoza; es decir, a “la sobria sensibilidad de un observador preciso y penetrante de las cosas humanas y sobrehumanas, y el estilo duro y crudo, a veces sarcástico e irónico, de un filosofar que toma las cosas por lo que son”<sup>79</sup>. A ojos de Löwith, Spinoza permite palpar una antropología liberada de todo ese dogmatismo occidental de lo subjetivo que impide descubrir toda la problematicidad de la condición humana. En el prefacio a *Dios, hombre y mundo* se lee:

La conclusión históricamente anacrónica con un capítulo dedicado a Spinoza debería remitir al hecho de que la historia de la filosofía no constituye un progreso ininterrumpido en la conciencia de la libertad si lo que cuenta es el verdadero conocimiento de la naturaleza única y siempre igual de todo cuanto existe<sup>80</sup>.

Según Löwith, Spinoza –en quien Nietzsche dice reconocer un precursor<sup>81</sup>–, no debería ser confundido con la recepción dispen-

<sup>77</sup> Véase K. Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, 187.

<sup>78</sup> K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, 146. Es el mismo tono que Löwith advierte en la recepción que brinda a Nietzsche el teólogo y amigo F. Overbeck (1837-1905), con cuyo escepticismo sereno Löwith siente a su vez cierta afinidad espiritual: “Lo que Overbeck percibió como la verdadera grandeza de Nietzsche fue el que sus escritos, a pesar de sus respuestas aparentemente definitivas, ‘mantuvieran la valentía de plantear el problema’ y dejaran así ‘intacto’ el mundo. Son, en el sentido más alto y más literal, ensayos y experimentos de quien busca la verdad y experimenta con ella” (K. Löwith, “Nietzsche, sesenta años después”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 314. Véase, *infra* nota 128).

<sup>79</sup> K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, 171.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>81</sup> Véase *Ibid.*, 151.

sada al planteamiento de su *Ética*; su visión no es, en rigor, la de un “cartesianismo exagerado” (Leibniz), ni la de “una filosofía de la naturaleza a medias al carecer de una concepción dinámica y de profundidad en sentido trascendental” (Schelling), como tampoco consiste en un “acosmicismo” (Hegel) ni en un “panteísmo” (Jacobi). No se trata de ningún *-ismo*, “sino de un pensamiento único en su género al situarse fuera de la tradición antro-po-teológica de ascendencia bíblica y poder así recuperar una comprensión natural del hombre y del mundo”<sup>82</sup>.

En efecto, como es sabido, Spinoza distingue entre la *natura naturans* (a la que identifica como *Dios o Naturaleza*, y se presenta como existencia necesaria y perfecta o *causa sui*) y la *natura naturata* (el producto del único y originario todo de la *natura naturans*). La primera se define como la “potencia absolutamente infinita de existir”<sup>83</sup> y se compone de infinitos atributos, cada uno de los cuales es perfecto en su género. En el *Tratado breve sobre Dios, el hombre y su bien*, que Löwith cita, Spinoza la define como “unidad eterna, infinita, omnipotente”<sup>84</sup>. De este modo, según Spinoza, “el ser de todo ente se revela como un incondicionado tener que decir sí mismo [...] Todo lo que existe se esfuerza por perseverar en el propio ser y tal esfuerzo de autoconservación constituye ‘el primer y único fundamento de la virtud’”<sup>85</sup>.

Esta visión permite dejar de concebir la naturaleza en función de un fin o propósito y, más en concreto, de un fin que sea exterior a ella. Es decir, en la clave escatológica o antropocéntrica que las filosofías de la historia toman de un creacionismo secularizado. El pensamiento finalista responde a una percepción demasiado humana (a un esquema antropomórfico). En primer lugar, porque es nuestra condición afectiva e imaginativa (que valora todo según sea bueno o malo, bello o feo, perfecto e imperfecto, útil o dañino) la que trastoca la naturaleza de lo que es (que procede con una necesidad y una perfección siempre igual)<sup>86</sup>. En segundo lugar, porque

<sup>82</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>83</sup> B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid 2000, 46 (ed. y trad. A. Domínguez).

<sup>84</sup> K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, 164.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 180 (en referencia a Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XXII, Corolario).

<sup>86</sup> *Ibid.*, 169 (en referencia a Spinoza, *Ética*, I, Apéndice). Un poco más adelante se lee: “Medida con criterios de moralidad, la ética de Spinoza no

se funda “en el prejuicio teológico según el cual Dios ha creado el mundo para bien del hombre y, en consecuencia, el mundo no es nada en sí y menos aun la realidad única, completa, perfecta”<sup>87</sup>. Por otro lado, “la idea de que Dios haya creado en vista de un fin estaría en contradicción con su perfección, en el sentido de que le faltaría algo que se logra gracias a la consecución del fin”<sup>88</sup>.

Mediante una serie de citas del *Tratado breve* Löwith presenta la visión spinozista de la *Naturaleza* como fuente de la “verdadera religión” (de un nuevo libre arbitrio divino) que prescribe al hombre su auténtica finalidad. Si el hombre es una parte de la *Naturaleza* “no puede nada por sí mismo, por su salvación ni por su bien”<sup>89</sup>, sino que es la ley de aquella la que permite el actuar que procura al hombre permanecer en su bien; que no puede ser el fin último de la *Naturaleza*, “porque ésta es infinita y se sirve de aquel, junto a lo demás, como de su instrumento”<sup>90</sup>. Por otro lado, baste aquí una breve referencia, en la determinación de este *ethos* que contempla la libertad del hombre como conciencia de la propia finalidad natural (o búsqueda del *amor de sí*), no debería obviarse –como también hemos visto en Nietzsche– el papel del cuerpo como existencia en acto: “Pues [...] lo primero que constituye la esencia de la Mente es la idea del cuerpo existente en acto, lo primero y original en el esfuerzo de nuestra Mente [...] es la existencia de nuestro cuerpo”<sup>91</sup>.

La recepción generalmente problemática de esta teología metafísica no impide a Goethe, como nota Löwith, reconocer la apropiación, aunque sea de manera parcial, de la visión de Spinoza. El poeta alemán considera toda parte de la *natura naturata* como

está demasiado lejos del inmoralismo de Nietzsche más allá del bien y del mal. La esencia del hombre es la *cupiditas*, es decir, el apetito (*appetitus*) y la conciencia del mismo. Pero incluso el apetito consciente de sí sigue siendo lo que es; en virtud de tal conciencia no se convierte, como en la antropología filosófica de Hegel, en algo esencialmente distinto, o sea espiritual, dado que está unido a la conciencia. Del primado de la *cupiditas* no se deduce que busquemos, apetezcamos y queramos algo porque lo consideremos bueno, más bien, al contrario, juzgamos algo como bueno porque lo buscamos, lo apetezcamos y lo queremos” (*Ibid.*, 172).

<sup>87</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 164.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 165.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 174 (en referencia a Spinoza, *Ética*, II, Prop. XXIII; III, Prop. X)



“referencia de una armonía mayor que debe ser reconocida en toda su grandeza”<sup>92</sup>. En esta misma línea se encuentra la recepción de Nietzsche, que convierte la expresión de Spinoza *Deus sive Natura* en *Natura sive Deus*. Una inversión de la que da testimonio un jovencísimo Nietzsche al preguntarse si es Dios o “el abierto templo de la naturaleza” lo que abarca todo<sup>93</sup>. Entre ambos, Nietzsche se decide por el mundo, al que identifica como “prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión, fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande”<sup>94</sup>. En suma, como voluntad de poder.

Spinoza y Nietzsche son para Löwith indicadores de un paso que aun no se ha dado con firmeza “hacia el reconocimiento de un universo sin Dios, que existe sin fin alguno y, en suma, sin ‘sentido’ o valor’. El propio Spinoza sólo ha dado este paso en cuanto ha remitido a Dios, en cuanto *causa immanens*, al mundo de la naturaleza y por tanto ha concebido, *en el seno* de la tradición onto-teológica, el ser como naturaleza”<sup>95</sup>.

Finalmente, también en Paul Valéry –“a quien el ídolo del pensamiento puro no impidió extender también al acto de pensar su escepticismo radical, es decir, la indagación incansable”<sup>96</sup>– encuentra Löwith una búsqueda sincera de la naturaleza como potencia creadora. Recordando a Spinoza y Goethe, el poeta francés observa que todo aquello que produce la naturaleza se compone de diversas partes que se encuentran vinculadas entre sí. Según Valéry, es ahí donde se encuentra la posibilidad de distinguir entre crecimiento de la naturaleza y producción del hombre; distinción que emplea analógicamente respecto de aquella otra de procedencia aristotélica entre *physis* (que posee en sí el principio de su propio desarrollo) y *techne* (o “segunda naturaleza”, resultado de una actividad exterior mediante la que el hombre no hace sino “sustituir un atributo por otro y cierta diversidad de fuerzas

<sup>92</sup> *Ibid.*, 155 (en referencia a la carta dirigida a K. von Knebel el 17 de noviembre de 1784).

<sup>93</sup> F. Nietzsche, *Obras Completas. Escritos de juventud*, vol. I., Madrid 2011, 71 (ed. D. Sánchez Meca).

<sup>94</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid 2000, 679 (trad. A. Froufe).

<sup>95</sup> K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, 189.

<sup>96</sup> K. Löwith, *Paul Valéry. Rasgos centrales de su pensamiento filosófico*, 80.

y propiedades por una conexión que le interesa”<sup>97</sup>. El poeta del que Löwith tuvo conocimiento en su juventud<sup>98</sup> se convierte en su madurez en una referencia muy valiosa, pues retorna al concepto griego de naturaleza no sólo como *potencia* creadora sino, sobre todo, como *cosmos*, orden y armonía. Löwith coincide con Valéry en que el mundo es “la realidad más grande y más rica” que abraza todo, que “lleva en sí misma el principio de su movimiento vivo”<sup>99</sup>.

- b) Restituir la verdad humana a la única naturaleza de todas las cosas

Escribe Löwith en 1957 que la trascendencia filosófica de la relación entre el ser humano y el animal, re-pensada por Nietzsche y más recientemente por “los trabajos de Plessner (*Los grados de lo orgánico y el ser humano*, 1928) y Gehlen (*El ser humano, su naturaleza y su posición en el mundo*, 1940), no ha sido analizada y aparentemente ha perdido importancia”, dado que “los planteamientos encaminados hacia una antropología filosófica han sido superados por la analítica ontológica de Heidegger”<sup>100</sup>. Para Löwith, sin embargo, no es posible abandonar sin más el *mundo vivo*.

Nuestro autor comparte con Nietzsche la definición del hombre como animal “no definido” en cuanto, a diferencia de animales y plantas, puede ser todo aquello que quiere ser<sup>101</sup>. Sin embargo, se

<sup>97</sup> *Ibid.*, 256 (es una cita de “El hombre y el caracol”; Löwith recoge en su libro el texto de esta meditación de corte filosófico que abunda en referencias matemáticas, y en la que Valéry se ocupa del carácter *natural* de la inventiva y hacer del hombre).

<sup>98</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>99</sup> K. Löwith, “Naturaleza y humanidad del ser humano”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 187. Es el mismo modo de hablar del mundo que se encuentra en el fragmento 30 de Heráclito: “este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses o de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego siempre viviente que según medida se enciende y según medida se apaga” (K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, 7).

<sup>100</sup> K. Löwith, “Naturaleza y humanidad del ser humano”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 199.

<sup>101</sup> Véase K. Löwith, “Naturaleza y humanidad del ser humano”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 196. En este sentido, también coincide con Gehlen en la consideración del hombre como el ser “inacabado” que goza de una segunda naturaleza, en cuanto satisface sus necesidades biológicas de modo diverso a como habría de hacerlo por naturaleza. Véase A. Gehlen,

aleja de Nietzsche: pues para recuperar la naturalidad del hombre, Löwith se desmarca de la referencia a los instintos y acude a lo que Herder propone en sus *Cartas para el fomento de la humanidad*. Herder remite el significado de la palabra *humanitas* a la antigüedad romana tardía (a los escritos de Cicerón) y los tratados renacentistas sobre la dignidad del hombre. “La humanidad, tal como la entiende Herder, se basa en cultivar con arte al género humano, pero su fundamento es y sigue siendo la constitución natural del hombre, la cual, a su vez, se basa en una historia natural que la comprende”<sup>102</sup>. Añade Löwith: “*Humanitas* es sinónimo de *urbanitas* e incluye, según el uso romano de la palabra, todas esas características positivas del hombre que en la actualidad todavía distinguen el concepto inglés de *gentleman*”<sup>103</sup>. El hombre se reconoce en su condición humana si al cultivar las prerrogativas que le concede la naturaleza atiende en su propia subjetividad a la misma delimitación recíproca entre sensiblería y razón que se opera en el seno de la objetividad-entorno<sup>104</sup>.

*El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca 1987, 2 ed., 10 (trad. F. Vevia).

<sup>102</sup> K. Löwith, “Naturaleza y humanidad del ser humano”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 192.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 192-193.

<sup>104</sup> El *De natura rerum* de Lucrecio –una cita del cual encabeza este trabajo–, es uno de los antecedentes del pensamiento clásico en que Löwith advierte esta prevención hacia una concepción del resultado de la *techne* humana como “si fuera el producto de una necesidad interna y natural, más allá del cual ya no existe el progreso. En cuanto obra de la voluntad y de la capacidad humanas también podría ser, desde luego, de otra manera; de hecho, podría tanto ser como no ser. Todo arte humano queda en este sentido a la zaga de la naturaleza, precisamente porque toda capacidad humana está sometida al progreso” (K. Löwith, “La fatalidad del progreso”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 334). Desde los presocráticos a Lucrecio, según Löwith, mundo y hombre no se piensan en el horizonte de la historia y la previsión de sus destinos contingentes, sino en la esfera de la *physis*, como ámbito del más genuino crecimiento de lo real. En este sentido, Löwith identifica la *physis* con aquello que *progresa* de modo constante y permanente hasta lograr el propio cumplimiento. Al hombre lo que le corresponde es revelar esta *técnica* de la naturaleza. El colega Leo Strauss contribuye al *Festschrift* por los setenta años de Löwith con un comentario (“Notes on Lucretius”) al mencionado poema de Lucrecio. Esta composición representa para Strauss el intento de llevar a cabo la operación política de liberar al hombre de sus miedos mostrándole la naturalidad de todos aquellos fenómenos (por ejemplo, la muerte) que le aterran y le llevan a alimentar el artificio de lo religioso. Véase la publicación del texto en L. Strauss, *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires 2003, 117-203.

Löwith entiende así que la visión teórica del mundo que corresponde al hombre como *bios theoretikós* –asumiendo la definición que se encuentra en Aristóteles y Jacob Burckhardt<sup>105</sup>– no tiene por qué identificarse en clave de deficiencia (que ha de ser compensada mediante un acto violento de superioridad moral) sino como contemplación del cosmos que permite a la naturaleza humana restablecer en sí aquel mismo equilibrio entre totalidad y autonomía que observa inscrito en el *plan* del universo. Tras su paso por Japón, Löwith se refiere en ocasiones a la necesidad que tiene la cultura de Occidente de recordar la actitud contemplativa o naturalidad piadosa que él aun descubrió viva en el genio oriental: contemplar la naturaleza sin un objeto inmediato<sup>106</sup>.

Esta misma actitud teórica alimentada por el estupor ante el espectáculo del mundo –en la que Aristóteles identifica el origen de la filosofía–, es la que Löwith aprecia en la obra de Paul Valéry. Löwith rescata algunos pasos de sus *Inspiraciones mediterráneas* para dar cuenta de que la suya es una obra “europea” no por su procedencia de una tradición literaria, sino por su pertenencia innata al mundo mediterráneo, por una mirada a lo posible que es filosofía en *status nascendi*:

Con toda seguridad, nada me ha formado más, me ha impregnado [...] más que aquellas horas robadas a los estudios, dispersas en apariencia, pero destinadas en el fondo al culto inconsciente de tres o cuatro deidades indiscutibles: el mar, el cielo, el sol. [...] No veo qué libro, qué autor podría valer [...] lo mismo que esos estados de [...] contemplación y de comunión que viví en mis primeros años [...] ¿Se sabe que la palabra latina *mundus*, de la que viene la palabra francesa *monde*, significa simplemente “adorno”, “ornamento”? [...] Encuentro su origen muy sencillamente en la presencia de una luz, de una gran extensión, de un desborde de movimiento, en la impresión constante de magnitud y omnipotencia y a veces de capricho

<sup>105</sup> Véase K. Löwith, *Meaning in History. The theological implications of the philosophy of history*, 20-32.

<sup>106</sup> “El ideal del japonés imbuido de sentimientos budistas no es *life, liberty and pursuit of happiness*, sino el estar libre del afán de vivir y un ligero salirse-de-la-vida” (K. Löwith, “Observaciones sobre la diferencia entre oriente y occidente” (1960), en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 172. Véase, O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, 210-214.

superior, de un desorden de los elementos que siempre termina en un triunfo y con el resurgimiento de la luz y de la paz<sup>107</sup>.

La visión *contemplativa* del mundo obtiene como fruto el conocimiento de aquello que es por naturaleza estable, permanente y, en suma, científico. No obstante, “quien se enfrenta al mundo y a sí mismo de manera objetiva en virtud del distanciamiento que aleja, se aliena de este modo del mundo y de sí mismo. Como un extraño debe el hombre instalarse en el mundo como en algo diferente y ajeno para poder estar consigo mismo en el ser-diferente”<sup>108</sup>. Así pues, volviendo a *contemplar* la naturaleza como principio originante y rector de todo lo que es –es decir, no como mero objeto de estudio astronómico, sino desde el punto de vista fenomenológico–, el hombre está necesariamente obligado a reconsiderar su puesto en él, pues ya no se reconoce como centro o perspectiva esencial del mundo en cuanto *mundo para sí mismo* (sea por concesión de la teología o de la física moderna)<sup>109</sup>, sino que se percibe como una parte del mundo. No se elige, sino que es elegido. No lo define el poder de elección (*liberum arbitrium*), sino la necesidad del cambio que la cadena del *arbitrium naturale* presupone. La pérdida de su centralidad mundana como conciencia teleológica o constructiva no significa negar que el hombre posea una *naturaleza propia* –no es, de hecho ni animal ni dios–, e incluso en el caso de que se animalice “hasta el punto de llegar a la bestialidad o que simplemente vegeta, sigue siendo una posibilidad del ser humano”<sup>110</sup>. De modo que, “establecer *de nuevo* cuál es el puesto que ocupa efectivamente en el orden del mundo, poniendo en cuestión por tanto toda forma de antropocentrismo –pues resulta evidente que en la perspectiva de una *physis* que ‘funda todo’ pero no ‘tiende a nada’, ni siquiera el hombre puede ser concebido como el fin al que tendería el *logos* cósmico”<sup>111</sup>–, equivale para Löwith a la cuestión

<sup>107</sup> K. Löwith, *Paul Valéry. Rasgos centrales de su pensamiento filosófico*, 230. 233-234.

<sup>108</sup> K. Löwith, “Naturaleza y humanidad del ser humano”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 205.

<sup>109</sup> Véase K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, 16.

<sup>110</sup> K. Löwith, “Naturaleza y humanidad del ser humano”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 190.

<sup>111</sup> O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, 177.

fundamental que sostiene la identidad de una antropología filosófica verdaderamente *post*-cristiana.

“El hecho de que la conciencia sea la norma de la *comprensión* de lo inconsciente no significa que sea también la norma de lo que es lo vivo en sí, a saber, algo distinto y más que una mera falta de conciencia”<sup>112</sup>. Al hombre le son dadas por naturaleza la racionalidad del preguntar, la capacidad de hablar, la libertad para rechazar la vida y la socialidad que lo liga a la *polis*... pero

la cuestión no es si el hombre supera todo cuanto le es dado por naturaleza –pues es lo que hace siempre yendo más allá en la pregunta– sino sobre el fondo de qué se supera [...] El hecho de que el ser humano, cuestionando, supere la naturaleza que tiene dentro y a su alrededor no quiere decir necesariamente que deba superarla hacia una trascendencia para poder vivir humanamente. El ir más allá que distingue al hombre y su lengua del animal podría realizarse dentro del ámbito intransgredible de la naturaleza sin la pretensión de asir algo que esté más allá de cuanto es por naturaleza. De este modo, el término *a quo* y *ad quem* de este ir-más-allá humano sería siempre el mismo, o sea, la propia naturaleza<sup>113</sup>.

Lo problemático no es, por tanto, que el hombre tienda a trascender la realidad natural, pues no en vano se relaciona con el mundo interrogando más allá del dato del mundo, sino determinar el *hacia dónde* de ese trascender humano del dato natural. Para Löwith la dirección del trascender del viviente humano (*bios theoretikós*) se encuentra marcada por la misma *physis* a la que el hombre se debe como “totalidad de lo ente”. Porque la *physis*, como hemos señalado, no sólo se puede caracterizar negativamente como ausencia de conciencia –al estilo de la “*física sin physis*” propia del reduccionismo científico del presente<sup>114</sup>–, sino también, y sobre todo, como instancia de donación de sí en cuanto posesión de un *logos* o “espíritu” propio que dice relación a un destino.

<sup>112</sup> K. Löwith, “La cuestión del ser en Heidegger: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza”, en Id., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, 348-349.

<sup>113</sup> K. Löwith, “Naturaleza y humanidad del ser humano”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 210-211.

<sup>114</sup> K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, 62.



Si el *logos* se manifiesta con claridad en algún sitio, no es desde luego en la historia, sino más bien en todo cuanto ocurre por naturaleza, sea en las revoluciones de las estrellas o en la circulación de la sangre, es decir, en todo nacer, crecer y perecer natural. Los acontecimientos de la naturaleza se ordenan por sí solos para configurar un cosmos, mientras que los de la historia del ser humano son más o menos desordenados e irregulares; apenas puede verse en ellos un *logos*<sup>115</sup>.

Löwith observa precisamente el operar de este *logos* cósmico como estímulo inconsciente en diversos ritmos naturales de la vida humana. En ese sentido, nuestro autor hace referencia, entre otros, a la pulsión sexual, a la libertad para darse muerte<sup>116</sup> o al significado de la alternancia entre vigilia y sueño<sup>117</sup>. Al esclarecimiento del carácter natural de estas especificaciones humanas subyace –junto a la problemática del historicismo– la justificación del “retorno a la naturaleza” y el reconocimiento de la especificidad del trascender del ser humano como movimiento en el seno

<sup>115</sup> K. Löwith, “El ser humano y la historia”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 250.

<sup>116</sup> Véase K. Löwith, *La libertad di fronte a la morte*, en O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, 217-235 (*Die Freiheit zum Tode*, en K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. I, 418-425). En otro lugar se puede leer: “El que la naturaleza, al generar al ser humano, haya traído a la existencia a un ser vivo capaz de apartarse de ella y de ponerse frente y enfrentarse a ella, es desde luego tan misterioso como la paradoja teológica de que Dios haya creado frente a sí mismo una criatura que posee la libertad de oponerse a su creador y de apartarse de él” (K. Löwith, “Naturaleza y humanidad del ser humano”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 184-185).

<sup>117</sup> Véase K. Löwith, “La cuestión del ser en Heidegger: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza”, en Id., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, 378-381. Véase G. Fagniez, “La contribution de Karl Löwith à l’anthropologie”, *Alter. Revue de Phénoménologie* 23 (2015) 98-114 (aquí pp. 104-106); donde el autor ofrece una síntesis del tratamiento que hace Löwith de este aspecto al comentar la obra de Karl Rosenkranz, *Psychologie oder Wissenschaft Geist* (1837), en que se expone el significado psíquico de la figura hegeliana del *espíritu subjetivo*. Löwith concluye, frente a lo que admite la teleología de la historia, que la conciencia de sí opera en nuestra subjetividad como actualización del fundamento inconsciente de nuestra vida (en cuanto el hombre participa en la naturaleza de todas las cosas). Con ello se puede señalar decididamente, más allá de cualquier reduccionismo naturalista o dualismo entre espíritu y naturaleza, “a la cuestión relativa a la radicación natural del *espíritu* y del *yo*” y al hecho de que “el hombre, por tanto, no se distingue del animal por el hecho de estar determinado por el pensamiento más que por la sensibilidad, sino también porque su sensibilidad está humanamente determinada” (K. Löwith, *L’individuo nel ruolo del co-uomo*, 73. 75).

del cosmos, no como salida ilusoria de sí hacia otra certeza (ya sea la metafísica del Ser o la religiosa de Dios). La limitación del cosmos no debe ser vivida como depotenciación de la propia fuerza vital –al estilo de la *moira* o destino malvado de los gnósticos– por ese viviente dotado de razón o sentido (*zoon logon echon*) que es originalmente el hombre.

#### 4. EPÍLOGO CRÍTICO

Todo lo dicho –según Löwith– “no elimina la pregunta acerca de Dios y el hombre, pero se incluye dentro de la totalidad del ser de la naturaleza, que es el cosmos”<sup>118</sup>. Ciertamente, a través de la antropología del pensador bávaro, no se puede negar la intensidad con que se expresa hoy *el habla del mundo*. Cuando, por ejemplo, la experiencia religiosa de la humanidad tiende a rastrear en la latitud de la inmanencia la raíz del Misterio, tras notar la pernicioso influencia del *saeculum* sobre nuestro conocimiento de la existencia de Dios en su “adecuación” al mundo; o la raza humana toma conciencia de la posibilidad de su propia autoextinción ante los primeros síntomas evidentes de decadencia ecológica... no resulta descabellada la pretensión contemporánea de dar la espalda al lastre de la lógica de la historia (“la fe en lo escrito y el crédito que se le da a las palabras”)<sup>119</sup> para propiciar una mirada más serena a la matriz de la naturaleza con la que todo lo humano guarda semejanza (“la percepción y la acción directas”)<sup>120</sup>.

Tras los exabruptos del principio de razón, y su auto-comprensión como instrumento indiscutible de interpretación y dominio (incluso del en sí de lo real), parece haber llegado la hora de que el hombre asuma su condición mendicante (nunca perdida aunque sí ocultada), para que la esencia de lo real tenga la oportunidad de concederle su verdadero *logos*. Desde la perspectiva que le brinda haber consumado ya su salida al espacio exterior, el hombre puede percibir hoy con más intensidad que la naturaleza del universo es

<sup>118</sup> K. Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, 179.

<sup>119</sup> K. Löwith, *Paul Valéry. Rasgos centrales de su pensamiento filosófico*, 190.

<sup>120</sup> *Ibid.*

una causalidad alentada por una misteriosa voluntad de totalidad. Dicho de otro modo, que el universo es signo de aquella generosa unidad perturbadora de la que el hombre se hace una pálida idea a través de lo que se presenta como *su* todo: el que Valéry identifica en “la proporción y la desproporción de *corps, esprit y monde*”<sup>121</sup>.

Karl Löwith concede que el constante afán humano de meta y sentido –“*la novedad del día*”, de nuevo a ojos de Valéry<sup>122</sup>– no sólo radica en un conocimiento finito que es incapaz de ver las intenciones y meta última de esa totalidad que es el orden natural, sino en la alianza entre la conciencia de sí y el orden providente al que ésta se reconoce *religada* por la revelación del Dios cristiano. Esta alianza propone un orden superior (vg. salvífico) para lo aparentemente desordenado que hurta el acceso del hombre al genuino sustento de la vida –a la experiencia de la *santidad* del mundo– más allá de la conciencia de sí y su afán de perseguir un destino al margen del todo. La conciencia humana del mundo, a la luz de la historia (también en su condición de sagrada) con que el hombre lo civiliza, se revela como el imperativo de llenar un vacío que parece haber dejado el no-acontecer de la naturaleza inhóspita<sup>123</sup>. Löwith, sin embargo, prefiere identificar lo humano ante la naturaleza del mundo como aquel espacio de trascendencia óptica cuya frontera limita con el carácter elemental de la naturaleza mundana en cuanto instancia ajena a cualquier convención, suspendida e inalterable. La historia y sus leyes introducen en la inocencia de lo natural la vanidad de sus distinciones y el ejercicio de la clasificación mediante la sobrenaturalización de un artefacto, de una idea, de un miembro del grupo o de una voz divina. Todo eso introyecta en la naturaleza del mundo la dinámica ajena de lo épico. En el fondo, ni siquiera la actitud objetiva de la ciencia natural logra *presentar* el mundo tal y como es “en sí”, sino tal y

<sup>121</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>123</sup> “El libro de Karl Löwith *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Historia del mundo y acontecer salvífico) muestra de forma impresionante cómo este aspecto de la historia generó una forma de filosofía de la historia que pretende conocer el plan de salvación y dio origen, en su última expresión, al intento de conocer el proceso de la historia, su orden, como hace la ciencia natural ante el acontecer de la naturaleza; y dado que ese saber permite la planificación y la transformación, aparece la figura de la utopía política e histórica como última conclusión secularizada de la filosofía de la historia cristiana” (H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. II, Salamanca 1998, 138-139).

como se le *representa* al sujeto que es capaz de abstraerse de la realidad. De manera que tampoco la ciencia natural elimina, sino más bien confirma, la relatividad histórica de todo conocimiento del mundo.

Ahora bien, no parece que para el *hombre-mundo* las preguntas se disipen sin más: ¿puede acaso el hombre vivir sin épica, es decir, dejar de vivir en *su mundo*? ¿posee realmente la naturaleza del mundo una trascendencia suficientemente embriagadora, dionisiaca? ¿o más bien queremos ver en ella “una especie de correlativo ontológico o de justificación ética a la dispersión de caprichos en que dilapidamos nuestras posibilidades”?<sup>124</sup> ¿se presenta en absoluto la historia como una conspiración epistemológica contra la naturalidad del ser humano, contra *el hecho* de que su origen y destino ésta profundamente marcado por su ser en el mundo? Es cierto que la hiper-tecnificación que caracteriza nuestro presente parece haber tomado el relevo de la tarea desempeñada antaño por el yo consciente y la providencia divina: a saber, nutrir la estancia humana en la vida del mundo única y exclusivamente mediante *representaciones*. Sin embargo, ¿cuándo se le ha dado al hombre la vida, su propia vida, al margen de una representación mediadora? ¿es el “paisaje” un lugar hospitalario a falta de alguien que lo eche de menos?

En honor a la verdad, tampoco Löwith soslaya las dificultades inherentes a esta *vuelta a la naturaleza*. El ánimo del hombre parece seguir sucumbiendo (¡aun no es posible saber hasta cuándo!) a causas ajenas a su naturaleza.

No somos ni teístas ni ateos, porque apenas logramos imaginar las razones por las que la metafísica en general, durante tanto tiempo y de manera obstinada, ha sido teología metafísica y ha creído su deber tener que pensar siempre en Dios y no en la totalidad del mundo, cuyo ser sin Dios (*Gottlosigkeit*) es evidente para nosotros. Ni siquiera podemos proponer el “Dios-Naturaleza” de Goethe sin ser sospechosos ante nosotros mismos; y si Goethe era capaz de decir de sí mismo que podía venerar el sol de igual modo que adorar a Cristo, con la misma franqueza hemos de decirnos que no podemos hacer ni una cosa ni la otra, puesto que la antropología bíblica, la alianza pri-

<sup>124</sup> D. Jou, *Dios, cosmos, caos. Horizontes del diálogo entre ciencia y religión*, Salamanca 2015, 157.

vilegiada entre Dios y el hombre, se nos ha vuelto tan extraña como la más humana cosmoteología de los griegos<sup>125</sup>.

Entre los lectores de Löwith se encuentra Jürgen Habermas, un crítico severo que explora todas esas cuestiones pendientes<sup>126</sup>. En primera instancia, Habermas no admite que sea posible ese cambio de escena de la modernidad a la antigüedad promovido por Löwith. Ciertamente se puede denunciar que la historización de la conciencia de sí motivada teológicamente haya acabado debilitando “el *theorein* recoleto y embebido como la búsqueda irónica de la verdad y la suspensión escéptica del juicio”<sup>127</sup>; o que “la belleza visible del cosmos haya quedado sacrificada a la escucha del logos de Dios que se ha vuelto invisible” y “la presencia de la physis a la búsqueda de la certeza de la salvación futura”<sup>128</sup>.

<sup>125</sup> K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, 188.

<sup>126</sup> Véase J. Habermas, “Karl Löwith. Repliegue estoico frente a la conciencia histórica”, en Id., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid 1975, 175-194. Conviene notar que el texto dedicado a Löwith fue escrito en 1963, por tanto, antes de la publicación de *Dios, hombre y mundo en la metafísica de Descartes a Nietzsche* (1966), donde Löwith vuelve sobre su antropología de impronta cosmológica con mayor detenimiento. No obstante, creo que la crítica de Habermas se sostiene en sus líneas de fondo. Entre otros motivos porque el Löwith de *Dios, hombre y mundo*, como sucede a menudo en sus textos, no afirma directa y explícitamente su propia tesis, sino que la deja emerger de entre los pliegues de la reflexión. Lo cual no significa que pierda solidez en el convencimiento de sus fundamentos. Véase también en la misma dirección crítica de Habermas: R. Wolin, “Karl Löwith: la respuesta estoica al nihilismo moderno”, en Id., *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid 2003, 119-158.

<sup>127</sup> J. Habermas, “Karl Löwith. Repliegue estoico frente a la conciencia histórica”, 177.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 179. Seguir la pista a la razón teológica del naturalismo antropológico de Löwith supondría elaborar otro estudio al efecto. Para ello habría que empezar por analizar el significado de la permanente sintonía de Löwith—desde sus escritos de juventud hasta la madurez—, con el resultado y talante espiritual de la obra del mencionado F. Overbeck, teólogo protestante y amigo de Nietzsche. Para Overbeck, el cristianismo presenta en su origen un carácter radicalmente anti-mundano, ya que el anuncio de la *parousia* tiene su razón de ser en el final del mundo. Ni el testimonio de los mártires ni el monacato habrían logrado contrarrestar el empuje—iniiciado ya en los Padres de la Iglesia—de la conversión del evangelio en teología y, sucesivamente, en la razón subjetiva que se alimenta de una idea secularizada de reino de Dios como meta del progreso histórico del reino del hombre. Una metamorfosis del cristianismo que, según Overbeck, Nietzsche ayuda a ver como innecesaria mediante el sereno cultivo de un escepticismo creyente que permitiría

la subsistencia del verdadero cristianismo, el que no renuncia al mundo y al hombre como parte del mundo. Véase, por ejemplo, K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, 480-493.

Aunque sea brevemente, nos permitimos un apunte a la “teología de Karl Löwith”. Nuestro autor suele referirse a la *anti-naturalidad* de la teología cristiana como uno de los hilos conductores del progreso de la cultura científica, la cual –a imagen del modo en que la metafísica cristiana reivindica la realidad como el orden establecido por Dios en cuanto superior y anula así toda plena autonomía de lo real–, sustenta el predominio de una subjetividad determinante de toda otra realidad en su ser propio. Gadamer observa cómo Löwith sigue dependiendo de un estilo de argumentación que no escapa al juego de las “preeminencias”, ya se trate de la del espíritu o la de las cosas. Ahora no nos interesa seguir el argumento de Gadamer acerca de la oportunidad que la filosofía del presente atiende en la experiencia lingüística como mediación para afrontar la dialéctica entre finitud e infinitud que supone la vida del hombre en el mundo. Pero sí resulta oportuno subrayar el antecedente del tratamiento de dicha dialéctica en la metafísica clásica y cristiana. Y no sólo porque establece un modelo a seguir para una filosofía del lenguaje que no contraponga “naturaleza de la cosa” y “lenguaje de la cosa”, sino porque abre el camino a una consideración más justa del papel que desempeña la fenomenología de la experiencia religiosa cristiana en la comprensibilidad de la experiencia humana del mundo. En efecto, escribe Gadamer: “Creo que la superioridad de la metafísica clásica consiste en estar *a priori* más allá del dualismo entre subjetividad y voluntad por un lado, y objeto y ser en sí por otro, pensándolos como la correspondencia previa de lo uno y lo otro. Sin duda la correspondencia en la que descansa el concepto de verdad de la metafísica clásica, la adecuación del conocimiento a la cosa, es de carácter teológico. Porque el alma y la cosa se conjuntan en su condición creatural. Como el alma es creada para coincidir con la cosa, así es creada también la cosa para ser verdadera y por tanto cognoscible. El espíritu infinito del Creador resuelve de ese modo lo que parece un enigma insoluble para el espíritu finito. El ser y la realidad de la creación consiste en ser esa conjunción de alma y cosa” (H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. II, 75). La afirmación de fe en la creación, que también posee carácter de mediación lingüística, responde a una experiencia del hombre en el mundo que no evade el desafío de la manifestación de la propia constitución como vínculo entre naturaleza y espíritu, presencia y trascendencia, alteridad humana e iconalidad divina. Todas ellas son, al mismo tiempo, instancias de preeminencia y reciprocidad que, en suma, no permiten aislar el fenómeno sensible de la configuración del espíritu. Julián Marías –en la que es probablemente la primera noticia de la obra de Löwith en España– escribe en 1934 al finalizar su comentario al estudio de Löwith titulado *Kierkegaard und Nietzsche oder theologische und philosophische Überwindung des Nihilismus* (1933): “Una auténtica investigación acerca de la naturaleza humana, acaso nos permitiese utilizar eficazmente un hilo conductor: el que, probablemente, a partir del Renacimiento, los hombres europeos han ido echando en olvido la vieja afirmación teológica de que *gratia naturam non tollit sed perficit*” (J. Marías, *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, Madrid 1944, 175). En este sentido, el cuadro podría completarse con la invitación que hace el teólogo protestante Gerhard Ebeling, contemporáneo

Ahora bien, ¿acaso la pretensión de haber comprendido la fatallidad metafísica del itinerario racional de la historia (en clave de afianzamiento de la autonomía antropto-teológica del mundo-del-con respecto del mundo de la vida) y proponer así la vuelta a una ontología mejor entendida a la luz de un principio supuestamente primero u originario, justifica que éste “tenga que ser declarado también fuera de la continuidad de la evolución histórica y legitimado finalmente por la simple aura de una originariedad a la que se supone que ya no puede rebasar el pensamiento”?<sup>129</sup> Para

de Löwith, a que el cristianismo del presente vuelva con más lucidez sobre *la naturaleza de la fe* en medio de un mundo que se ha tornado “enteramente mundano e histórico”. Tras examinar el modo en que el dominio ejercido por la capacidad comprensiva del hombre sobre la realidad del mundo (incluso desde el punto de vista de la ciencia) ha rendido su propiedad *en sí* a su potencialidad *para el hombre*, concluye que discernir sobre la realidad de la fe no pasa por suprimir algo de lo que se entiende por tal adaptándose al espíritu del tiempo; sino por lograr una nueva madurez en la comprensión creyente de lo real que aspire a “no confundir la metafísica de antaño con la fe cristiana, y a ayudar al hombre moderno a descubrir la verdad de su comprensión del mundo a la luz de la fe”; ya que, “no obstante, y a pesar de todo, cabe reconocer una verdad irrenunciable en torno al hecho de que la comprensión de la realidad por parte del hombre moderno se oriente tan decididamente sobre la naturaleza histórica y mundana del mundo; en este sentido, deberíamos poner con decisión esa comprensión de la realidad al servicio del aprendizaje de un habla que se expresase de una manera verdaderamente histórica y verdaderamente mundana acerca de Dios” (G. Ebeling, “The World as History” [1960], en Id., *Word and Faith*, London 1963, 361-373; aquí p. 372).

<sup>129</sup> J. Habermas, “Karl Löwith. Repliegue estoico frente a la conciencia histórica”, 181. Aun de manera poco desarrollada, la referencia de Aristóteles (también de Heidegger) a la poesía como aquella forma de filosofía más propicia a “la contemplación de lo permanente y general”, permite a Löwith –ante un mundo cuya creciente tecnificación hace cada vez más incomprensible hablar de una dignidad de las cosas en su propio ser–, reivindicar la necesidad de un nuevo esfuerzo *literario*, al estilo de Goethe, por “reconocer en la naturaleza una ley del cambio que no puede verse en el desarrollo de la historia”. En efecto, a Goethe “los ‘fenómenos primigenios’ sólo le parecían perceptibles en la naturaleza. ‘Sin mis esfuerzos en las ciencias naturales jamás habría conocido a los hombres tal como son. En las demás cosas no podemos acercarnos tanto a la intuición y al pensamiento puros... todo es más o menos flexible y fluctuante y permite cierto regateo; la naturaleza, en cambio, no admite bromas, es siempre verdadera, siempre seria, siempre rigurosa, siempre tiene razón, y los errores y equivocaciones siempre pertenecen al ser humano. Rechaza al incompetente y sólo se entrega y revela sus secretos al competente, verdadero y puro’. Lo que pone de manifiesto la humana obra de Goethe son las ‘formas naturales de la vida humana’ (V. Hehn)” (K. Löwith, “Naturaleza y humanidad del ser humano”, en Id., *El hombre en el centro de la historia*, 195). Lo cierto es que, como ha mostrado recientemente Claude Romano, tampoco



Habermas no sólo se revela muy discutible el intento de dejar de concebir la vida humana en clave de transiciones (subjetivas) y hacerlo como parte de una totalidad indiferenciada inagotable y permanente en sí que sobrepasaría toda razón; sino que la propia apelación filosófica a la *physis* como “mediación dialéctica de la naturaleza con el mundo humano” pueda considerarse libre de ser caracterizada como parte de esa lógica histórico-lingüística de comprensión ontológica del mundo que ha pasado a constituirse en referente ineludible para toda la filosofía ulterior<sup>130</sup>.

Habermas completa su cuadro crítico aludiendo a que el esquema –convertido por Löwith en estilo propio–, de la historización y la razón instrumental, no sólo no le permite apreciar en todo su alcance el progreso contemporáneo de la relación entre teoría de la ciencia y comprensión de la naturaleza del mundo; sino el hecho “de que ya no es posible distanciarse de nuestros *pragmata* en la contemplación pura como todavía lo era en los tiempos y en

la proposición romántica (Marivaux, Schiller y Kleist) de substituir una filosofía de la historia –bajo el imperativo de una subjetividad que se impone al ser en sí como voluntad determinante– por una filosofía de la cultura –guiada por el imperativo de la belleza que se manifiesta en el mundo–, consigue restaurar la asimetría ancestral (o *paradisiaca*) entre hombre y naturaleza; entre la “vigilancia continua” al fenómeno sensible y el “favor gratuito” que la naturaleza rinde a la libertad humana. Esta nostalgia romántica del origen no escapa al devenir histórico, porque ni la realidad del hombre ni la realidad del mundo son compactas; generan su en sí mediante la relación y su vector constante, la “distancia” de la donación. Véase C. Romano, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris 2019, 460-513.

<sup>130</sup> J. Habermas, “Karl Löwith. Repliegue estoico frente a la conciencia histórica”, 182. En esta misma línea se expresa Helmuth Plessner al señalar que, desde su propio origen, no se puede prescindir del vínculo entre filosofía y función de la filosofía para la conciencia humana de una determinada época: “Se falsearía la imagen del papel de la filosofía en una época no especializada si, desde nuestra tardía perspectiva actual tomásemos de un Parménides, de un Heráclito, de un Sócrates o de un Platón sólo lo que fuese compatible con nuestro presente. En todo caso, la intención y función originarias de la filosofía griega no podrían entenderse sin la lucha contra la tradición oriental y la religión popular, en relación con el aspecto intramundano en la política y la configuración de la vida toda, y en relación con aquella ilustración, genuinamente griega, que llevó a cabo una desacralización de las relaciones numéricas, del cielo estrellado, de la enfermedad, de la existencia burguesa. Pero también la extraña circunstancia de que lograra convertirse en el punto de partida de un cambio fundacional y que pudiera desempeñar papeles equivalentes en contextos vitales siempre distintos” (H. Plessner, *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*, Madrid 2017, 167; ed. J. Fischer-J.L. Villacañas).

la situación de un Heráclito o de un Aristóteles”<sup>131</sup>. Es decir, en realidad, no hay por qué conceder (como supone Löwith) que el proyecto de auto-afirmación humana auspiciado por la modernidad y su revolución científica no haya cosechado sino un desastre tras otro; por qué no tener en cuenta que el proyecto de la modernidad pone en liza otras posibilidades lógicas y normativas encaminadas a lograr un mayor equilibrio de la conciencia histórica. Nosotros, a diferencia de los griegos, no podemos esperar que la contemplación, que entonces aun no había perdido su carácter de inmediatez mundana al reflexionar acerca del orden (*kosmos*) de las cosas y de su ley (*logos*), determine el significado y la orientación de la acción humana como medio que modela lo inmediato a la luz de lo eterno. La acción, concluye Habermas, hoy “ha perdido su relativa falta de consecuencias y exige por ello de la conciencia filosófica que se centre sobre la práctica, la obligue a convertirse en una reflexión crítica sobre la época”<sup>132</sup>. En esta dirección apunta precisamente la visión de Habermas sobre la modernidad como *proyecto inacabado*<sup>133</sup> y la proposición de una re-lectura del significado y fin de la acción humana como *acción comunicativa* entre el mundo objetivo y el subjetivo-social<sup>134</sup>.

Me permito añadir una última perspectiva de su visión del hombre a la que Löwith no ha dado seguimiento explícito en su obra, y podría contribuir a su interés por una antropología filosófica inclinada a considerar la naturaleza del mundo como misterio o fondo al que el hombre pertenece y, al mismo tiempo, no pertenece. Me refiero a su punto de partida en la condición de la vida del hombre en el mundo como sujeto relacional frente a la concepción moderna del mismo como sujeto soberano o señor del mundo y la historia. En efecto, la justa necesidad que reclama la antropología filosófica de caracterizar con rigor el puesto singular que ocupa el hombre en la naturaleza del mundo como viviente entre vivientes, no significa obviar la singularidad de la dinámica humana de apertura al

<sup>131</sup> J. Habermas, “Karl Löwith. Repliegue estoico frente a la conciencia histórica”, 193.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> Véase J. Habermas, “Modernity: An Unfinished Project”, en M.P d’Entreves-S. Benhabib (eds.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, Cambridge (Mass.) 1997, 38-55.

<sup>134</sup> Véase J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid 1992 (vol. I: *Racionalidad de la acción y racionalización social*; vol. II: *Crítica de la razón funcionalista*).

mundo (o trascendencia) que permite al ser humano –tanto desde el punto de vista de su sensibilidad como de su actitud interna– reconocer la especificidad de la propia identidad viviente. El mismo Löwith, como hemos visto en su tesis de habilitación, plantea que, a la luz de una observación fenomenológica desprejuiciada, la relación interhumana (*yo-tú*), cuyas manifestaciones fácticas (por ejemplo, la razón, el lenguaje o la sexualidad) ponen de manifiesto que el hombre vive en tanto fundamentalmente abierto a lo otro como otro de sí, de cuya naturaleza participa... no sólo es expresión reveladora de la sabiduría que custodia el mundo de la vida como mundo *inicialmente* relacionado (*Mitwelt*), sino que también es signo del, llamémosle así, “papel natural” del hombre como viviente originariamente relacionado (*Mitmensch*). Además, Löwith asume que dicho papel natural actúa como aquella condición de posibilidad cuyas manifestaciones efectivas –sobre todo la esfera de la comunicación lingüística (donde Löwith incluye estados de ánimo, afectos y sentimientos, haciendo referencia a la visión de la simpatía en Max Scheler<sup>135</sup>)– permiten entender la génesis del ser humano en su vocación como persona (*Miteinandersein*), y no estrictamente como individuo. De modo que el reconocimiento de esta identidad distintiva del hombre en el mundo no procede de que éste viva inmediatamente como persona, sino de que se personaliza, o más precisamente, de que es personalizado por otro que reconoce su singularidad original y la diferencia de aquel consigo mismo. El hombre accede a su naturaleza en la mediación de aquella alteridad (*tú*) que es más conforme a la totalidad del propio ser en sí como *quién*. En suma, ¿por qué no seguir profundizando en el sentido de esta alteridad “que es propia de alguien” como aquella que no puede ser al margen de la naturaleza o “la alteridad de algo”<sup>136</sup>, sino que actúa como una *segunda naturaleza* que se deletrea mediante “formas históricamente descubiertas, fijadas en el lenguaje, desarrolladas o también rechazadas y perdidas, de experiencia, de interpretación y de disposición sobre la naturaleza”?<sup>137</sup>

<sup>135</sup> Véase K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, 194-197.

<sup>136</sup> “La alteridad de algo o una cosa es de tipo diverso respecto a la que es propia de alguien o algún otro [...] Alguien es peculiarmente diverso de algún otro de manera *individual*, mientras que algo tan solo es peculiarmente diverso de otra cosa” (*Ibid.*, 136).

<sup>137</sup> J. Habermas, “Karl Löwith. Repliegue estoico frente a la conciencia histórica”, 186.

Porque, en suma, no carece de razón Gadamer al señalar que, cuando reclama la naturalidad del mundo, Löwith “no está partiendo en ningún caso del eterno retorno de lo igual –como tampoco Nietzsche– sino de la irremediable finitud de la existencia humana”<sup>138</sup>. Y es precisamente este *perpetuo* carácter menesteroso el verdadero órgano del comprender que caracteriza la existencia humana en *relación* sin fin a la totalidad de la estructura fundamental del ser.

<sup>138</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. I, Salamanca 1999, 8 ed., 629.