



KARL LÖWITH

De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX

Traducción de Emilio Estiú, Katz editores, Buenos Aires, 2008, 501 pp. (Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1995)

La editorial Katz acaba de rescatar *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, de Karl Löwith. En primer lugar, será oportuno decir algo sobre el hecho mismo de la publicación de esta obra; en segundo lugar, quiero referirme al propósito del autor; para concluir, mencionaré algunos aspectos relevantes de lo que supone leer *De Hegel a Nietzsche*. La editorial Katz está llevando a cabo un destacado esfuerzo de recuperación de la obra de Löwith. *De Hegel a Nietzsche* no es el primero —ni será el último— de sus libros publicados por Katz, por lo que aún hay que hablar de la obra de Löwith en castellano en términos provisionales. Ya han aparecido *Historia del mundo y salvación* y *Una sobria inquietud. Kart Löwith y la filosofía*, de Enrico Donaggio, y está prevista la edición de *Paul Valéry. Rasgos de su pensamiento filosófico*. A estos títulos hay que añadir otras ediciones en castellano de las obras del autor mencionadas en *De Hegel a Nietzsche: El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX* (1998) y *Mi vida en Alemania antes y después de 1933* (1993). Aunque la obra de Löwith es considerablemente más extensa, las páginas accesibles son orientadoras sobre el valor de su trabajo filosófico. Se trata, como veremos, de un trabajo que ha trazado valiosas líneas de

interpretación sobre el vínculo entre la filosofía y la historia de la filosofía. De su manera de explicar la relación entre la obra de los filósofos y pensadores de la época moderna deducimos lo que Löwith apreciaba como un esfuerzo fiel a la vocación de la filosofía. El verbo esencial para Löwith no era decidir, sino comprender, aun cuando el camino de la comprensión no siempre condujera a librarse de la presión de las circunstancias. Tal vez haya que plantear en su momento si el hecho de demorar la decisión cuando esa presión se volvía insoportable no suponía una decisión previa sobre lo que debía asumirse como las condiciones o incluso el lugar idóneo para ejercer la filosofía, al afirmar que “se está espiritualmente en casa en Alemania”, pero esto nos llevaría al final de la discusión sobre Löwith antes de empezar. Hablábamos de la edición de *De Hegel a Nietzsche* por la editorial Katz. No es un secreto que Katz ha reproducido la traducción “clásica” de Emilio Estiú para Editorial Sudamericana en 1968. El editor menciona además que no se han podido completar las notas, ya que se reproducen como las compuso el autor, obligado “por los acontecimientos de la época”, lo cual ha de hacernos pensar en que esa “quiebra revolucionaria” del subtítulo ha dejado su huella al pie de cada una de las páginas siguientes. Reconocemos entonces que la historia ha sido una de las condiciones editoriales de esta obra. *De Hegel a Nietzsche* resulta así, con toda su apariencia de un ambicioso estudio histórico, un libro de combate: un libro escrito a las puertas de la guerra. Al respecto, no es casual que el prólogo a la primera edición esté fechado en Sendai en 1939 y el de la segunda en Nueva York en 1949. La Segunda Guerra Mundial quedaba abarcada en esos años y lugares, por los que habría pasado el largo exilio del autor antes de su vuelta a Alemania. La vuelta de Löwith a Alemania, por cierto, nos permite entender hasta qué punto habría de prevalecer en él su compromiso con el ejercicio de la filosofía: un ejercicio en el que el judaísmo no fue un elemento a simple vista determinante. A diferencia de otros filósofos judeoalemanes, esta dualidad no se reflejaría como un contenido de la obra de Löwith, aun cuando influyera necesariamente en su escritura, como se desprende de *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. (Abro un paréntesis al respecto: la idea de Gershom Scholem del judaísmo como objeción al proceso de secularización permitiría contrastar la aparentemente inevitable —a la vista de sus presupuestos teológicos— evolución de la filosofía de la historia tal como la explicaba Löwith. Por otro lado, Löwith trataría de hacer justicia al cristianismo alegando que la explicación “histórica” del cristianismo no agotaría su sentido religioso. Sin embargo, las consecuencias históricas del cristianismo en Occidente hacen que esa observación suene apologetica. Sorprende que la haga Löwith o, al menos, pone de manifiesto su emancipación del judaísmo en este aspecto: uno de los más serios reproches de los judíos a sus perseguidores cristianos era precisamente haber subvertido a lo largo de la historia los principios esenciales de su religión.) La mejor manera de conocer a Löwith, en general, antes de considerar en particular *De Hegel a Nietzsche*, sería prestar atención a ese testimonio crucial sobre su trayectoria biográfica e intelectual, marcada por los nombres de los principales filósofos europeos del primer tercio del siglo XX, como Husserl —a cuya memoria está dedicada la obra—, Heidegger y Max Weber. Dejemos a Husserl para más adelante. Incluso de manera más pronunciada que en su *Heidegger, pensador en tiempos de indigencia*, en *Mi vida en Alemania antes y después de 1933* queda plasmada la fascinación que produjeron el pensamiento y la figura de Heidegger en los años del advenimiento del nazismo en Alemania —Años después, Voegelin recordaría lo que habría significado para él no estar en Alemania el año en que se había

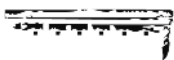
LIBROS



KARL LÖWITH De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX

publicado *Ser y tiempo*—. En *De Hegel a Nietzsche* queda constancia de la deriva que tendría en Heidegger la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Pasado y presente formaban parte de la misma historia de la filosofía, o de la historia de la misma filosofía. Haber permanecido en la estela de Heidegger y rebelarse después contra él sería algo que Heidegger reprocharía a quien había sido uno de sus discípulos. La labor de zapa realizada por Löwith con la perspectiva de los acontecimientos que le tocaba vivir era indudable. El contrapunto al *pathos* heideggeriano lo habría proporcionado Max Weber. El sentido de la contención y perseverancia que se desprende de las palabras de Weber sobre la ciencia como vocación resultaría reconocible incluso en el estilo de Löwith. La ética del método de estudio de Weber se trasluce en su sobriedad. La reciente edición de *Karl Marx y Max Weber* serviría también para ilustrar este aspecto del análisis filosófico de Löwith. Además, resulta tentador distinguir la presencia de Weber y Marx, respectivamente, tras la composición de *De Hegel a Nietzsche y El asalto a la razón*, de Georg Lukács. Si, por una parte, Löwith había dejado constancia de la obra de Lukács en relación con el sustrato hegeliano en la teoría de Marx, por otra, Lukács se haría eco de la voluminosa obra de Löwith. La cita de Lukács puede ser un buen preámbulo a cualquier comentario: “Hay un libro reciente en que se hace, por lo menos, un intento de penetrar en la problemática de la trayectoria filosófica alemana: nos referimos a la documentada obra de K. Löwith titulada *De Hegel a Nietzsche*. En ella se intenta por vez primera, en la historia burguesa de la filosofía alemana, incorporar orgánicamente a la trayectoria histórica la disolución del hegelianismo y la filosofía del joven Marx. Pero el solo hecho de que el autor de este libro haga culminar el proceso en Nietzsche —y no precisamente para desenmascarar lo que en él se encierra— demuestra claramente que no comprende los problemas reales del periodo estudiado y que, allí donde da de bruces con ellos, los vuelve decididamente del revés. Empeñado en ver la línea fundamental del proceso en el abandono de la filosofía hegeliana, pone en el mismo plano a los críticos de Hegel situados a la derecha y a la izquierda, principalmente a Kierkegaard y a Marx, y presenta su antagonismo entre todos los problemas como una simple diferencia de temática dentro de una orientación fundamental coincidente en esencia. En estas condiciones y manteniendo semejante actitud, se desprende que Löwith sólo puede apreciar entre los hegelianos del periodo de disolución del hegelianismo (Ruge, Bauer), Feuerbach y Marx, sim-

ples diferencias de matiz dentro de una tendencia afín, sin ver en ellos ninguna clase de contraposiciones cualitativas. Como quiera que sea, su libro ocupa en la historiografía burguesa contemporánea de la filosofía una posición casi única, por lo que al conocimiento de la materia se refiere, citaremos aquí un pasaje un poco extenso tomado de él, para que el lector pueda juzgar por sí mismo cómo este método conduce a la equiparación de Marx y Kierkegaard y, por este camino, a resultados parecidos a los establecidos por algunos prefascistas ‘de izquierda’ —por ejemplo, H. Fischer, *Marx und Nietzsche als Entdecker und Kritiker der Dekadenz*—. La ambiciosa *reductio ad hitlerum* del pensamiento alemán “desde Schelling” llevada a cabo por Lukács sería la respuesta “posfascista de izquierda” al proceso que Löwith había estudiado en *De Hegel a Nietzsche*. Sin embargo, habría que observar que el proceso señalado por Lukács no coincide exactamente con la estructura del libro. La estructura de *De Hegel a Nietzsche*, que resulta explícita en el índice, contrarresta, hasta cierto punto, el sentido culminante en Nietzsche que podía tener el proceso al que se refiere Lukács. Por supuesto, en esta cuestión hay implicado un elemento adicional al de la mera distinción nominal entre el título y el índice de la obra de Löwith. En realidad, ese elemento se trasluce en que, más que el “abandono de la filosofía hegeliana”, Löwith consideraría que se había producido una transformación del sentido mismo en que se comprendía el quehacer filosófico o el pensamiento, como el paso o disolución de las “mediaciones” por las “decisiones”, según se presentaba en el tercer capítulo de la primera parte de *De Hegel a Nietzsche* —la cita aludida de Lukács se halla precisamente en este capítulo, p. 203; Lukács afirma poco después que con trabajos como estos poco podía hacer “la historiografía marxista”. El valor de lectura que aún tiene la propia obra de Lukács, más allá de los límites de la “historiografía marxista”, nos llevaría a plantear si no daba a entender entre líneas cuánto podía hacer Löwith por los lectores desde cualquier otro punto de vista, como el de la historia de la filosofía alemana. Al hilo de lo dicho no estará de más recordar que, al publicarse anónimamente la crítica de Löwith al “decisionismo político” de Schmitt, el texto fue inicialmente atribuido a Lukács—. A mi juicio, lo que la filosofía podía diagnosticar respecto al lugar que ocupaba Nietzsche en relación con la inminencia de los funestos acontecimientos de principios del siglo XX habría quedado expresado por Löwith en el capítulo cuarto de la primera parte de *De Hegel a Nietzsche*, ‘Nietzsche considerado como filósofo de nuestro tiempo y de la eternidad’. Löwith ha analizado en varias obras la importancia de Nietzsche como un pensador que ha encarnado la tensión entre la perspectiva escatológica de la tradición occidental y el carácter cíclico de la idea del eterno retorno. Exponer, antes que desenmascarar lo que se encierra en Nietzsche, “que abarca al mismo tiempo la voluntad de aniquilamiento y de eternidad”, había sido el objetivo de Löwith. En un pasaje del capítulo citado, escribía: “Basta con leer los escritos de Nietzsche contra Wagner, con tener en cuenta sus observaciones sobre la cuestión judía y considerar su réplica a la pregunta por el ser de lo ‘alemán’, para ver —siempre que no se acuda al conocimiento derivado de extractos y selecciones— el abismo que separa a Nietzsche de sus últimos proclamadores. Pero semejante afirmación no contradice el hecho evidente de que Nietzsche constituyó el fermento de un ‘movimiento’ al que determinó de manera decisiva desde el punto de vista ideológico. El intento por descargar a Nietzsche de tal ‘culpa’ espiritual, o incluso de considerarlo en *contra* de aquello que él produjo, es tan infundado como los esfuerzos inversos, tendentes a convertirlo en abogado de una causa de la que él mismo era juez. Ambos ensayos ceden frente a la visión histórica [de que los ‘precursores’]



LIBROS



KARL LÖWITH De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX

siempre indican *otros* caminos que *ellos mismos* no [han] recorrido” —p. 262; he modificado la traducción—. Nietzsche habría representado en el movimiento de quiebra revolucionaria de la razón que culminaba en él la actitud extrema de la necesidad de trascender la historia o el espíritu del tiempo. Pero ya hemos indicado que el arco trazado de Hegel a Nietzsche tiene en el libro de Löwith otros apoyos significativos para apreciar su actitud ante el panorama que había descrito en esta obra. Vale la pena reparar en lo obvio, en que la obra de Löwith consta de dos partes: estudios sobre la historia del espíritu alemán en el siglo XIX y estudios sobre la historia del mundo cristiano-burgués. En la introducción a la primera parte Löwith compara el punto de partida del pensamiento de Goethe y Hegel. Esta introducción adquiere mayor importancia tras asistir al despliegue de la exposición sobre el “origen del acontecer espiritual de la época a partir de la filosofía hegeliana de la historia del espíritu”, cuyo capítulo central está dedicado a los viejos y jóvenes hegelianos y a los neohegelianos. La impresión básica es que el terreno común que comparten Goethe y Hegel resulta un apoyo sólido para sus respectivas teorías de la naturaleza y la historia. Se trata de una comunidad que está muy lejos de la discrepancia entre los viejos y jóvenes hegelianos examinada por Löwith. Lo que comparten los viejos y jóvenes hegelianos sería, a pesar de ello, más significativo que lo que distinguía los planteamientos de Goethe y Hegel, pues Löwith ilustra así el modo en que la filosofía se enfrentaría en adelante al “tiempo histórico”. La segunda sección de esta primera parte, “de la filosofía del tiempo histórico a la exigencia de eternidad”, se cerraba, después de estudiar la tentativa de Nietzsche por “superar el nihilismo”, con otra consideración sobre el tiempo y la historia en Hegel y Goethe. Lejos de subsumir los acontecimientos históricos en la especulación, Goethe no habría dejado de atender a la experiencia cotidiana y al estudio de la naturaleza en momentos ya “decisivos” de la historia europea. La corrección que supondría ese desvío, de la historia a la naturaleza, sería una premisa de la necesidad de no perder de vista el mundo natural en nuestras especulaciones. Löwith realiza así, indirectamente, la crítica filosófica del historicismo. Esa concepción goetheana del mundo la descubría el autor también en Burckhardt, el cual ocupaba una posición singular en la línea de las reflexiones sobre la filosofía de la historia del siglo XIX. Que Goethe careciera de herederos en la cultura alemana, frente a la larga serie de hegelianos y neohegelianos, no había pasado inadvertido en su

época al mismo Heine. No descubrimos nada al subrayar que el propósito de Löwith por “transcribir” la historia del pensamiento alemán (p. 15) sería un reflejo o aplicación del concepto goetheano. Al final de la primera parte, escribe: “La expresión ‘transcribir’ la historia procede de Goethe, quien, por su lado, la empleaba como una fórmula que ya había sido ‘dicha en alguna parte’. El pasaje correspondiente está en una carta, y se refiere a cierta obra histórica de Sartorius... Para Goethe, la transcripción del pasado no tenía en modo alguno el sentido ahora usual de la *autoafirmación del presente*, sino, por el contrario, de la *justificación de lo pretérito*: todo se debe describir tal como ‘realmente’ sucedió en otros tiempos... Las experiencias de la ‘época actual’, que hacían necesaria la transcripción, no obstaculizaban, sino que posibilitaban, el justo conocimiento de lo que aconteciera alguna vez” (pp. 297-298). Transcribir la historia del pensamiento alemán del siglo XIX había sido la figura a la que se había atenido Löwith al principio de su obra, aun cuando los acontecimientos obstaculizaran antes que posibilitaran el justo conocimiento de lo que significaba la filosofía después de Hegel, que se prolongaría hasta un acto de ominosa “autoafirmación”. Resulta significativo, como señala Löwith, que Goethe se refiriera a esta teoría de la transcripción en su producción científica —en una sección de la *Teoría de los colores*—; podría entenderse que las consecuencias prácticas del conocimiento debían ser, también desde el punto de vista filosófico, secundarias respecto a la voluntad de fijar el conocimiento mismo. Quien conectaría con esa pretensión de objetividad podía ser otro de los maestros del joven Löwith. Husserl, al perseguir el fin de cultivar la filosofía como ciencia estricta, habría desestimado las perspectivas del naturalismo y del historicismo, cuyos planteamientos entraban en colisión con su propio método fenomenológico: “De esas filosofías históricas, cuando sabemos contemplarlas penetrando en la comprensión del alma de sus palabras y teorías, nos llega una corriente de *vida* filosófica con toda la riqueza y vigor de las motivaciones vivas. Pero no nos haremos filósofos por medio de las filosofías. Atenerse a lo histórico, tratar de ocuparse de ello en actitud histórico-crítica y pretender alcanzar la ciencia filosófica en una elaboración ecléctica o en un renacimiento anacrónico, sólo conduce a vanas tentativas... La ciencia de lo radical también tiene que ser radical en su proceder y desde todos los puntos de vista”. “Sólo la ciencia puede subsanar definitivamente el apremio que proviene de la ciencia”, había escrito también Husserl. El pasaje en que Löwith explicaba la relación histórica entre los conceptos filosóficos de esencia y existencia (p. 157) podía leerse teniendo en cuenta la apuesta fenomenológica. La reserva de Löwith ante la filosofía de la existencia encontraría sin duda un punto de apoyo en Husserl. Leo Strauss, en su texto sobre la filosofía como ciencia estricta y la filosofía política, había afirmado que “nadie en nuestro siglo ha apelado a la filosofía como ciencia estricta con la claridad, pureza, vigor y aliento de Husserl”. La exposición de Strauss puede aclarar la sugerencia de que *De Hegel a Nietzsche* está concebido con el presupuesto de que el ser y sentido de la historia no puede establecerse desde la propia historia, tal como habrían asumido los hegelianos —Löwith daría respuesta a esta pregunta en su obra sobre *Historia del mundo y salvación*—. Strauss mantenía que, en nuestra época, la política habría adquirido una dimensión universal a costa de la filosofía política. El filósofo con el que aquí discutía Strauss era Heidegger, como cabeza visible del existencialismo. Según Strauss, las dificultades del historicismo, que habría sido la senda por la que Heidegger se había adentrado, le habrían empujado a esbozar una filosofía de la historia que tendría la misma estructura que la de Marx y Nietzsche, una observación que entronca claramente con el argumento de Löwith. Strauss

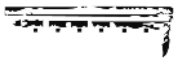
LIBROS



KARL LÖWITH **De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX**

calificaba de “visiones fantásticas” las conclusiones a las que habría llegado Heidegger y seguía con atención la propuesta de Husserl, que había afirmado que en el mundo moderno ya no era posible la coincidencia de la idea de cosmovisión con la idea de una ciencia estricta. Strauss coincidía con él, pero criticaba que Husserl no hubiera advertido hasta qué punto la imposición de una filosofía de la cosmovisión sobre las demás, o la difícil convivencia entre estas cosmovisiones enfrentadas o entre la cosmovisión y la ciencia estricta no entrañaban un problema para la filosofía o no eran un problema que reclamaba la contribución de la filosofía política. Que este reproche alcanzara a Löwith abriría un terreno para la discusión que debería examinarse a la luz de la correspondencia entre ambos. En todo caso, resulta asombroso el esfuerzo de Löwith por analizar las consecuencias a las que llegarían los más osados lectores de Hegel durante el siglo XIX —y su prolongación en el siglo XX—. La segunda parte de *De Hegel a Nietzsche* repasa los planteamientos de diversos filósofos —no todos hegelianos— sobre las cuestiones que resultarían controvertidas al hilo de esta quiebra revolucionaria por la que la filosofía trataba de tomar el pulso a la historia como no lo habría hecho hasta entonces. Comprende los problemas de la sociedad burguesa, el trabajo, la cultura, la humanidad y la cristiandad. Que cada uno de estos temas sean “problemas” indica hasta qué punto la quiebra del pensamiento habría afectado a los conceptos fundamentales del “mundo cristiano-burgués”. Como se ve, Löwith empieza con el aspecto secular y acaba con el religioso. Los estudios de la segunda parte funcionan como ilustración de la primera y repiten, en cada capítulo, con variaciones, el mismo recorrido de Hegel a Nietzsche. Sin embargo, tal como apuntamos en relación con la primera parte, en la segunda, Löwith habría dejado para el final una consideración crítica del cristianismo diversa a la de Nietzsche. Después de Nietzsche, en clara alusión al extremismo al que conducía la idea de una religión fundada en una nueva teología, Löwith exponía el planteamiento de Paul de Lagarde. El contrapunto frente a Lagarde lo habría proporcionado Overbeck —del que Jacob Taubes realiza un retrato en *Del culto a la cultura*—. Overbeck, según cuenta Löwith, había admirado la contundencia de Nietzsche, pero no habría optado por una solución radical al desafío que suponía la persistencia del cristianismo en el mundo moderno. La honestidad con la que Overbeck reconocía el “problema de la cristiandad” podía ser, en última instancia, un simbólico cierre de la exposición

de Löwith. Se trataba, en efecto, de desacreditar la apariencia de inevitabilidad que habría imperado en el ámbito de la filosofía tras la disolución del legado hegeliano. Ésta sería otra manera de corroborar que la filosofía debía emanciparse para Löwith de las exigencias que los propios filósofos habían planteado a la historia. Era una consideración que incluso podía desprenderse de que el joven Hegel, según distinguía Löwith, se había anticipado a los planteamientos de los jóvenes hegelianos. La discreción con la que los filósofos manejaran esa relación entre la filosofía y la historia habría servido de garantía para una empresa de transcripción de la filosofía como la de Löwith. Para cerrar esta presentación de *De Hegel a Nietzsche*, haré referencia al método de trabajo con el que me permito recomendar la lectura y estudio de la obra. Este método es la ética de la literatura, y no estaría desconectado de la exposición que hace Löwith de lo que llama, en un ensayo escrito poco después de *De Hegel a Nietzsche*, los antecedentes del nihilismo europeo. Mi interés por Löwith, de hecho, nació poco después de haber concluido un largo ensayo sobre la recepción de Dostoyevski en la literatura europea: una tesis contra la fascinación que Dostoyevski había causado en autores como Hermann Hesse, André Gide o el ya mencionado Lukács —*Dostoyevski y su influencia en la cultura europea*, Madrid, 2005—. Al revisar los juicios que estos autores habían elaborado sobre la obra de Dostoyevski, advertía que su respuesta a lo que encontraban en las novelas del ruso no era estrictamente literaria. La frontera, de hecho, entre la literatura y la filosofía no estaba clara —Un reproche que, por cierto, Löwith haría a Heidegger en otro contexto—. El propósito de la ética de la literatura no era, sin embargo, eliminar la frontera entre ambas, sino comprender el alcance de la comunicación que podía establecerse. La comunicación, en el caso europeo y, en particular, en el de la fascinación por lo que Lukács llamaba la segunda ética de Dostoyevski, conducía —como bien había explicado Freud, que resultaba el más fino analista de este problema— a abjurar de los desafíos de la Ilustración —a desesperar, usando sus conceptos, del “malestar en la cultura” — y convertir la literatura en un subrogado de lo que Croce denominaba, a propósito de la historia, la “última religión de los cultos”. Sin embargo, el caso europeo no era el único sobre el que podía ponerse a prueba la hipótesis de una ética literaria. El caso americano ofrecía un valioso contrapunto al callejón sin salida de la cultura europea —o, por usar otro título común, la traición de los intelectuales—. América despejaba el horizonte para comprender hasta dónde podía llegar una interpretación diversa del arte de escribir, una escritura cuya primera manifestación, en orden de importancia política, había sido la Declaración de Independencia. Al romper los lazos con la historia de Europa, el Nuevo Mundo reconocía la necesidad de resolver sus propios problemas sobre la base de la afirmación de una filosofía de los derechos humanos, una filosofía, al menos en su expresión, “evidente por sí misma”. La discusión de esa supuesta evidencia, no obstante, demuestra que la democracia en América no saldría adelante, o no saldría de su propio callejón, sin enfrentarse a una crisis sangrienta con la guerra civil y la proclamación de emancipación de los esclavos. Así explicaría —si se me permite la concesión autobiográfica— haber elegido y estudiado a Henry Adams como un autor que representaba las vicisitudes de la ética literaria americana del siglo XIX —como Löwith representaría las de la filosofía europea del siglo XX—, vicisitudes que pasaban por la necesidad de recuperar la confianza en un mundo, el del quicio de ambos siglos, dominado por la multiplicidad que suponían los avances científicos —según Strauss, la “emancipación de la tecnología del control moral y político” — en una sociedad aún en deuda con unos principios heredados de la Ilustración y asentados en



LIBROS



KARL LÖWITH **De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX**

la crítica de las tradiciones y fundamentos del mundo antiguo. Me resulta grato mencionar que la perseverancia manifiesta en el propósito americano de creer en la democracia como el mundo de las oportunidades iguales para cada generación humana tiene un vínculo intelectual con la inclinación de Löwith a redescubrir en la filosofía una instancia no histórica que nos facilite a su vez la comprensión de los avatares del historicismo hasta nuestros días. Löwith habría buscado en la filosofía lo que América habría representado desde el punto de vista político: una perspectiva del ser humano emancipado de la historia. Y tal vez no sea casual que Löwith hallara en Goethe un paradigma de esa emancipación en la cultura europea. También me resulta grato mencionar que Goethe era el último de los hombres representativos de los que ha hablado Emerson en una obra dedicada a explorar los usos de la grandeza. Al reclamar una relación original con el universo, un universo que aún está por contar, del que aún hay que informar, el filósofo americano habría sancionado la disposición goetheana a no desestimar la relación del hombre con la naturaleza: una disposición a conceder al hombre una importancia relativa frente a un mundo en el que el ser humano, como nos recuerda Löwith, no es imprescindible.

Javier Alcoriza