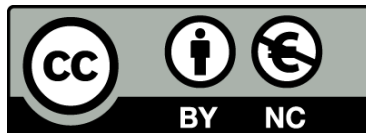




UNIVERSITAT DE
BARCELONA

**El precio de la fe en el progreso.
El debate contemporáneo a propósito
de Karl Löwith**

Xavier Casanovas Combalia



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El precio de la fe en el progreso

El debate contemporáneo a propósito de Karl Löwith

Tesis Doctoral de:

Xavier Casanovas Combalia

Director y tutor: Dr. Josep Maria Esquirol Calaf

Programa de doctorado en filosofía contemporánea y estudios clásicos

Facultat de Filosofia

Universitat de Barcelona

Mayo de 2023

RESUMEN

La idea de progreso es interpretada por Karl Löwith como la secularización de la providencia cristiana, capaz de dotar de un sentido lineal a la historia y de hacer las funciones de promesa escatológica en el pensamiento moderno. Esto implica que el progreso resulta ser una creencia que opera en el plano inmanente, irracional, incapaz de justificarse a sí misma y que se convierte finalmente en una fatalidad. El presente trabajo explora, en una primera parte, la tesis löwithiana para comprender mejor sus orígenes, dotarla de una estructuración, y sacar nuevas conclusiones en clave antropológica. Se formula también el reconocimiento del *transcender natural* como primer punto de partida en Löwith para responder a las contradicciones y peligros de la fe en el progreso y repensar así el tiempo y la historia. En una segunda parte se analizan los debates contemporáneos provocados por la tesis löwithiana en tres grandes controversias: la que vincula el sentido de progreso con la autoconciencia histórica, la crítica al historicismo y las tesis sobre el final de la historia (en diálogo con L. Strauss, H. Arendt, J. Habermas y R. Koselleck); la que vincula el origen de la idea de progreso con las genealogías de la secularización y las aporías de la modernidad (en diálogo con H. Blumenberg y O. Marquard); y la que vincula la crítica escéptica del progreso con los debates teológico-políticos y escatológicos y la posibilidad de un contrasentido histórico que permita afirmar una esperanza no ligada a utopismos (en diálogo con O. Cullmann, W. Benjamin y J.B. Metz). Los resultados de estas tres grandes controversias, junto con las aportaciones más actuales de autores como: J.C. Monod, Ch. Taylor, J. Gray o J.M. Esquirol dan lugar, no solo a una nueva e incisiva crítica de la fe en el progreso, sino a la apertura de un nuevo horizonte de comprensión antropológica.

RESUM

La idea de progrés és interpretada per Karl Löwith com la secularització de la providència cristiana, capaç de dotar d'un sentit lineal a la història i de fer les funcions de promesa escatològica en el pensament modern. Això implica que el progrés és una creença que opera en el pla immanent, irracional, incapaç de justificar-se a si mateixa i que es converteix finalment en una fatalitat. Aquest treball explora, en una primera part, la tesi löwithiana per comprendre millor els seus orígens, dotar-la d'una estructuració i treure'n noves conclusions en clau antropològica. Es formula també el reconeixement del *transcendir natural* com a primer punt de partida en Löwith per respondre a les contradiccions i perills de la fe en el progrés i repensar així el temps i la història. En una segona part, s'analitzen els debats contemporanis provocats per la tesi löwithiana en tres grans controvèrsies: la que vincula el sentit de progrés amb l'autoconsciència històrica, la crítica a l'historicisme i les tesis sobre el final de la història

(en diàleg amb L. Strauss, H. Arendt, J. Habermas i R. Koselleck); la que vincula l'origen de la idea de progrés amb les genealogies de la secularització i les apories de la modernitat (en diàleg amb H. Blumenberg i O. Marquard); i la que vincula la crítica escèptica del progrés amb els debats teològic-polítics i escatològics i la possibilitat d'un contrasentit històric que permeti afirmar una esperança no lligada a *utopismes* (en diàleg amb O. Cullmann, W. Benjamin i J.B. Metz). Els resultats d'aquestes tres grans controvèrsies, juntament amb les aportacions més actuals d'autors com: J.C. Monod, Ch. Taylor, J. Gray o J.M. Esquirol donen lloc, no només a una crítica nova i incisiva de la fe en el progrés, sinó a l'obertura d'un nou horitzó de comprensió antropològica.

ABSTRACT

The idea of progress is interpreted by Karl Löwith as the secularization of Christian providence, capable of endowing history with a linear sense and performing, in modern thought, the functions of an eschatological promise. This implies that progress turns out to be a belief that operates on the immanent frame that can't be rationally justified, and that finally becomes a fatality. The present work explores, in the first part, precisely this Löwithian thesis, in order to better understand its origins, to provide it with a structure, and to draw new conclusions in anthropological terms. The recognition of natural transcendence is also formulated as the starting point in Löwith to respond to the contradictions and dangers of faith in progress and thus rethink time and history. The second part analyzes the three contemporary debates that spring from the Löwithian thesis: first, the debate on the meaning of progress and its links with historical self-consciousness, the critique of historicism and the theses on the end of history (in dialogue with L. Strauss, H. Arendt, J. Habermas and R. Koselleck); secondly the origin of the idea of progress and its links with the genealogies of secularization and the aporias of modernity (in dialogue with H. Blumenberg and O. Marquard); and, finally, the skeptical critique of progress with theological-political and eschatological debates and the possibility of a historical *counter-sense* that allows us to affirm a hope that is not linked to utopianism (in dialogue with O. Cullmann, W. Benjamin and J.B. Metz). The results of these three great controversies, together with the more current contributions of authors such as J.C. Monod, Ch. Taylor, J. Gray and J.M. Esquirol, give rise not only to a new and incisive critique of faith in progress, but also to the opening of a new horizon in philosophical anthropology.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis no habría sido posible sin la participación y apoyo de muchas personas, a todas ellas tengo que agradecer haber llegado hasta el final.

Quiero agradecer especialmente a Josep Maria Esquirol, director y tutor de este trabajo, la acogida entusiasta de mi propuesta, el guiaje durante los cuatro años que ha durado este viaje y sobre todo haberme mostrado con claridad y maestría los límites y posibilidades del buen hacer filosófico. Desearía que este trabajo estuviese a la altura del referente que he tenido en él.

Estoy en deuda con Marta García Alonso, tutora de mi trabajo final de Máster y de la asignatura de Teología Política en la UNED. Gracias a ella y de casualidad –tal como sucede casi todo en esta vida– conocí a Karl Löwith. Quiero reconocer la ayuda de aquellos con los que he podido conversar o que me han proporcionado alguna referencia bibliográfica ganando así este trabajo en posibilidades y calidad. Entre ellos a Paolo Costa, Josep Giménez, Carles Llinàs, Edgar Strachle, y muy especialmente a Javier Vitoria.

También agradezco el fiel acompañamiento y la lectura atenta y crítica de algunos capítulos de esta tesis a mi actual compañero de fatigas, Oriol Quintana. Quiero reconocer sus valiosas indicaciones cuando me ha hecho falta traducir algún texto original del alemán o del inglés.

Quiero agradecer a Marian Mir su inestimable revisión estilística y ortográfica del manuscrito final.

Toda vocación tiene un inicio, y mi vocación intelectual ha nacido, crecido y dado su mayor fruto en el maravilloso equipo de teólogos, filósofos, humanistas y pensadores de las ciencias sociales que conforman el *Centre d'Estudis Cristianisme i Justícia*. He podido empezar este trabajo mientras era su director, y sé que no estaría aquí si mi vida no hubiese arraigado durante once intensos años en su sede de Llúria 13.

Agradezco a IQS - Universitat Ramon Llull la oportunidad, este último año y medio, de poder culminar con tiempo y recursos este trabajo. Especialmente al director Salvador Borrós, al decano Jordi Díaz, y a mi compañero y buen amigo Llorenç Puig por ser el aguijón necesario para llegar hasta el final.

Dedico aquest treball als meus pares Josep Maria i Neus; als meus fills Mateu, Joan Ignasi i Albert: espero que totes les hores de pare que aquest treball us ha robat siguin la llavor d'una passió compartida pel coneixement, la lectura i l'esperit de perseverança; i el dedico sobretot a la Maria, principi i final.

ÍNDICE

RESUMEN.....	3
AGRADECIMIENTOS.....	5
ÍNDICE.....	6
INTRODUCCIÓN.....	9
I) Justificación del presente trabajo.....	9
II) Estructura.....	11
III) Apuntes metodológicos.....	13
IV) Un punto de partida personal.....	15
PRIMERA PARTE.....	18
1. CONSIDERACIONES INICIALES PARA UNA CRÍTICA DEL PROGRESO.....	18
1.1. Primeras aproximaciones a una definición.....	19
1.2. Progreso técnico, progreso social, progreso moral.....	25
1.3. El progreso, pilar fundamental de la modernidad.....	28
1.4. Desvelar los peligros de la fe en el progreso: ¿inicio del fin de la modernidad?.....	36
2. LA TESIS SOBRE EL PROGRESO DE KARL LÖWTH.....	40
2.1. Un recorrido vital: sobriedad, sabiduría y exilio.....	40
2.2. Las tres etapas del pensamiento löwithiano.....	44
2.3. La crítica al progreso de Karl Löwith.....	48
2.3.1. Dos paradigmas contrapuestos: la cruz y el círculo.....	50
2.3.2. Historia y progreso en la etapa cristiana.....	53
2.3.3. De la fe cristiana al progreso moderno: progreso contra providencia.....	54
2.3.4. El progreso como religión secular.....	58
2.4. Anticipaciones a la crítica löwithiana.....	60
2.4.1. Burckhardt, Bury y Sorel.....	61
2.4.2. Berdiaev, precursor de la idea del progreso como secularización.....	63
2.5. Elementos de controversia.....	67
3. EL PROGRESO EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE KARL LÖWTH.....	70
3.1. La pérdida de sí mismo del hombre en la modernidad.....	71
3.2. Del nihilismo al rechazo del existencialismo.....	76
3.3. La historia, ¿fuente de verdad? Una crítica antropológica de la existencia histórica.....	78
3.4. De la pérdida de sí a renovar la pregunta por la naturaleza humana.....	82
3.5. La naturaleza: trasfondo invariable e insuperable.....	83
3.6. Primera y segunda naturaleza del ser humano: separadas por la búsqueda de sentido.....	86
3.7. El <i>transcender natural</i> : despotenciar la historia, volver a la naturaleza.....	91

3.8. Japón como contraste	94
3.9. Conclusiones antropológicas: no el progreso, sino «lo cotidiano y su exigencia».....	98
SEGUNDA PARTE.....	102
4. EL PROGRESO Y LA HISTORIA. EL PROGRESO COMO JUSTIFICADOR DEL SENTIDO HISTÓRICO.....	102
4.1. El antihistoricismo en las filosofías de la historia.....	103
4.2. La crítica antihistoricista de Löwith y Strauss.....	105
4.2.1. Una crítica al historicismo: el reemplazo del mundo por la historia.....	106
4.2.2. El diálogo Löwith-Strauss.....	113
4.2.3. La verdadera naturaleza de la historia.....	116
4.3. ¿Acción o acontecimiento? Arendt y Löwith en debate	118
4.3.1 La historia como proceso y la superación de la mortalidad.....	120
4.3.2 El papel de la acción en la historia.....	123
4.4. Habermas frente a la posición löwithiana sobre la historia y el progreso.....	126
4.4.1 Ante el historicismo: ¿repliegue estoico o más civilización?.....	128
4.4.2 Gadamer y Wolin, del estoicismo al escepticismo fatalista.....	130
4.5. Koselleck: del Löwith antihistoricista a redefinir la factibilidad histórica.....	133
4.6. Progreso y tesis posthistóricas.....	136
4.7. No el fin de la historia sino el mediodía del mundo.....	140
4.8. Conclusiones sobre las posibilidades de una historia sin progreso.....	145
5. EL PROGRESO Y LA SECULARIZACIÓN. CARACTERÍSTICAS Y CONSECUENCIAS DEL DEBATE LÖWITH – BLUMENBERG.....	149
5.1. La controversia Löwith – Blumenberg: sobre la legitimidad de la etapa moderna y el progreso como secularización.....	151
5.1.1. El progreso: ¿providencia secularizada o motor autónomo de la modernidad?	152
5.1.2. Curiosidad, ciencia y progreso como nuevo mito original de la modernidad	158
5.1.3. La respuesta de Löwith a Blumenberg.....	161
5.1.4. El progreso: ¿fatalidad o respuesta al desamparo? Una mirada antropológica.....	164
5.2. El progreso como <i>antropodicea</i> y su neutralización como respuesta en Marquard.....	168
5.2.1. Marquard ante el debate Löwith-Blumenberg.....	168
5.2.2. El progreso como <i>antropodicea</i>	170
5.2.3. La reacción de Blumenberg a la crítica de Marquard.....	173
5.2.4. El fin de la escatología como propuesta en Marquard.....	175
5.3. Recepción del debate en la actualidad.....	180
5.3.1. El pluralismo tolerante en Monod al rescate del progreso.....	181
5.3.2. Otras aportaciones recientes al debate sobre la secularización y el progreso.....	184
5.3.3. El progreso en las tesis postseculares: Taylor, Casanova y Costa.....	188
5.4. Conclusiones al debate entre progreso y secularización.....	192

6. EL PROGRESO Y LA ESPERANZA. LA APROXIMACIÓN ESCATOLÓGICA A LA CRÍTICA DEL PROGRESO.....	196
6.1. Distinciones sobre el sentido del tiempo.....	198
6.1.1 Escatología cristiana, mesianismo y apocalíptica.....	200
6.2. Löwith y la imposibilidad de una esperanza de salvación no religiosa.....	202
6.2.1. Cullmann como inspirador de la interpretación escatológica löwithiana.....	205
6.2.2. Deshaciendo entuertos escatológicos.....	207
6.2.3. Implicaciones para el progreso y la esperanza.....	209
6.3. Llenar de sentido el tiempo homogéneo y vacío del progreso. Benjamin y la necesidad de frenar la historia.....	216
6.3.1. Redención contra progreso.....	217
6.3.2. ¿Freno y revolución o freno y contemplación?.....	220
6.3.3. El lugar de los descartados por el progreso.....	224
6.3.4. Naturaleza, naturaleza humana y progreso en Benjamin y Löwith.....	227
6.4. Interrupción, recuerdo y reserva escatológica. La crítica al progreso de J.B. Metz.....	231
6.4.1. Del ilustrado burgués al sujeto protagonista de la historia.....	232
6.4.2. Crítica al progreso y posibilidad de interrupción.....	235
6.4.3. Naturaleza, historia y sufrimiento en Metz.....	238
6.4.4. El aguijón apocalíptico: interrupción y recuerdo.....	240
6.5. La esperanza utópica y creyente en el progreso: Taubes y Bloch.....	243
6.6. Progreso y esperanza escatológica a inicios del siglo XXI.....	246
6.7. Conclusiones a la crítica escatológica del progreso. Las posibilidades redentoras del contrasentido histórico.....	250
CONCLUSIONES.....	253
I) Principales hallazgos de esta tesis.....	253
II) Rescatar al mundo del progreso y de paso recuperar la historia.....	254
III) Reconocernos y profundizar en nuestra propia naturaleza.....	256
IV) Ni mundanizar la salvación, ni salvar al mundo.....	258
V) El contrasentido histórico, único sentido posible.....	259
VI) Una esperanza en dosis pequeñas vacunada de todo autoengaño.....	260
VII) Lo que hemos aprendido de Karl Löwith.....	261
BIBLIOGRAFÍA.....	263

INTRODUCCIÓN

I) Justificación del presente trabajo

No cabe duda alguna sobre la existencia de progreso cuando lo analizamos bajo la perspectiva del avance científico y técnico. Se nos hace evidente que la humanidad ha progresado en el ámbito del conocimiento y en el dominio de la técnica, y este progreso –aunque en algún momento de la historia se ha creído que se estaba a las puertas de saberlo y dominarlo todo– parece no tener fin, ser como una especie de asíntota que apunta hacia el dominio y control total de la naturaleza pero que no deja de crecer. El debate desde esta perspectiva es ya suficientemente interesante, pero se torna realmente complejo y sinuoso si por lo que nos preguntamos es por el progreso social y moral. ¿Existe también progreso en estos campos? ¿Qué entendemos por progreso en el ámbito de la sociedad o en el campo de la responsabilidad moral? La idea de que la humanidad avanza en un sentido de progreso hacia una meta concreta tiene una gran fuerza seductora y legitimadora, es una perfecta justificación de dinámicas culturales, políticas e ideológicas. Pero la idea de progreso social o moral se ve a menudo cuestionada de forma contundente por la realidad.

Planteémonos las siguientes preguntas: ¿son *mejores* las sociedades contemporáneas que, pongamos por caso las sociedades clásicas, medievales o modernas? ¿En qué sentido se puede hacer una afirmación así? ¿No ha sido el siglo XX el de las guerras más cruentas con diferencia de toda la historia? ¿Podemos afirmar entonces que el ser humano es más virtuoso, mejor persona, ahora que hace 2.000 años? ¿O que cualquier mal que hoy sufrimos o limitación que observemos será superada y tiene sentido porque nos encaminamos a un horizonte de felicidad plena? ¿Qué implicaciones tendría una respuesta afirmativa o negativa a una pregunta como ésta?

La modernidad propuso, con el progreso como idea fuerza y rectora, un sentido de avance positivo de la historia que ha dado lugar a supuestos estadios de culminación: así lo afirmaba Hegel cuando decía que al término de la batalla de Jena y al ver pasar a Napoleón por debajo de su ventana le parecía que la historia se había cumplido. Igual ocurrió, mucho más recientemente en el cambio de milenio, cuando alguien se atrevió a afirmar el final de la historia. El pensamiento político de finales del siglo XX parecía convencido de que la democracia liberal, la economía capitalista y los derechos humanos serían el punto de llegada de un nuevo orden mundial que se impondría por la vía de la globalización económica y política. Entrados en pleno siglo XXI vemos cómo este pronóstico no se ha cumplido. El crecimiento de las desigualdades, la dificultad del avance democrático en países del próximo oriente, la regresión en el ámbito de las libertades civiles en algunos países del mundo,

sumado a nuevos actores globales que, sin un respeto mínimo de los derechos humanos, toman cada vez más centralidad económica y política, ponen en cuestión tales profecías y han abierto de nuevo la caja de pandora del debate sobre el progreso, sus límites, el sentido de la historia y la teología política.

Este trabajo ha sido, en parte, pensado y escrito durante una de las experiencias más singulares de los últimos tiempos vividas a nivel global: la pandemia de la COVID19. Es interesante observar cómo la fe en el progreso ha intervenido en el imaginario colectivo para configurar la respuesta a lo que nos ha pasado. Nuestra confianza plena en el progreso técnico nos ha hecho creer desde el primer minuto que seríamos capaces de encontrar una vacuna, y que cuando ésta llegara –nadie llegó nunca a formular ni como hipótesis que tal vez, desde un punto de vista científico, esta vacuna podía no llegar nunca– todo volvería a la normalidad y podríamos seguir en nuestra dinámica social anterior. Esta fe ciega en la respuesta técnica a un problema de orden natural, pero de graves consecuencias sociales, nos ha permitido, en parte, suspender el juicio respecto a nuestras actitudes respecto al planeta, respecto a nuestro modelo de sociedad e incluso respecto a nuestro comportamiento cotidiano. Más allá del primer choque inicial, no ha sido necesario ningún cambio de hábito, ni reconocimiento de nuestra finitud, ni hemos revertido dinámicas sociales de desigualdad que con la pandemia se han agravado. No ha habido más que renunciadas puntuales. Hemos esperado a que la inercia del progreso venga a salvarnos. Probablemente, ahora que tenemos más evidencias que nunca de que podemos seguir transitando por el camino del progreso, poner toda nuestra confianza en la técnica ha sido, viendo los escombros económicos y sociales de estos tiempos, un retroceso moral de primer orden. Esto se da de forma parecida ante cada nuevo avance tecnológico –el más reciente, la difusión de los softwares de inteligencia artificial– nunca cuestionado por sus posibles consecuencias negativas ya que su simple novedad es sinónimo de avance y, por lo tanto, en una correlación peligrosa, de bien moral superior. He aquí un buen ejemplo de que la fe en el progreso sigue viva actuando en nosotros con una dinámica salvífica.

Si la fe en el progreso se ha convertido en uno de los pilares centrales de la modernidad, como idea rectora del sentido de la historia, ésta puede y debe ser examinada. Este trabajo toma como punto de partida la crítica elaborada por Karl Löwith (Múnich 1897 – Heidelberg 1972) a la idea de progreso. La lectura que hacemos de su tesis, esgrimida principalmente en la obra *Historia del mundo y salvación* (1953), pasa por entender el progreso como una irreligión moderna que se adapta a los fines seculares, sean éstos los que sean en función del contexto, y que tiene como único núcleo la creencia en un final futuro e intramundano de

perfeccionamiento del ser humano. Al mismo tiempo, Löwith postula que el progreso como idea moderna está en deuda con la providencia cristiana, abriendo con esta tesis teológico-política el debate sobre la legitimidad de la etapa moderna. Una vez elaborada esta crítica, ¿se pueden estudiar sus múltiples derivadas y el debate contemporáneo generado por ella? Este será el objetivo del presente trabajo.

Además, el análisis de la tesis de Löwith debería permitirnos formular una propuesta de fundamentación del sentido del tiempo y del devenir histórico a la vez que renunciamos a la fe ciega en el progreso, algo que muchos de sus críticos, Habermas entre ellos, le reprochan no haber llegado a concretar. La propuesta de Löwith ha sido bautizada como *estoicismo cosmocéntrico*, etiqueta a nuestro juicio inexacta y poco desarrollada, que será juzgada en profundidad y ampliada con otras voces.

Sin embargo, éste no es un trabajo sobre el pensamiento de Karl Löwith. Sino que tomamos como pretexto una de sus tesis fundamentales para explorar los debates que ésta ha abierto. Tesis que forma parte de una etapa concreta de su recorrido intelectual, un recorrido mucho más amplio y difícilmente alcanzable en un solo trabajo. Evidentemente tendremos que comprender a la perfección las bases de la crítica löwithiana al progreso y esto obligará a ponerla en el contexto del conjunto de su pensamiento. Pero lo hacemos con el objetivo de tirar del hilo de todas sus posibilidades. Partimos de la tesis sobre el progreso de Löwith tanto para desarrollarla y profundizarla como para considerar todas las críticas directamente recibidas, así como para compararla con otros autores más recientes con los que podemos encontrar un contraste fecundo.

Así pues, en diálogo con diferentes autores y tradiciones, este trabajo tiene por objetivo explorar todas las posibilidades de realizar una mejor crítica de nuestra fe moderna en el progreso, completar la propuesta löwithiana con aquellos planteamientos posteriores que puedan contrastarla y finalmente encontrar algunas respuestas al conjunto de debates abiertos. Creemos que esta tesis contribuye a una mejor recepción del pensamiento sobre el progreso de Karl Löwith en nuestro país a la vez que aporta nuevos elementos para una crítica al progreso más fundamentada y adaptada a los retos propios de las últimas décadas.

II) Estructura

Este trabajo se estructura en dos partes. La primera parte está formada por los capítulos del 1 al 3 y tiene como objetivo poner las bases para el debate posterior. El primer capítulo es el más metodológico. En él se traza un primer estado de la cuestión para entender qué es el progreso, en qué momento aparece como idea, y cuáles son las diferentes etapas y el rol que

ocupa en ellas dentro del pensamiento moderno. En este capítulo se afirma el progreso como pilar fundamental de la modernidad y se estructura la primera crítica al progreso, y con ella a la modernidad en su conjunto, a inicios del siglo XX. En el segundo capítulo entramos a explorar y fundamentar la tesis crítica con respecto al progreso de Karl Löwith. Presentamos primeramente su figura e intentamos situar su tesis en el conjunto de su recorrido intelectual y vital. Este segundo capítulo se cierra con una conclusión sobre los elementos de controversia que abre la tesis löwithiana. El tercer capítulo tiene ya elementos más singulares. Su objetivo es entender la crítica al progreso de Löwith, ya no desde una perspectiva cercana a la filosofía de la historia, sino aproximándonos desde la antropología filosófica. Para ello deberemos describir las bases de la antropología filosófica löwithiana y con ellas comprender mucho mejor la idea de ser humano que se esconde detrás de la crítica al progreso y de sus propuestas de salida a las aporías detectadas. Este tercer capítulo tiene como aportación propia la sistematización de la antropología filosófica löwithiana, algo que no ha sido elaborado de forma estructurada por el mismo autor y sobre el que hay pocos trabajos hechos con los que entraremos en diálogo. Así pues, la primera parte del trabajo es una primera composición de lugar que nos debe ayudar a situar a Löwith en el marco del pensamiento sobre el progreso en la primera mitad del siglo XX y a la vez a establecer los pilares conceptuales a partir de los cuales poder abrir los debates que se esgrimen en la segunda parte de esta tesis.

La segunda parte de la tesis está formada por los capítulos que van del 4 al 6. Tiene por objetivo tirar del hilo de la tesis löwithiana sobre el progreso en los tres debates que más controversia generan: el de la historia, el de la secularización y el de la esperanza. El capítulo 4 lo hace desde los debates que se generan en el campo de la filosofía de la historia, poniendo sobre la mesa la crítica al historicismo compartida entre Löwith y Strauss, viendo las similitudes e incompatibilidades de la mirada sobre la historia en Löwith y Arendt, profundizando en la crítica de Habermas a Löwith, y explorando la tesis de Koselleck como continuador del pensamiento löwithiano para finalmente confrontar la crítica al progreso con los debates sobre el final de la historia. El capítulo 5 aborda el progreso desde una mirada teológico-política profundizando en los debates provocados por la controversia entre Löwith y Blumenberg en torno a las tesis de la secularización y la gran cantidad de literatura que esta controversia ha ocasionado. En este capítulo será clave la introducción de Marquard al debate, así como la sistematización de todas las aportaciones desde la tesis de Monod hasta nuestros días. El capítulo 6 explora el progreso desde la pregunta por las posibilidades de la esperanza escatológica. En éste se profundizará en las bases de la lectura escatológica de la crítica al progreso y se contrastará la crítica löwithiana con otras críticas realizadas al progreso

desde propuestas escatológicas propias de tradiciones creyentes como son la de Benjamin o la de Metz. Finalmente formularemos la posibilidad de dar a la historia un nuevo sentido.

El trabajo termina con unas conclusiones generales, aunque cada capítulo presenta ya unas conclusiones particulares a través de las que se estructuran los diferentes hallazgos de este trabajo.

III) Apuntes metodológicos

Esta propuesta de tesis obliga a buscar cuáles son las investigaciones más recientes en dos campos de estudio: por un lado, en torno a la idea de progreso desde una perspectiva más general e histórica, por el otro entorno al pensamiento de Karl Löwith al tratarse de la figura más destacada de este trabajo.

Por lo que respecta al primer ámbito, existe ya una bibliografía detallada y amplia sobre la historia de la idea de progreso y sobre los autores más importantes que la han tratado recientemente como se detalla en la bibliografía anexa. Al mismo tiempo, la búsqueda de estudios recientes al respecto nos permite encontrar muy pocas tesis doctorales realizadas aquí y vinculadas directamente a la exploración de los orígenes e implicaciones de la idea de progreso desde una perspectiva filosófica. Aunque sí encontramos fácilmente una amplia bibliografía reciente, sobre todo del mundo anglosajón, vinculada a la actualización de los debates en el campo de la secularización y la teología política, donde la idea de progreso y sentido de la historia está estudiada de forma tangencial como es el caso de Gray (2007), Gillespie (2008), Casanova (2012), Pía Lara (2013) o Svenungsson (2016).

Por otra parte, en lo que se refiere a Karl Löwith, se trata de una figura muy poco estudiada en nuestro país. Existen tan sólo dos tesis doctorales defendidas en España dedicadas a su figura, las dos muy recientes. La más reciente, de Eduardo Zazo (2017a), es probablemente la más completa y exhaustiva por su abordaje integral del pensamiento de Karl Löwith. Se trata de una tesis doctoral que busca estructurar las aportaciones de Löwith en sus diferentes etapas e intentar categorizarlo y entender su génesis. La segunda es también bastante reciente (Puiggròs Modolell, 2010), busca ofrecer un recorrido intelectual del pensamiento de Löwith y tiene mayor originalidad y fecundidad cuando pone el foco y analiza la relación epistolar entre Karl Löwith y Leo Strauss.

A nivel internacional el estudio de Löwith lo podríamos dividir en tres etapas diferenciadas. Una primera etapa de recepción directa que es la más conocida y estudiada y que corresponde a los debates y la lectura de Löwith que hacen Blumenberg (1966) y Habermas (1971). Una segunda recepción consistente en exploraciones todavía incompletas de su pensamiento de

la mano de Wallace (1981), McKnight (1990) o Barash (1998), entre los años 80 y 90. Y una tercera, realmente reciente, a partir de los años 2000, alimentada por la reivindicación realizada por Wolin (2003) de Karl Löwith como *hijo* de Heidegger, por la sistematización de la querrela de la secularización elaborada por Monod (2002) y por el rebrote antes descrito del interés por la teología política a inicios del siglo XXI. Cabe destacar en esta etapa la aparición de la completa y exhaustiva biografía intelectual de Löwith elaborada por Donaggio (2006), obra de referencia en la que basaremos buena parte de las incursiones biográficas a la figura del filósofo de Múnich.

Respecto a la bibliografía usada de la obra de Löwith se han tomado como referencia todas las traducciones existentes al español de su obra. También se han usado, en caso de que no existieran traducciones españolas, algunas traducciones inglesas e italianas. Cuando estas no estaban disponibles, como es el caso de las reseñas de Löwith sobre Berdiaev o del artículo *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus* (1952) y en caso de que se tratara de textos o escritos relativos a la cuestión tratada sobre el progreso, se ha ido a buscar la fuente original en las *Sämtliche Schriften [Obras completas]*. La claridad de la escritura de Löwith facilita la comprensión de sus escritos en múltiples idiomas y no da lugar a confusiones en la traducción o interpretación de los mismos. A la hora de decidir el resto de la bibliografía de referencia que aborda la cuestión tratada se ha usado como criterio: que los autores más recientes hicieran una mención explícita a las tesis de Löwith o que el acercamiento a la temática de estudio pudiese dialogar directamente con los debates abiertos por la crítica löwithiana. Evidentemente las ramificaciones una vez abierto un debate son infinitas y, como es evidente, no se han podido tener en consideración todas las obras que tratan la cuestión del progreso y lo hacen desde otras perspectivas, que son múltiples y muy interesantes. Toda la bibliografía utilizada está referenciada al final del trabajo.

Por último, cabe añadir alguna consideración respecto al tratamiento semántico de las palabras utilizadas en este trabajo. En las partes más antropológicas he optado por usar reiteradamente el término hombre para designar al conjunto de la humanidad. Actualmente debería resultar parte de la normalidad usar indistintamente hombre o mujer, pero he querido con ello simplificar el lenguaje. Si uso el término hombre es por su capacidad de concreción y especificidad, para referirme a la pura singularidad del ser humano, y porque es también el término usado por los autores en los debates referidos hace cincuenta años. En este sentido, *ser humano* lo entiendo en una connotación más amplia, a menudo abstracta relacionado con el ser del hombre, más vinculado a su esencia. Y *humanidad* tiene ya connotaciones vinculadas al proceso de humanización y educación del ser humano. Tampoco *persona*, vinculado a un

debate filosófico concreto que se pregunta por las relaciones del hombre con su entorno me sirve para abordar la cuestión de la naturaleza de lo humano. Por eso he optado por usar de forma consciente el término hombre. También cabe decir que el término trascendencia es usado a menudo y, en este caso, es pertinente señalar que será necesario deducir en función del contexto si se hace referencia a: lo trascendente como más allá; lo trascendente como contrario a inmanente; o bien lo trascendente como condición de posibilidad de la existencia, es decir, como contrario a contingente. Siempre que se ha usado algún término que por su ambigüedad se refiere a un segundo significado o que resulta ser un neologismo se ha escrito en cursiva.

IV) Un punto de partida personal

La introducción de la edición española de *¿Progreso o retorno?* de Leo Strauss (1952) realizada por Josep Maria Esquirol (2004) sitúa a Strauss, íntimo amigo y compañero de Löwith a lo largo de toda su trayectoria intelectual, en un lugar filosófico que podríamos asimilar al del objetivo de esta tesis. Se trata de la inquietud siguiente: la voluntad de profundización en la crisis de la modernidad sin la renuncia al fundamento de la razón como base de todo pensamiento filosófico profundo y fecundo. Me atrevo a decir que Löwith se sitúa también en este cruce y que probablemente su recuperación, hoy, se explique porque el proyecto llamado posmoderno no se ha mostrado capaz de desmontar con toda la fuerza posible uno de los pilares básicos de la modernidad, la fe en el progreso. No podemos renunciar a lo que con la modernidad hemos aprendido, la crítica de Löwith a la deriva historicista y a las filosofías de la historia no es una impugnación total al proyecto de la ilustración sino una crítica a lo que podríamos llamar una herejía o desviación. El relativismo y el historicismo han sido las consecuencias y el punto de llegada de esta herejía, que ha situado a la historia y no al ser humano como fin último del proyecto moderno. El reconocimiento, como hacen Strauss y también Löwith, de que hay elementos de la naturaleza humana que son perennes y que están más allá de todo progreso, la idea de que el hombre era tan hombre hace 2.000 años como lo es ahora, es un anclaje suficiente como para poner en crisis el proyecto moderno de una forma nueva y reubicarlo en el lugar que le tocaría sin tener que renunciar a construir un pensamiento que tenga como base la razón y el conocimiento del mundo que de ésta se deriva.

El hecho de que hayan aparecido tantos trabajos y estudios sobre el pensamiento de Löwith en los últimos diez años –más de cuarenta años después de su muerte– y el interés despertado en las últimas décadas por las cuestiones del progreso, la secularización o la esperanza, hacen pensar que este trabajo tiene su sentido y es idóneo justamente ahora. La lectura actual y

actualizada de Löwith nos permite una nueva crítica a la noción moderna de progreso que: revise, cuestione y complemente la crítica a la fe ciega en el progreso histórico; repiense las implicaciones de esta fe y el precio que se ha tenido que pagar en términos históricos, sociales, políticos y antropológicos; entienda mejor la secularización y el lugar que ocupa la religión en la sociedad para no convertir propuestas seculares en meras justificaciones o legitimaciones de proyectos de salvación mundana; busque nuevas cimentaciones del lugar que ocupa el progreso en el espíritu de nuestro tiempo; y plantee una nueva mirada a nuestra naturaleza humana y al sentido del tiempo resituando al hombre en el lugar justo que ocupa dentro de la historia y la naturaleza.

El avance secularizador de la modernidad parece haber sustituido a la fe religiosa por nuevos ídolos como la fe en el progreso histórico. Una fe en un futuro no definido guiado por la mejora técnica y el progreso científico. Esta fe acrítica en el progreso es ampliamente aceptada y supone uno de los pilares de la filosofía de la historia y de nuestro horizonte social y político, pero pide ser cuestionada en sus fundamentos. Infinidad de veces hemos escuchado la expresión: ¿Cómo puede esto ocurrir *en pleno siglo XXI*? Esta exclamación participa de pleno de la fe en el progreso pues supone de alguna forma que, nosotros, habitantes de esta época, somos diferentes, mejores, moralmente superiores y hemos sido capaces de alejar el mal de nuestras vidas. Esta exclamación parte de una comprensión errónea de la naturaleza humana. Esta tesis quiere demostrar que, sosteniendo esa fe en el progreso, hemos pagado un alto precio en términos personales, intelectuales y religiosos. Desvelar esta fe en el progreso debería permitirnos construir propuestas alternativas sobre el sentido de la historia y nuestro devenir que no supongan una tensión constante con respecto a nuestra naturaleza humana. Esta tesis quiere profundizar en esta cuestión y continuar la reflexión a hombros de aquellos que durante el siglo XX pusieron las primeras piedras de esta crítica.

Cabe confesar que lo que quería ser una tesis centrada en la filosofía de la historia ha terminado en un trabajo cercano a la antropología filosófica. Pues preguntarse sobre el sentido del progreso es preguntarse, sobre todo, por aquello que nos hace humanos. El progreso no es más que una derivada histórica de la búsqueda de sentido por parte del hombre. La naturaleza es bella y en ella está escrita y deviene por pura organicidad todo su pleno potencial, en cambio el hombre nace animal y debe ser humanizado, pero este humanizarse no tiene nada que ver con el progreso, sino con las posibilidades de desarrollar hasta el límite nuestra auténtica naturaleza humana. Ello, a diferencia del proceso orgánico de la naturaleza, pide esfuerzo y proyecto, pero no ensoñaciones ni autoengaños sobre

nuestras verdaderas posibilidades. No se trata de llegar muy lejos, sino de saber siempre adónde vamos, quizás por ello Löwith cita con acierto en el inicio de la segunda parte de *De Hegel a Nietzsche* el siguiente aforismo de Goethe, la Máxima 901: «Nunca llegamos tan lejos como cuando ya no sabemos hacia dónde vamos».

La elección de Löwith como compañero de camino en esta exploración de la crítica al progreso no responde solamente a la astucia de su tesis, sino en una parte también importante a las características de su estilo filosófico. No son impresiones solo mías, sino compartidas incluso por filósofos de la talla de Habermas, quien afirma que una de las dificultades para abrir una discusión crítica con Löwith es «la inhibición que produce el verse ante un espíritu superior» (Habermas, 1963, p. 191). Löwith me parece un autor de una gran honestidad intelectual, completada con la más humilde sobriedad. Alguien que busca sobre todo no engañarse. Creo situarme en un punto diferente del suyo por lo que respecta a su extremo escepticismo, aunque no muy lejano a él, pues este anhelo de encontrar lo invariable, de clarificar aquello que se esconde detrás de suposiciones y sobreentendidos forma parte de un aguijón intelectual cuya picadura es compartida.

Me identifico también con la obsesión löwithiana con respecto a la naturaleza humana y sus posibles invariables. No creo que formen parte de una posición conservadora, sino del reconocimiento de que podremos ser muchas cosas, pero nunca nada que llegue a superar ciertos límites que no nos ponemos nosotros, sino que nos trascienden. Por eso Löwith tenía clarísimo que «no podemos cambiar, ni tampoco es que sigamos siendo los mismos, sino que nos reafirmamos tanto como nos lo permiten nuestras limitaciones» (Löwith, 1986, p. 174).

Solo espero haber sido fiel a su estilo y capaz de aplicar en el abordaje filosófico de este trabajo la máxima del escepticismo löwithiano, a saber, aquella «actitud filosófica que, en lugar de postular preguntas extremas que conducen necesariamente a soluciones dogmáticas, formula claramente los *problemas como tales* y los mantiene, renunciando a respuestas demasiado apresuradas» (Löwith, 1942, p. 125). Si en algún momento asoma algún tipo de grandilocuencia o alguna respuesta apresurada será fruto, también, de mis propias limitaciones.

PRIMERA PARTE

1. CONSIDERACIONES INICIALES PARA UNA CRÍTICA DEL PROGRESO

La génesis de la idea de progreso no ha sido estudiada hasta inicios del siglo XX, cuando el pensamiento moderno empieza a ser cuestionado y se inician los debates filosóficos críticos con el historicismo de la mano de pensadores como Jacob Burckhardt (1905) en *Consideraciones sobre la historia universal*. Es en ese momento que aparecen los primeros abordajes sistemáticos que permiten entender la aparición de la idea de progreso y su papel en el pensamiento moderno y contemporáneo. George Sorel (1908) en *Las ilusiones del progreso* lo hace desde el marxismo y con una lectura que quiere profundizar en las razones materialistas de la aparición de la idea de progreso. Probablemente la obra más reconocida, con un abordaje claramente historiográfico, es la de John D. Bury (1920): *La idea del progreso*. Destaca también por su influencia y desde una perspectiva claramente existencialista y de corte confesional Nicolai Berdiaev (1923) con *El sentido de la historia*. En España es Manuel García Morente (1932) quien hace recepción de este debate y aborda por primera vez la cuestión de forma sistemática en *Ensayos sobre el progreso*. Ya entrado el siglo, las enmiendas más contundentes al progreso, por su lógica sacrificial y las víctimas que genera, llegarán de la mano de Walter Benjamin (1942) en su obra póstuma *Tesis sobre la filosofía de la historia o Sobre el concepto de historia*. Es sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial cuando eclosiona el debate. Los análisis más profundos alrededor de los problemas que genera la conciencia histórica y la idea del progreso van de la mano de autores como Karl Löwith (1953b), Leo Strauss (1952) o Hannah Arendt (1956). A partir de sus tesis y escritos sobre el sentido de la historia se abren debates que se prolongan durante los veinte años siguientes con lecturas y aproximaciones singulares por parte de Jürgen Habermas (1963), Odo Marquard (1973) o Reinhardt Koselleck (1979). Quien entra en el debate con más fuerza generando cierta controversia por su legitimación de la modernidad y el progreso y su oposición a las teorías de la secularización es Hans Blumenberg (1966). A partir de los años 70 desaparece toda aportación significativa al respecto hasta entrados los años 90. Todo lo que observamos en este período son ciertas recopilaciones y debates reiterativos en torno a las tesis expuestas anteriormente, y ensayos que certifican la caída y casi desaparición de este debate en esta etapa de nacimiento del pensamiento de corte posmoderno. Es el caso de las obras de Robert Nisbet (1981) o en nuestro país de Antonio Campillo (1985) con *Adiós al progreso*. Hasta finales de siglo y a raíz de la recuperación de la tesis hegeliana sobre el final de la historia de Francis Fukuyama (1989) no se vuelve a abrir una reflexión sobre el horizonte de culminación de la historia, generando intensos debates que despiertan un nuevo interés y

hacen aflorar cuestiones todavía pendientes. A finales de los 90 y principios ya del siglo XXI vuelven aparecer nuevas voces críticas con la idea de progreso recordando que esta no había llegado a desaparecer del todo, como es el caso de John N. Gray (2007), o poniendo sobre la mesa de nuevo las vinculaciones entre teología y sentido de la historia como es el caso de Mark Lilla (2010). También nuevas críticas a un progreso que sirve de relato, acompaña y legitima toda innovación tecnológica sean cuales sean sus consecuencias (Alonso & Arzoz, 2021).

Este repaso realizado de los principales autores que tratan la cuestión del progreso en pleno siglo XX nos muestra un debate vivo. Todos ellos serán explorados y estudiados a lo largo de este trabajo. Más allá de lo que podríamos imaginar en un cierre posmoderno de las grandes cuestiones, la cuestión del progreso y el sentido de la historia sigue viva y toma formas nuevas. Procuremos ahondar en los inicios de la preocupación por la cuestión del progreso a inicios del siglo XX de cara a poner las bases del debate que queremos trabajar.

1.1. Primeras aproximaciones a una definición

Empezaremos con el intento de encontrar una definición inicial de lo que queremos decir cuando hablamos de progreso. O al menos de explorar la posibilidad de una definición suficientemente clara. La habitual búsqueda en el diccionario Ferrater Mora puede sorprender ya que el concepto «progreso» no tiene una entrada propia y nos remite a la idea de «proceso» (Ferrater Mora, 1965). Allí sí que se especifica una diferencia entre ambas. Proceso es entendido como contrapuesto a sustancia. Es utilizado en el terreno de las ciencias naturales como una teoría de la evolución vinculada a una concepción del mundo, y en el terreno del espíritu como la evolución de un conjunto de vivencias. Podríamos afirmar que existe un paralelismo entre la idea de proceso en Ferrater Mora y lo que comúnmente designamos como «evolución». En cuanto al «progreso» Ferrater Mora lo entiende como ese proceso o evolución donde «van incorporados valores». Es decir, hay proceso cuando existe evolución natural u orgánica, hay progreso cuando lo que evoluciona de la realidad es el espíritu o la conciencia y cuando lo hace con el horizonte de promover unos valores concretos, es decir, en una dirección determinada. Parece que esta primera aproximación, no demasiado esclarecedora, toma como referencia principal el ensayo de García Morente (1932).

Cabe diferenciar, entonces, entre las nociones de evolución y progreso. Algo evoluciona cuando se desarrolla según las leyes de la naturaleza. En ese sentido también el hombre es fruto de la evolución y producto de la vida del mundo (Berdiaev, 1923, p. 75). Hay evolución cuando acontecen una serie de sucesivos estadios encadenados. Las tesis evolucionistas nos

permiten entender el desarrollo biológico y natural de la humanidad. También la evolución histórica en su lógica sucesiva causal. Pero esta evolución no parece capaz de explicar por sí sola nada más que eso. Esta diferencia entre evolución y progreso es algo claro hoy, pero no lo era hace más de cien años. Entre los siglos XVIII y XIX son ideas que se usan indistintamente y que se mezclan como sinónimos incluso con otras como «historia natural» o «desarrollo» (Nisbet, 1981, p. 247). El progreso añade a la idea de evolución un carácter propio en el que vamos a tener que profundizar.

En *Ensayos sobre el progreso*, primera recepción española sobre la cuestión a inicios del siglo XX, García Morente (1932) plantea que el progreso pese a encontrarse en boca de todos y ser uno de los «centros de la ideología occidental desde el siglo XVIII» (1932, p. 13) no es una idea claramente definida. Siendo empleada de muchas y diferentes formas somos presa de cierta confusión y esto ha hecho que sea necesario señalar algunos de sus peligros y rectificar algunas de sus derivadas para «reafirmar mejor este elemento básico de nuestra civilización» (1932, p. 22). Pues, según García Morente, el progreso es una «convicción arraigada» que no solicita nuestra atención, pero cuya presencia tiñe toda nuestra vida. Lo que hoy llamaríamos una ideología o idea hegemónica en términos gramscianos. El objetivo que se propone García Morente es encontrar una definición exacta y precisa de lo que es el progreso. Lo hace desde una aproximación claramente fenomenológica, aplicando una reducción (*epoché*) a la idea, buscando eliminar todos aquellos presupuestos, perspectivas no válidas e implícitos que operan en nosotros cuando pensamos en la idea de progreso para hallar una definición lo más válida y universal posible.

García Morente parte de una definición sencilla y elemental: «el progreso es un movimiento hacia una meta» (1932, p. 25). Y comienza aclarando que todo movimiento en el tiempo lo es hacia el futuro. El horizonte del progreso es pues el futuro, pero el futuro por sí mismo no puede ser considerado como una meta. Decir que el futuro es la meta del cambio y que todo cambio es claramente progreso es pues una primera derivada conflictiva de una interpretación sesgada de la idea de progreso. Esta definición del progreso como movimiento dirigido hacia una meta es la más básica y la encontramos también en otros autores en fórmulas similares: «el progreso es el cambio en la dirección de un fin» (Strauss, 1952, p. 160).

Hay, pues, evolución o proceso, como decíamos al principio, y hay progreso. El primero se da por la simple aplicación de la ley natural, el segundo, es según García Morente «el proceso doblegado al servicio de las «preferencias humanas» (1932, p. 34). En este punto se introduce un elemento clave para entender su definición de progreso, y de cuáles pueden ser estas «preferencias humanas»: la idea de valor. La vida del hombre camina atraída por llamadas,

por preferencias, a ese carácter de *preferibilidad* o atractivo que diferencia a unas cosas de otras las podemos llamar valores. Aquí García Morente elabora toda una teoría de los valores, en mi opinión poco clara y confusa. Da a los valores un carácter de jerarquía, donde unos valores son subordinados a otros, lo que tendrá grandes implicaciones a posteriori en su definición de progreso, pero no explica ni justifica quién o qué está en el origen de esa jerarquía ni cómo ésta podría ser establecida. Así pues, los fines preferidos del hombre son llamados valores y hay progreso cuando el hombre persigue estos valores y los realiza, llegando a una primera definición completa del progreso: «el progreso es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano». ¹

Ésta es la definición de progreso a la que llega García Morente y es, en parte, conflictiva, pues el reino subjetivo de los valores no permite definir cuándo hay progreso o retroceso, o, como él mismo dice, no hay progreso sino progresos y retrocesos en el campo de los distintos valores dando lugar a una resultante que permite afirmar que la historia y las sociedades van realmente adelante o atrás. ¿Es la libertad más importante que el bienestar? ¿O la felicidad tiene un valor superior a la racionalidad? Entender el progreso como la resultante de una serie de vectores que suman y restan y que lo hacen en función del valor estimativo que damos a la realización humana que cada valor otorga, a través de una jerarquía en ningún momento definida, no nos ayuda nada al propósito que estamos buscando. Definiendo así el progreso, García Morente entra en el reino de la pura subjetividad anticipando las dificultades y peligros del pluralismo, donde los valores y su carácter relativo han sido fuente de debate, pero no proporcionan en ningún momento un punto de fuga estático a partir del cual establecer esta jerarquía necesaria que permita «valorar los valores», algo necesario para conjugar dos ideas distintas: la de progreso (moderna) y la de los valores (posmoderna) ciertamente irreconciliables.

Como hemos visto, Strauss (1952) coincide con Morente en que el progreso es el cambio en la dirección de un fin que se presupone bueno. La disputa de nuevo está sobre cuál es ese fin, para Strauss se trata de «la perfección de las artes y oficios del hombre» idea que

¹ «Hemos visto que progreso es cambio y serie de cambios enderezados hacia una meta; que esta meta no puede ser el puro futuro, sino un estado final de la cosa sometida a cambio; que este estado final es para nosotros «preferible»; es decir, que el cambio llamado progreso se diferencia del cambio verificado por los procesos naturales, en que los procesos naturales caminan hacia su fin por efecto exclusivamente de las leyes naturales, mientras que el progreso representa una serie de cambios, producidos también, sin duda, con arreglo a las leyes naturales, pero gobernadas éstas por el hombre y dispuestas por el hombre del modo más adecuado para lograr el fin preferido. Por último, hemos visto que esos fines preferidos son los valores, las cualidades irreales que hallamos en las cosas de nuestro mundo y que realizamos en ellas. En suma, el progreso es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano» (García Morente, 1932, p. 45)

podríamos asimilar a la de la técnica. Qué valor tenga este progreso técnico determinará el valor que le demos al progreso en general. En lo que ambos coinciden es que el progresista es aquel que no siente que en el pasado se haya perdido nada, todo lo que habita el pasado es estupidez, rudeza o carencia. El progresista busca siempre posibilidades futuras, vive pues en anticipación y toda vida dedicada a la fidelidad le parece una vida perdida y sin sentido (1952, p. 153). Esto es importante pues no parece que podamos decir que existe progreso allí donde se intenta recuperar, o incluso restaurar, una situación anterior. Una vida dedicada a recrear el pasado, aunque para muchos pueda ser de gran valor, es una vida sin sentido desde la perspectiva del progreso. No parece, pues, que el progreso sea sólo una cuestión de valores.

Si seguimos profundizando en las diferencias entre evolución y progreso podemos llegar a una nueva definición de progreso, distinta a la anterior, de carácter mucho más fenomenológico. Las tesis evolucionistas, con Darwin al frente, postulan los ciclos de la vida: nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte, en constante evolución gracias al azar de los cambios genéticos y a la adaptabilidad y supervivencia de estos cambios. ¿Hay pues progreso aquí? Ciertamente no. Hay tan sólo evolución que responde a las leyes naturales, unas leyes que se rigen por lógicas causales y no finalistas. Así pues, podríamos afirmar que hay progreso cuando hay finalidad y sólo evolución cuando ésta no existe. De la siguiente forma constata el propio García Morente esta diferencia sustancial sobre cómo el hombre percibe como diferente evolución y progreso:

Sabemos que la realidad material no tiene sentido. Pero tan pronto como se trata de la realidad viviente, entonces la actitud cambia por completo. Toda explicación de los procesos vivos, si se limita estrictamente a la serie de las causas, nos produce inevitable desencanto y desazón. Justamente porque omite lo esencial, que es la revelación de sentido. (García Morente, 1932, p. 59)

Así pues, llegamos a la conclusión que no es la vida en general la que progresa, sino la «vida humana», y que como hombres percibimos que hay un progreso cuando somos capaces de dar a la vida un sentido: «El hombre, que viene a la vida en un mundo sin sentido, dedica su vida a dar sentido al mundo. Tal es la esencia del progreso». (García Morente, 1932, p. 65). Podemos pues dar una segunda definición de progreso: hay progreso allí donde la humanidad está en búsqueda de un sentido, allí donde el hombre busca el sentido de su estar y devenir en el mundo.

Avanzamos en este camino de primer esbozo de lo que entendemos por idea de progreso en la aproximación dada por un historiador, John Bury, en *La idea del progreso* (1920). Este

documento, citado varias veces por Karl Löwith en *Historia del mundo y salvación* (1953b) y reconocido por Leo Strauss como el estudio más famoso e importante sobre la idea de progreso de la generación de la primera mitad del siglo XX (1952, p. 160), entiende el progreso en su carácter de *doctrina* preguntándose si no será tan sólo un «*idolum saeculi*» que ha servido de motor e impulso de toda la civilización occidental (Bury, 1920, p. 9). La definición de Bury de la idea de progreso es sencilla: para él el progreso es esa doctrina que afirma que la civilización se ha movido, se mueve y seguirá moviéndose en una dirección deseable. ¿Y cuál es ese fin deseable? Para él sería aquél donde todos los habitantes de la Tierra llevaran una existencia «perfectamente feliz» (1920, p. 14). Una definición similar la encontramos en Nisbet: «la idea de progreso sostiene que la humanidad ha avanzado en el pasado —a partir de una situación inicial de primitivismo, barbarie o incluso nulidad— y que sigue y seguirá avanzando en el futuro» (1981, p. 19). Pero Bury en su definición de progreso añade un elemento. Su particularidad no es el hecho de reconocer que puede haber avances graduales en algunas etapas históricas, sino que lo propio del progreso es la proyección a futuro y de forma totalmente indefinida. Podemos afirmar que se habla de Progreso y no de progresos cuando aparece esta creencia en que la humanidad evolucionará a mejor de manera indefinida.

Un matiz importante que introduce Bury es que el progreso, aunque es una idea empleada de forma habitual en el ámbito de las aspiraciones humanas como la libertad, la tolerancia, la igualdad o el «progreso», ideas a las que nos adscribimos o no en función de si creemos que son buenas o malas, en verdad no pertenece a esta primera clase de ideas, sino a aquellas referentes a los misterios de la vida como el destino, la providencia o la inmortalidad. Ideas que o son verdad o son mentira, pero no son valoradas en función de su utilidad. Y esto es así porque, según Bury, no existe base suficiente para asegurar que la historia camina hacia una meta deseada, pero sobre todo no hay base para asegurar que se dará, en el futuro y de forma indefinida, una dinámica de progreso. Por lo tanto, Bury, por primera vez, afirma que la doctrina del Progreso (que él escribe en mayúscula para denotar su carácter de ídolo secular), desvela una cierta falacia: la doctrina del progreso que podíamos creer que pertenecía al terreno de las ideas morales, es en verdad una fe o creencia.²

Esta idea del progreso como creencia, perteneciente al ámbito de la fe tal y como sostiene Bury, es abordada anteriormente desde el materialismo histórico por George Sorel (1908)

² «El progreso humano pertenece a la misma categoría de ideas que la Providencia o la inmortalidad personal. Es una idea verdadera o falsa y, a semejanza de aquellas otras, no puede probarse su verdad o falsedad. Creer en ella exige un acto de fe» (Bury, 1920, p. 17)

como un elemento más de la superestructura ideológica que justifica y legitima una estructura material concreta. Según Sorel, se trata de una continuación de la ilusión del racionalismo cartesiano que cree en la posibilidad de someter la realidad de forma clara y perfecta. Ahora bien, lo interesante es cómo, para él, esta creencia o ilusión del progreso es de hecho un elemento de justificación espiritual de unas condiciones materiales de vida concretas. Lo determinante, como buen marxista, es la estructura material y las relaciones establecidas entre las fuerzas productivas. Esto es lo que mueve realmente la historia. La ilusión del progreso es sólo la promesa perfecta que permite a la burguesía justificar el estado de cosas presente. Todo va bien, la estructura social y la desigualdad no hace falta que sean cambiadas, porque hay progreso.³

Este primer esbozo nos permite llegar a un cierto consenso sobre algunos de los elementos que conforman una definición aproximativa de la idea de progreso, al menos, tal y como ésta fue abordada a inicios del siglo XX:

- a) El progreso es ese movimiento o cambio en la dirección de un fin.
- b) Existe una dificultad intrínseca en la concreción del fin del progreso. Este fin puede ser o no definido. Como todo movimiento es hacia el futuro, a menudo se sitúa ese futuro, sin especificar su contenido, como fin en sí mismo dando lugar a una cierta transposición de contenido por continente.
- c) Deberemos diferenciar entre evolución (o proceso) y progreso. La evolución es el cambio dado por las leyes naturales, el progreso lo es por el esfuerzo humano –y no por ninguna intervención divina–. En este sentido el progreso es también la respuesta a la finalidad que el hombre moderno trata de dar en su quehacer humano. Donde hay búsqueda de sentido, hay progreso.
- d) El progreso no se sitúa en el terreno de las opciones morales sino en el de la fe o creencia. Su sentido de avance o retroceso es indemostrable. Se trata pues de una respuesta creyente al misterio del cambio y el devenir de la historia.
- e) La idea de progreso incorpora también el carácter infinito del mismo. Afirmando que este progreso no termina en el tiempo, sino que avanza indefinidamente.

³ «Para nuestros demócratas, lo mismo que para ciertos espíritus cartesianos, el progreso no consiste en la acumulación de medios técnicos ni en los conocimientos científicos, sino en el ornamento del espíritu que, libre de prejuicios, seguro de sí mismo, y creyente en el porvenir, se forja una filosofía que asegura la felicidad a todos los que poseen medios para vivir mucho» (Sorel, 1908, p. 46)

- f) El progreso, como promesa de mejora, es también una propuesta que permite legitimar la situación sociopolítica del momento presente. O servir de ídolo secular que empuje adelante a la civilización fundada en la modernidad.

Recordemos que hemos postulado, junto a Bury, que el debate no es si el progreso es bueno o malo, sino si éste es verdadero o falso. Así pues, frente a esta idea de progreso hay dos actitudes tal y como postula Nisbet (Nisbet, 1981, p. 21): la de quienes consideran que este progreso es real, y como tal es la razón y el motor del avance de la civilización occidental y la de aquellos que consideran que en verdad no existe tal progreso, sino que el aumento del conocimiento va de la mano del decrecimiento espiritual.

Esta dificultad en la definición de la idea de progreso obliga a buscar un camino diferente para aproximarnos mejor a la razón de su auténtica fuerza conceptual y de su centralidad en el discurso de la modernidad y así poder sacar conclusiones más profundas. Es por eso por lo que Karl Löwith escogerá el camino de la genealogía como la vía que hace posible entender de qué forma el concepto de progreso nace y hereda rasgos de ideas y conceptos anteriores, para luego tomar forma e influye en el espíritu de la modernidad. Esto es lo que veremos en el capítulo 2. Seguimos sin embargo esta exploración de la idea de progreso con un primer recorrido por su papel como idea rectora de la modernidad.

1.2. Progreso técnico, progreso social, progreso moral

Cuando el progreso es usado como idea general, ¿quién progresa? La respuesta moderna diría que la humanidad en su conjunto. Pero esta respuesta es demasiado ambigua pues integra diferentes dimensiones del progreso que a menudo no son especificadas dando lugar a una cierta confusión y a notables equívocos. Hará falta distinguir entre progreso técnico, progreso social y progreso moral.

Podemos hablar, en primer lugar, de progreso científico y técnico. Que este progreso se ha dado y se da es innegable. Veremos, en el siguiente apartado, que la aparición y consolidación del progreso como idea rectora del sentido de la historia en la modernidad tiene como principal punto de partida la revolución científica, el cartesianismo y la posibilidad de un horizonte de conocimiento y dominio total de la naturaleza. Hay progreso en el conocimiento humano de la naturaleza y en el dominio técnico. Pero no podemos afirmar que este progreso será continuo y no encontrará en ningún momento una limitación, bien física, o de carácter epistemológico, que detenga su avance. El progreso del conocimiento científico ha sido y es real, pero en el futuro próximo tiene un carácter de hipótesis (Bury, 1920, p. 16).

Si podemos llegar a conocer, dominar y hacer progresar el conocimiento de la naturaleza, ¿por qué no así también el del hombre y su organización social? El progreso social se fija en la posibilidad de un correlato que, paralelo al avance científico, permita afirmar que existe también un dominio de lo que afecta al ser humano en su dimensión social. Son un signo de ello la aparición de las ciencias sociales y el hecho de que sobre todo entre el siglo XVIII y XIX se creyera posible encontrar una ley que explicara y gobernara la totalidad de la vida humana. Un ejemplo permite ilustrar esta idea: a mediados del siglo XVIII la ciencia avanzaba muy rápido y daba soluciones a los problemas de forma que generaba una gran confianza en sus posibilidades. Madame de Stael, aristócrata y mecenas de muchos de los pensadores enciclopedistas, estaba convencida de que con los conocimientos de Condorcet podrían elaborarse tablas sinópticas con la solución de todas las cuestiones políticas después de recoger hechos positivos y casos del mayor número de países posibles. De modo que la política se convertiría en un juego de probabilidades: «Y todo esto debía fundarse sobre el cálculo de probabilidades, que «ofrece un resultado moralmente infalible» cuando «se aplica a un número considerable de casos» (Sorel, 1908, p. 128). Tal era la confianza positiva en las ciencias, sobre todo para quienes la vida era un juego, permitiendo incluso eliminar cualquier debate moral de la ecuación.

Por último, abordemos el progreso moral entendido como la posibilidad de que el ser humano sea mejor, más virtuoso, y por tanto más bueno en la medida en que los otros progresos (científico-técnico y social) van sucediendo. Ésta es, probablemente, la ilusión que más controversia genera. De hecho, se podría afirmar lo contrario: a medida que el dominio científico y el avance técnico han tenido lugar, han obligado al hombre a enfrentarse a decisiones de carácter ético nunca antes planteadas, dificultando mucho más hoy que en tiempos pretéritos poder llevar una conducta moralmente ejemplar, a saber, optando, siempre que se nos presente esta posibilidad, por hacer el bien. En este aspecto Berdiaev apunta al progreso moral como una entelequia por la simple razón de que en el mundo seguirá habiendo bien y mal. Es decir, los problemas morales no tienen nunca una solución técnica o científica. Ahora bien, el propio Berdiaev apunta ya una primera respuesta, pues, aunque no podamos afirmar el progreso moral de la humanidad quizás si tenemos elementos para afirmar que lo que hay es una mayor conciencia de esta dimensión moral del ser humano y por lo tanto del reto mayor que éste afronta al querer responder a su condición:

Si se puede hablar de un cierto progreso en la historia de la conciencia humana, este consiste en la agudización de la conciencia como resultado de la manifestación de esta trágica contradicción interior del ser humano; pero en ningún caso se puede

hablar de un crecimiento constante de lo positivo a expensas de lo negativo, como afirma la teoría del progreso. (Berdiaev, 1923, p. 170)

Esto es ya reconocer mucho por parte de alguien que tenía en el progreso el mayor de sus enemigos.

Aquí es importante recalcar, como hace Nisbet (1981, p. 21), que ante esta posible relación entre progreso del conocimiento y progreso moral o espiritual existen dos posturas claramente contrapuestas. El espíritu de optimismo antropológico de la modernidad nos hace entender que en esta última etapa la correlación entre ambos progresos ha sido percibida como positiva: a mayor progreso técnico mayor progreso moral. Pero de hecho tanto en el pensamiento clásico –ejemplificados en el mito de Pandora o Prometeo–, como en el cristiano –en el mito del pecado original–, como en la nueva crítica al progreso de inicios del siglo XX –tal como observamos en Berdiaev o Sorel–, esta relación es percibida claramente como inversamente proporcional: a mayor progreso y dominio técnico más regresión moral, y por tanto el progreso y la *hybris* del dominio de la naturaleza es una fuente de corrupción y perdición del ser humano.

Vemos cómo difícilmente podemos hablar de progreso en términos genéricos, aunque éste sea utilizado vulgarmente de esta forma. Lo que necesitaremos, en todo momento, es poder distinguir entre las diferentes dimensiones técnica, social y moral del progreso y formular las preguntas pertinentes a cada una de ellas. Quizá el primer precio de la fe en el progreso sea el espejismo que se genera cuando se deriva del progreso técnico un progreso social y moral de forma incuestionable. El propio Strauss lo formula muy claramente cuando afirma cómo el crecimiento del hombre moderno en cuanto a su conquista de la naturaleza lo han convertido en un gigante ciego: el progreso técnico no ha tenido un correlato, ni de progreso en sabiduría ni en bondad.⁴ Es decir, ni en capacidad de gobierno de los hombres y organización social, ni en la talla moral del hombre. No estamos todavía en condiciones de

⁴ «La idea de progreso estaba ligada a la noción de conquista de la naturaleza, del hombre convertido en dueño y señor de la naturaleza, para mejorar la condición humana. El modelo para ese fin era la ciencia nueva. Todos conocemos el enorme éxito de la nueva ciencia y de la tecnología en ella basada, y todos somos testigos del enorme incremento del poder del hombre. El hombre moderno es un gigante en comparación con el previo. Pero también tenemos que constatar que no se ha dado el correspondiente incremento en sabiduría y bondad. El hombre moderno es un gigante del cual desconocemos si es mejor o peor que sus antecesores. Más aún: el desarrollo de la ciencia moderna culminó en la visión de que el hombre no es capaz de distinguir responsablemente entre el bien y el mal –el famoso «juicio de valor»–. Nada puede decirse de manera responsable sobre el correcto uso de ese inmenso poder. El hombre moderno es un gigante ciego». (Strauss, 1952, p. 166)

afirmar o desmentir que haya progreso social o moral, lo que es seguro es que no podemos inferir que del progreso técnico se derive automáticamente ni progreso social ni moral.

1.3. El progreso, pilar fundamental de la modernidad

No siendo el objetivo de este trabajo elaborar una descripción exhaustiva del lugar que ocupa el progreso en cada una de las etapas de la historia del pensamiento, sí que es del todo lógico, en este primer abordaje en el que queremos clarificar su alcance y significación, que tratemos de responder a lo siguiente: ¿en qué momento aparece por primera vez el progreso como idea formulada en la historia del pensamiento? ¿Cómo evoluciona el sitio que esta idea ocupa? ¿Qué formas toma? ¿Y en qué momento y por qué se inicia su análisis y se toma conciencia del impacto que esta idea ha tenido? Atendiendo a la definición y características del progreso expuestas en el apartado anterior, la mayoría de los autores coinciden en afirmar que ni en la época clásica ni en la medieval tiene lugar el nacimiento de la idea de progreso. Es sólo a partir del Renacimiento y ya en la etapa moderna cuando empiezan a intuirse aproximaciones a una idea cuyo desarrollo culminaría y tomaría toda la centralidad en pleno siglo XIX.

La época griega no rechaza la posible evolución del conocimiento, pero si las ideas de Platón o Aristóteles dejan entrever algo que es más bien un respeto e idealización de lo inmutable, dotado siempre de un valor superior (Bury, 1920, p. 23). Todo cambio es, para el pensamiento clásico, sinónimo de corrupción y posible decadencia. Algunos autores como Séneca reconocían el progreso del conocimiento y afirmaban que en el futuro los hombres llegarían a saber cosas que hoy eran desconocidas, pero esto no parecía que debiera comportar grandes ventajas ni un progreso en términos de toda la comunidad (1920, p. 26). También lo afirma Aristóteles en su política, donde reconoce la posibilidad del progreso del conocimiento, de un progreso que se da en ámbitos como la medicina u otras artes (Strauss, 1952, p. 161). Pero la idea de progreso actual no coincide con la idea griega de progreso que se ciñe al ámbito de las ciencias y las artes. Tal y como afirma Strauss: «Aristóteles subraya la diferencia radical entre los requerimientos de la vida social y los requerimientos de la vida intelectual. La exigencia capital de la sociedad es la estabilidad, la cual es diferente del progreso» (1952, p. 162).

Algunos de los elementos que destaca Bury (1920, p. 31) como claves para entender por qué los griegos tenían creencias muy arraigadas que eran completamente contrarias a la idea de progreso serían: sus doctrinas del tiempo entendido como algo cíclico, los peligros que se intuían ya de querer jugar a ser dioses (*hybris*) en la voluntad de dominio de la naturaleza, la determinación del destino (*moira*) que guía las vidas mortales y la historia de los hombres, o

el hecho de que la historia fuera relatada y construida desde la épica y el relato individual y nunca desde una historia humana colectiva.

Según autores más recientes como Nisbet (1981), la influencia que ha tenido Bury en pensadores posteriores ha dado lugar a graves errores de interpretación. Nisbet reconoce su importancia como fuente de conocimiento de la idea del progreso, y menciona a autoras como Hannah Arendt que afirman también que nada similar a la idea de progreso aparece en la humanidad antes del siglo XVII, pero considera sus tesis erróneas por falta de conocimiento historiográfico (Nisbet, 1981, p. 28). Según Nisbet en la etapa clásica conviven ambas creencias a la vez: la de quienes afirman que el presente es tan sólo una degeneración de una edad de oro pasada, y la de quienes creen verdaderamente en el progreso del conocimiento y con éste el de la civilización. Por eso realiza relecturas de autores como Hesíodo en *Los trabajos y los días* o del *Prometeo encadenado* de Esquilo. Pero en ellas confunde la defensa de la civilización griega de estos autores o de los mitos que celebran la forma en que el ser humano domina las artes y la técnica con un reconocimiento y celebración del progreso. Afirma Nisbet que los griegos tenían una visión del progreso científico y no eran sólo pesimistas con el paso del tiempo pues sentían un respeto por el conocimiento, creían que el hombre podía por sí solo adquirir ese conocimiento y además que ese conocimiento ha necesitado de largos períodos de tiempo (Nisbet, 1981, p. 77). No me parecen razones suficientes que se puedan vincular con la idea de progreso que hemos definido en el apartado anterior. Sino más bien una constatación de que los griegos reconocían que el conocimiento avanza, algo que ya había afirmado el propio Bury. Esta posición de Nisbet no se encuentra en ningún otro autor contemporáneo y responde a una voluntad de defensa y justificación del progreso como él mismo dice en su introducción, reivindicándolo como el necesario motor de cambio de la humanidad en sus últimos 25 siglos de historia y como fuente de esperanza en el futuro. Una fe en el progreso que él considera que no podemos perder, como parece estar pasando durante el siglo XX, si queremos seguir adelante el proyecto de civilización occidental como hasta ahora.⁵ Queda claro que en Nisbet las intenciones de

⁵ «Por muchas corrupciones que haya experimentado la idea de progreso —y las dos que he citado no son las únicas—, sigo convencido de que esta idea ha contribuido más que cualquier otra, a lo largo de veinticinco siglos de la historia de Occidente, tanto a fomentar la creatividad en los más diversos campos como a alimentar la esperanza y la confianza de la humanidad y de los individuos en la posibilidad de cambiar y mejorar el mundo. [...] Es posible que esté exagerando. Pero no puedo dejar de pensar que antes de que transcurra mucho tiempo sabremos si es posible seguir teniendo una civilización comparable a la que hemos conocido en los últimos veinticinco siglos en Occidente sin el sostén que proporciona la fe en el progreso que ha animado toda esa civilización». (Nisbet, 1981, pp. 24–26)

relectura del progreso en el pasado no responden a ninguna honestidad intelectual sino a dar argumentos intencionados y sesgados para poder seguir creyendo en la fe en el progreso.

Podríamos añadir gracias a Strauss (1952, p. 162) dos diferencias fundamentales entre la concepción clásica del progreso y la concepción moderna: la primera es que no existe en la idea clásica del progreso un paralelismo entre progreso del conocimiento y progreso social, vínculo que sí se da en la modernidad; la segunda es que en el mundo clásico, según ciertas escuelas, el universo tiene una duración determinada y finita, y para las escuelas –como la de Aristóteles– donde el universo tiene un tiempo infinito, toda civilización es susceptible de desaparecer debido a cataclismos o fuerzas telúricas que el hombre no controla. El progreso, pues, no tiene ningún valor como idea o creencia en el mundo clásico.

Tampoco en la época medieval tiene cabida la doctrina del progreso. Marcada por el pensamiento cristiano, quien decide el destino del hombre es la providencia y, aunque las diferencias con la etapa clásica son realmente claras –Löwith incidirá en este hecho como veremos en el próximo capítulo–, comparten ambas un marcado pesimismo respecto a la condición humana (Bury, 1920, p. 40). Ahora bien, es verdad que el cristianismo introduce en la concepción del tiempo y de la historia la idea de linealidad, que tendrá una importancia primordial para poder pensar el progreso. El cristianismo, según algunos autores como Berdiaev (1923, p. 39), ha aportado a la historia de las ideas la posibilidad de la conciencia histórica en tanto en cuanto es en el proceso histórico universal que acontece el hecho histórico capital que revela los misterios de la existencia: la venida de Cristo. El cristianismo abandona el paradigma de los tiempos cíclicos por una lógica lineal, marcada por un antes y un después en la venida del Mesías.⁶

Quien sienta las bases para pensar el sentido de la historia en el cristianismo es la teología de la historia agustiniana, que bajo los pilares de la doctrina del pecado original –caída del hombre e incapacidad humana de superar una limitación ontológica– y de la segunda venida de Cristo –estamos a las puertas de la plenitud del Reino de Dios– rechaza la importancia de los tiempos presentes para fijar la realización humana en la otra vida, en el Reino de Dios. No hay pues progreso, sino que los tiempos presentes son tiempos de espera, donde quien juega las cartas del destino del hombre en este mundo es sólo la providencia divina, la

⁶ «El cristianismo ha traído consigo la historia, la idea de la historia, pues fue el primero en percatarse realmente de que lo eterno puede prolongarse en lo temporal. En la conciencia cristiana, lo eterno y lo temporal son indisolubles: la eternidad entra en el tiempo y el tiempo entra en la eternidad. En la conciencia griega, lo temporal era concebido como un movimiento circular; el cristianismo abrió una brecha, superó la idea del movimiento circular, afirmó que la historia se consume en el tiempo, descubrió el sentido de la historia». (Berdiaev, 1923, pp. 41–42)

voluntad de Dios. Ahora bien, los tiempos cristianos son clave pues marcan el inicio ya incipiente de la filosofía de la historia, y con ésta sientan las bases para la aparición futura de la idea de progreso.⁷

Aquí de nuevo nos encontramos con autores como Nisbet, una voz discordante que quiere hacer decir al cristianismo lo que no dice. Que el cristianismo esté en el origen de la filosofía de la historia y de la forma de entender el tiempo lineal que será clave para poder pensar y entender la idea de progreso, no significa que ya los cristianos creyeran en esta idea. Según Nisbet, el propio San Agustín es ya un firme defensor y creyente en la idea de progreso (Nisbet, 1981, p. 88). Que san Agustín reconozca las maravillas del conocimiento técnico o artístico y cómo éste ha evolucionado en los últimos años no nos permite extrapolar una creencia en el progreso, palabra que ningún pensador cristiano utiliza e idea que, tal y como lo hemos definido anteriormente, no podemos deducir del reconocimiento de la mejora en la técnica o las artes. El mismo Nisbet destaca cómo san Agustín cree que es la voluntad de Dios y el amor que éste tiene por los hombres lo que está en la base de toda esta grandeza de la humanidad, de la naturaleza y de las artes. Es en esta intervención divina donde radica la diferencia clara respecto a la modernidad y por tanto no podemos hablar de progreso en los términos en que éste será utilizado más tarde. Hay en Nisbet una confusión notable entre las ideas de evolución del conocimiento y de progreso, que aquí proponemos como distintas y diferenciadas en su definición y sus consecuencias.

Así pues, si no es ni en la etapa clásica ni en la cristiana, ¿en qué momento de la historia debe situarse la aparición de la idea de progreso? La mayoría de los autores sitúan como punto de inflexión en la primera mitad del siglo XVII el arranque de la revolución científica protagonizada por Copérnico, Bruno o Galileo. Pero sobre todo se fijan en la figura de Francis Bacon (1561 - 1626) como el primer autor que toma conciencia de las posibilidades prometedoras del aumento de conocimiento liderado por el hombre. Ya no es solo que el conocimiento avance, sino que con éste el ser humano se libera, mejora sus condiciones y con ello hace avanzar y progresar a la humanidad. Con su propuesta de un pensamiento y una ciencia no especulativa sino deductiva a través de un método científico, abre la puerta a la posibilidad del conocimiento incremental y al total dominio de la naturaleza. La propuesta científica de Bacon, inicio teórico y base del conocido como método científico, será concretada y consolidada por el cartesianismo, poniendo las bases de una nueva forma de entender el mundo natural que tendrá como consecuencia, de facto, la exclusión de la

⁷ «Sólo el cristianismo admitió que la humanidad posee una meta final, se percató de la unidad de la humanidad y, de esta forma, hizo posible la filosofía de la historia». (Berdiaev, 1923, p. 41)

providencia divina como explicación del devenir humano: «La teoría mecánica del mundo de Descartes y su doctrina de la inmutabilidad de la Ley natural, llevadas a su conclusión lógica, excluían la doctrina de la Providencia». (Bury, 1920, p. 81). Es también en este siglo en el que se da la famosa disputa entre los antiguos y los modernos. Vencedores los segundos, sientan las bases de la idea moderna de progreso tal y como afirma el propio Auguste Comte en pleno siglo XIX.

Otros autores como Sorel (1908) también apuntan al siglo XVII como el momento en que la idea del progreso empieza a tomar forma, sin embargo, por razones distintas a las del nacimiento de la ciencia moderna. Haciendo una lectura en clave marxista, se atribuye a las condiciones materiales e históricas de finales del s. XVII el nacimiento de la doctrina del progreso como justificación ideológica que permite responder a la *joie de vivre* que se daba en Francia en las clases altas de ese momento. Autores como Fontenelle (1657 - 1757), divulgador del cartesianismo y activo participante en la querrela de los antiguos y los modernos, son clave en esta lectura realizada por Sorel, pues, amparándose en la evidencia de la estabilidad de las leyes físicas y de la capacidad del hombre de dominarlas, se permite poner entre paréntesis las ideas cristianas del pecado, la gracia o la predestinación y justificar así la conducta cortesana del momento. Por primera vez se pueden empezar a vivir las alegrías de la vida terrenal sin tener miedo a las consecuencias.⁸ Para Sorel (1908, p. 32), la clave de la aparición de la doctrina del progreso debe buscarse en este interés de las clases dominantes por justificar sus opciones políticas e ideológicas haciendo asequible esta idea a la gente vulgar. Es en esta popularización del cartesianismo donde se pervierte el espíritu inicial de Descartes haciendo creer que cualquier persona familiarizada con el razonamiento cartesiano es capaz de dar respuesta a todos los problemas, sean éstos del ámbito de las ciencias o de la moral. Y de eso, y no de otra cosa, se hablaba en los salones cortesanos en tiempos de exuberancia en la Francia cortesana del Rey Sol (1908, p. 41). Todo el mundo, desde la aristocracia al vulgo, se siente legitimado a responder con la razón y eso sirve para desprenderse de una costra moral que legitima la posición de las clases dominantes. Así la ley del progreso del conocimiento se convierte en ley universal, es decir, vulgarizada.

⁸ «Así se comprende que las discusiones sobre la gracia, sobre la predestinación, sobre los sacramentos, hayan podido ocupar durante medio siglo un lugar preponderante en la historia de Francia. Una tal sociedad no habría podido entregarse a su felicidad sin buscar una justificación a su conducta. Consiguientemente ella estaba obligada a demostrar que tenía derecho a no seguir las viejas máximas, porque si no podía demostrarlo, habría derecho a compararla al hijo de familia que, impaciente por gozar la herencia paterna, devora la fortuna que ha de corresponderle. Entonces se fue feliz al encontrar abogados hábiles que establecieron doctoralmente el derecho a alegrarse sin miedo a las consecuencias. Este fue el origen de la doctrina del progreso». (Sorel, 1908, p. 31)

Establecidas estas bases para la popularización de la idea del progreso, la ciencia jugará un papel importante en la extensión de esa supuesta ilusión. Hay unanimidad al afirmar que el discurso de Turgot de 1750 en la Sorbona titulado *Tableau philosophique sur les progrès successifs de l'esprit humain* supone un antes y un después aportando una lectura renovada del papel que el progreso del conocimiento y la razón juegan al convertirse en progreso humano. Se formula, por primera vez, el progreso como motor de la historia impulsado por el avance de la ciencia y el conocimiento.⁹ Turgot afirma, haciendo un repaso personal de los logros y fracasos de naciones, pueblos y culturas, que las ciencias darán la luz que permitirá iluminar y hacer avanzar el espíritu para que la humanidad llegue a su plenitud. Así pues, Turgot, Diderot y los enciclopedistas en el s. XVIII a través de una empresa, la de la Enciclopedia, que respondía sobre todo a la curiosidad de la nobleza por las cuestiones naturales, pero que permitió hacer creer que era posible llegar a conocer y dominar el saber alcanzado en matemáticas, física, botánica, etc. pusieron las bases para la vulgarización del conocimiento y para empezar a soñar con el control total de la ciencia y del futuro por parte del hombre. La lectura en clave materialista realizada por Sorel se pregunta por el momento en que la mejora de las condiciones de vida de la población favorecen que la idea de progreso se extienda definitivamente, y encuentra en 1780 en Francia las circunstancias adecuadas de crecimiento económico que permiten afirmar a Tocqueville, en sus escritos de 1856 sobre el Antiguo Régimen francés, lo siguiente:

Nadie en 1780 pretende que Francia está en decadencia; todos, por el contrario, creen que no hay límite posible a sus progresos. Fue entonces cuando la doctrina de la perfectibilidad continua e indefinida del hombre tomó nacimiento. Veinte años antes nada se esperaba del porvenir: hoy nada se teme de él. La imaginación, amparándose en esta felicidad próxima, nos hace insensibles a los bienes que ya poseemos y nos lanza hacia las cosas nuevas.¹⁰

Hemos visto cómo, en el s. XVII, se ponen las bases tanto en el campo intelectual debido a la revolución científica como en el económico con la mejora de las condiciones de vida de la población gracias a los avances técnicos, para que el progreso se extienda como creencia en las promesas de mejora continua de la humanidad. Este proceso culmina a finales del siglo

⁹ «*Sans doute l'esprit humain renferme partout le principe des mêmes progrès*» [Sin duda, el espíritu humano contiene en todas partes el principio de idénticos progresos] (Turgot, 1750). Sobre este discurso como primera mención al progreso como motor de la historia Cf. (Nisbet, 1981, p. 255)

¹⁰ Cita de Tocqueville que hemos encontrado en Sorel (1908, pp. 162–163). La edición consultada contenía el texto entre comillas, pero no daba ni la cita ni el autor. Una búsqueda nos ha permitido saber que se trata de un texto de Tocqueville que pertenece al libro *El Antiguo Régimen y la Revolución*.

XVIII, momento en el que la doctrina del progreso es ya algo común en el pensamiento, no sólo de las élites intelectuales, sino del propio pueblo. Autores como Koselleck constatan la existencia de una filosofía del progreso instalada en el siglo XVIII que afirma con certeza – no religiosa sino filosófico-histórica– que la planificación política será capaz de realizar su promesa de la misma forma que «la planificación moral y racional determina por sí misma el progreso de la historia» (Koselleck, 1959, p. 120). Otros autores como García Morente también ven la idea de progreso como claramente moderna, pero consideran que no aparece todavía en los siglos XVI o XVII. Para él, estas etapas están más caracterizadas por la idea de cambio que por la idea de progreso. Y, de hecho, es de la opinión de que tampoco los ilustrados del siglo XVIII son todavía creyentes en la idea del progreso sino más bien creyentes en la posibilidad del cambio en la organización de la vida humana, de una nueva vida guiada por los principios de la razón. Son revolucionarios que piensan más en el cambio del mañana que en la búsqueda de una ley total de la evolución humana.¹¹ Lo que es evidente es que hay un hilo conductor que pasa por autores como Vico, Leibniz o el propio Condorcet en que la idea del progreso como idea rectora del pensamiento moderno va tomando forma. Según García Morente esta línea culmina y eclosiona en Kant, a partir del cual podemos pensar la idea de lo absoluto como idea reguladora en que la historia de la humanidad puede empezar a desplegarse como un progreso de educación y de realización del hombre. También Koselleck ha propuesto una lectura de la forma que tiene de entender la historia y el progreso Kant quien, a través del imperativo de poner en juego la razón práctica, desata la historia pasada de las posibilidades futuras y traslada al hombre el deber de organizar los acontecimientos, también de legislar y por tanto de alguna forma de pronosticar la historia futura en su actuar. De alguna forma por este camino el hombre se va haciendo cada vez más libre e ideas como las de destino o castigo divino dejan de tener sentido. (Koselleck, 1975b, p. 258).

Es en el debate sobre esta genealogía de aparición de la idea de progreso donde Karl Löwith intervendrá al escribir *Historia del mundo y salvación* haciendo su propia propuesta. Algo que analizaremos en el capítulo 2.

¹¹ «Los hombres de la época llamada de la ilustración no son todavía creyentes en el progreso no piensan todavía el transcurrir histórico bajo especie del progreso, sino que contemplan su siglo como abocado a transformar la organización de la vida humana, restaurándola en la verdad, en la razón, en la naturaleza. No son evolucionistas, sino revolucionarios. Para ellos el mañana va a ser ya la eternidad» (García Morente, 1932, p. 78)

A modo de recapitulación, podemos tomar de Bury (1920, p. 340) la propuesta de dividir la evolución de la idea de progreso en tres períodos, añadiendo para la etapa que se abre a inicios del siglo XX un cuarto período, de cuño propio, caracterizado por su lectura crítica:

- a) El primer período iría desde el Renacimiento y los inicios de la modernidad a la Revolución francesa. Estaría caracterizado por una creencia creciente en las posibilidades del progreso científico y del conocimiento. En esta etapa comienza a abandonarse la idea de providencia como ley que rige la vida de los hombres siendo sustituida por la creencia en la supremacía de las leyes naturales. Es la etapa en la que se empiezan a formular las primeras filosofías de la historia, buscando estructurar racionalmente lo que se conoce del devenir humano en el tiempo, clasificando civilizaciones y etapas de éxito y fracaso de éstas. Sin embargo, la Idea de progreso todavía no ha tomado centralidad como idea explicativa del avance histórico, y pese a empezar a ser formulada, –como hemos visto en el discurso de Turgot– no es todavía objeto central de discusión. Algunos autores clave en esta etapa serían Descartes, Fontenelle, Leibniz, Vico, Bossuet, Turgot, los enciclopedistas y Voltaire.
- b) El segundo período comprendería desde la Revolución francesa hasta mediados del siglo XIX.¹² En esta etapa la creencia en el progreso del conocimiento se traslada al ámbito social y moral, abriendo las puertas en sus versiones más extremas a la posibilidad de encontrar unas leyes universales que permitan conducirnos de forma controlada y querida hacia la máxima felicidad y libertad humana. Los pensadores que más hicieron para popularizar esta idea con matices claramente distintos fueron Kant, Hegel o Comte.
- c) El punto de inflexión que marcaría el inicio del tercer período estaría fijado entre la exposición universal de Londres de 1851, paradigma del optimismo reinante respecto a las posibilidades de la ciencia y del progreso humano, y la publicación de «El origen de las especies» de Charles Darwin en 1859, quien certifica la aparición de las leyes del progreso incluso en el origen del hombre. En este momento se destierra toda intervención divina y se relega el hombre a ser una pieza más –ni imagen, ni semejanza de Dios– en un engranaje majestuoso y dominable. A partir de ahí el progreso toma carta universal y se extiende como una ley incuestionable que gobierna la historia y se

¹² Para confirmar la importancia de esta etapa podríamos confrontarlo con Bury (1920, p. 340) o bien con Nisbet (1981, p. 243) quien afirma: «La idea de progreso alcanzó su cénit en el período que va de 1750 a 1900, tanto en la mentalidad popular como en los círculos intelectuales. De ser una de las ideas importantes de la civilización occidental pasó a convertirse en la idea dominante»

encuentra en la base de toda propuesta política, social y moral hasta bien entrado el siglo XX tal y como lo encontramos en Comte, Marx, Spencer y Dilthey.

- d) Postulamos la existencia de un cuarto período caracterizado por la crítica al progreso. Se trata de un clima que se va forjando entre la primera y la segunda guerra mundial, se consolida después de ésta y se prolonga hasta nuestros días.¹³ Esta etapa la expondremos en el siguiente apartado, 1.4, y conformará el periodo de estudio de toda esta tesis.

Cierto es que dentro de cada una de estas etapas en las que la Idea de progreso va haciéndose hegemónica, aparecen también las respectivas réplicas en cada una de sus manifestaciones. Así pues, a un Descartes se opone un Pascal que intuye los peligros de abandonar la providencia como ley moral; en la etapa ilustrada y enciclopédica del progreso se opone un Rousseau –que describe el proceso de civilización no como un progreso sino como un regreso desde un estadio natural de bondad del hombre–; en la etapa posterior a la revolución francesa aparecen pensadores reaccionarios como Chateaubriand o De Maistre que recuperan y realizan una nueva lectura del catolicismo para oponerse a las leyes del progreso. Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta la puntualización que hace Bury (1920, p. 256) que así como las teorías del progreso francesas (Condorcet, Abbé Saint Pierre, Voltaire) tienen un carácter claramente eudemonista: es decir de búsqueda de la felicidad por parte de los hombres; en el caso de la tradición alemana no es así, lo que encontramos en Kant, Fichte, y finalmente Hegel es una justificación del curso de la historia y por tanto del progreso en cuanto a vehículo para la realización de la libertad, llegando al extremo de Hegel donde la realización del espíritu absoluto a través de la historia guiado por la astucia de la razón permite justificar tanta infelicidad humana como haga falta.

Veamos pues a continuación cuáles son las características de esta cuarta etapa anunciada en la que se toma conciencia del progreso como fe o creencia y se empiezan a ver las costuras de la que había sido la idea rectora de la modernidad.

1.4. Desvelar los peligros de la fe en el progreso: ¿inicio del fin de la modernidad?

Si postulamos, como hemos dicho hasta ahora, que el progreso es uno de los pilares centrales en los que se fundamenta la modernidad, cuestionar la idea de progreso es poner en cuestión la propia modernidad. No es circunstancial que los primeros ensayos que buscaron entender

¹³ «Si bien no puede afirmarse que la fe en el progreso haya desaparecido completamente en el siglo XX, es cierto sin embargo que cuando los historiadores fijan definitivamente la identidad de nuestro siglo dirán que una de sus principales características fue el abandono de la confianza en el progreso». (Nisbet, 1981, p. 438)

el papel del progreso en la modernidad aparecieran a la vez. Valdría la pena preguntarnos sobre el porqué de tantas reflexiones publicadas a inicios del siglo XX por parte de autores como Burckhardt, Sorel, Bury, Berdiaev o García Morente, intentando esclarecer orígenes, desarrollo y consecuencias de la idea de progreso. Pues esta idea había estado presente –tal y como estos mismos textos demuestran– durante toda la modernidad, pero ningún autor había visto necesario hasta el momento preguntarse por su sentido, su uso y su razón de ser. Algo hay de primeros síntomas de la crisis de la modernidad cuando se considera importante examinar uno de sus principales cimientos.

Sin embargo, hay que hacer notar que, así como es a partir de esta crítica que podemos empezar a entender el lugar que ocupa el progreso en el pensamiento moderno, ésta no deja de ser minoritaria y el pensamiento mayoritario y extenso es que el progreso guía el devenir de la civilización y lo seguirá haciendo. Tal y como afirma Nisbet (1981, p. 24) las voces críticas son pocas pero son el síntoma del malestar que recorre Occidente. En el apartado anterior hemos propuesto tres períodos para explicar el lugar que ocupa el progreso en la historia de las ideas. Nos atrevemos a aventurar que la cuarta etapa, la etapa de la crítica y revisión de la idea de progreso por la vía de una recuperación del debate sobre la filosofía de la historia se inicia, sobre todo, a partir de dos eventos históricamente relevantes: la Revolución Rusa y la crisis posterior a la Primera Guerra Mundial. La Gran Guerra es para muchos una constatación del fracaso de la idea romántica europea que dialogaba con el proyecto de racionalización del mundo. Bury explicita en su prólogo cómo la idea de llevar a cabo sacrificios útiles para las generaciones futuras estuvo presente durante toda la Gran Guerra (1920, p. 11). El progreso ha estado en la base de la legitimación de millones de muertes y puede y debe empezar a ser cuestionado. También Berdiaev, otro de los primeros críticos con la idea de progreso, quien huyó de su Rusia natal después de la revolución, certifica en 1923 cómo está cambiando el ritmo de la historia sobre todo después de estos dos acontecimientos clave. Desde su punto de vista este nuevo ritmo sólo puede ser calificado de catastrófico (1923, p. 14). Este contexto obliga a la filosofía a plantearse de nuevo y a recuperar debates vinculados a las grandes cuestiones de la filosofía de la historia y a realizar con ella una crítica al progreso.

Incluso en ese momento se empieza a cuestionar que ciertos ejemplos habitualmente usados para justificar el avance de la civilización no sean más que una anécdota o deban ser leídos como circunstanciales y no insertados en un contexto de progresión lineal indefinida. De la siguiente forma lo verbaliza Bury al final de su ensayo:

Podría tomarse un hecho como índice de que la humanidad está avanzando moralmente: La abolición de la esclavitud en América al precio de una guerra larga y sanguinaria. A pesar de ello, unos pocos triunfos de la filantropía no podían salvar la conclusión de que mientras el saber es indefinidamente progresivo, no hay ninguna buena razón para alentar esperanzas seguras de que el hombre es «perfectible» o de que ese puede alcanzar la felicidad universal. (1920, p. 339)

Queda demostrado que el espíritu que se respiraba en los años 20 entre quienes empezaron a preguntarse por la razón de la creencia en el progreso era el de un gran desencanto. Se les apareció como una certeza que el progreso social y moral era una quimera que durante demasiados años había estado asociada de forma irracional al progreso del conocimiento. Si los caminos de ambos progresos alguna vez se habían cruzado había sido fruto de la coincidencia, incluso de la más pura casualidad.

Esta nueva mirada de sospecha sobre el progreso aumenta de forma exponencial después de la experiencia de la Segunda Guerra Mundial sobre todo en autores que ya habían vivido la Gran Guerra como es el caso de Leo Strauss o del propio Karl Löwith, quien fue de las generaciones más jóvenes en participar de ésta. Es necesario encontrar una alternativa a una idea como la del progreso que supone «un problema» y que nos ha llevado a un «abismo» en palabras de Strauss.¹⁴ Vale la pena citar, pese a su extensión, la tesis que esgrime Strauss en la que hace un paralelismo entre la crisis de la civilización occidental y la exaltación de la idea de progreso. Supone un resumen perfecto de cómo la aparición y desarrollo del progreso científico genera una gran confusión al ser transformada en una creencia de progreso social y moral, que se cree infinito y el cual parece que nunca sufrirá ningún tipo de retroceso:

La crisis contemporánea de la civilización occidental puede describirse como idéntica al paroxismo de la crisis de la idea de progreso, en el sentido acabado y enfático del término. Reitero que esa idea consiste en los siguientes elementos: el desarrollo del pensamiento humano en su conjunto es un desarrollo progresivo; la emergencia del pensamiento moderno desde el siglo XVII marca, ciertamente, un progreso sin reservas respecto a todo el pensamiento anterior; se da un paralelismo fundamental y necesario entre el progreso intelectual y el social; no hay límites asignables al progreso intelectual y social; un progreso intelectual y social infinito es realmente posible; y una vez que la humanidad ha alcanzado un cierto estadio de desarrollo, se tiene una base sólida por debajo de la cual el hombre no puede descender. Todos

¹⁴ «El progreso se ha convertido en un problema; podría parecer que el progreso nos haya conducido al borde de un abismo y que resulta necesario, en consecuencia, buscarle alguna alternativa» (Strauss, 1952, p. 149)

estos elementos se han vuelto dudosos, creo, para todos nosotros. (Strauss, 1952, p. 166)

Un documento de relevancia histórica indiscutible al respecto, pues resulta ser un ejemplo patente de que el tema era de primera magnitud en ese momento, son las actas de los encuentros internacionales de Ginebra de 1947, publicados en 1948, bajo el tema *Progrès technique et progrès morale* (Berdiaev et al., 1948). En este congreso participaron filósofos de gran influencia política en Europa como Berdiaev, Mounier o el mismo Eugeni d'Ors. La lectura de las actas hace evidente el clima de pesimismo, decepción y desencanto respecto a la posible relación entre progreso técnico y progreso moral. Solamente uno de los participantes, el biólogo Marcel Prenant, plantea una lectura optimista de las posibilidades que el progreso técnico pueda dar lugar a una sociedad mejor. Una vez se abre el debate una voz anónima pregunta: «¿y las cámaras de gas?» (Berdiaev et al., 1948, p. 237). Y ante esto, quien tenía la palabra en ese momento, M. Hervé, solo es capaz de esgrimir una respuesta, que es la respuesta hegeliana: «¿no ganaron los aliados la guerra?». Es decir, dialécticamente, ¿no eran las cámaras de gas la negatividad necesaria para que una fuerza mayor de bondad se erigiera y se sobrepusiera llegando a una nueva síntesis histórica encarnada en el momento de paz actual? Parece que tan sólo la lectura hegeliana, una lectura que justifica los males del mundo como un momento necesario, como un estadio imprescindible para este crecimiento moral, es la que permite salvar el progreso como propuesta de sentido y de avance moral.

Es en este momento en el que cabe encajar las reflexiones de Löwith sobre el progreso, reflexiones que unen por primera vez el campo de la teología política con la filosofía de la historia y que abren debates en los campos de la secularización, del sentido de la historia y de la antropología filosófica. Esto es lo que veremos en los capítulos 2 y 3, y a partir del 4 en adelante nos dedicaremos a explorar cómo los debates abiertos por Löwith en su crítica al progreso van evolucionando hasta nuestros días. ¿Qué ocurre entonces a partir de la segunda mitad del siglo XX? El debate en torno a la idea de progreso y la filosofía de la historia languidece y desaparece enterrado bajo una etapa que suma desencanto con bienestar económico. El fin de los grandes relatos de la posmodernidad debería convertirse también en el fin del progreso, pero no es exactamente eso lo que ocurre. El progreso continúa funcionando en un segundo plano, como una lógica incuestionable. Sigue marcando nuestra forma de entender el tiempo y la historia.

2. LA TESIS SOBRE EL PROGRESO DE KARL LÖWITH

Una de las voces más citadas y reconocidas por lo que se refiere a la crítica al progreso en el siglo XX es la de Karl Löwith (1897 - 1973). Su tesis esgrimida en *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (1953b) centrará este trabajo. Se trata de un estudio que se encuentra entre la filosofía de la historia y la teología política, y que apareció publicado por primera vez en 1949 en Estados Unidos bajo el significativo título de *Meaning in history*. Esta primera edición será traducida al alemán, corregida y completada en la edición definitiva de 1953. La tesis esgrimida en este libro será ampliada con escritos posteriores publicados entre 1950 y 1970. Escritos centrados en comprender el lugar que la modernidad ha dado a la historia y con voluntad de proponer una nueva relación entre el ser humano, la historia y la naturaleza. La mayoría de estos escritos se encuentran recopilados en castellano en *El hombre en el centro de la historia* (1998). Su tesis crítica con el progreso se amplía con más elementos que ayudan a la concreción y a la profundidad, sobre todo en aquellas cuestiones relativas a la propuesta antropológica que se deriva de la crítica realizada.

En este capítulo presentaremos la figura de Karl Löwith, tanto a nivel biográfico como de itinerario intelectual. Esta panorámica nos permitirá analizar con detalle cuál es su tesis sobre el progreso, centrándonos en las publicaciones realizadas por él en una etapa determinada. Una vez establecida la tesis crítica de Löwith vamos a formular una primera pregunta necesaria: ¿tenía esta tesis precursores o podemos asignarla originalmente a Löwith? Vamos a encontrar en Berdiaev el autor que hace de puente entre la primera crítica al progreso a inicios del siglo XX y la afirmación de este como religión en Löwith. Vamos a terminar el capítulo viendo cuáles son los elementos de controversia que la propuesta löwithiana plantea. Van a ser estos elementos los que abrirán posibilidades de debate, de forma que con ellos construiremos la estructura de investigación de este trabajo. El objetivo será explorar los debates contemporáneos suscitados por su tesis crítica con el progreso.

2.1. Un recorrido vital: sobriedad, sabiduría y exilio

Löwith nace en Múnich en enero de 1897. En 1914, con tan sólo 17 años, se alista como voluntario en la Primera Guerra Mundial, resultando herido y preso en Italia durante un tiempo. Un documento que refleja bien esta etapa vital inicial es un primer texto autobiográfico inédito escrito posteriormente en 1926: *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung* [Fiala. La historia de una tentación].¹⁵ A su regreso a Alemania, en 1917, inicia estudios de

¹⁵ «Löwith cuenta que sus experiencias como prisionero de guerra le convirtieron en un estoico y que le condujeron a tres principios acordes con su naturaleza filosófica: que resulta tan difícil vivir como morir (pues vivió varios intentos fallidos de suicidio por parte de otros prisioneros); que la ligereza con que se vive en el sur

biología y filosofía a la vez, decantándose finalmente por los segundos. Queda muy impresionado en esta etapa inicial por la figura de Max Weber, quien le influirá en su forma lúcida y grave de aproximarse a la ciencia y a los límites de la condición moderna. En un par de años se traslada a Friburgo para seguir los estudios de filosofía bajo la tutela del padre de la fenomenología, Edmund Husserl. Allí conoce a Martin Heidegger, cuando éste todavía no se había doctorado y le sigue cuando marcha a Marburgo en 1924.

Heidegger dirige su tesis de doctorado y habilitación reconociendo en Löwith a su primer discípulo.¹⁶ Éste marca fuertemente a Löwith como filósofo, en una primera etapa con una adscripción y admiración desmedida, fruto de haber encontrado en la propuesta existencialista de Heidegger una vía para abordar la falta de respuestas ante la crisis cultural y de sentido que se vivía en la Europa de entreguerras (Donaggio, 2006, p. 32). La relación excedía el imaginario habitual entre maestro y alumno tanto por su proximidad en edad –se llevaban menos de ocho años de diferencia– como por su evidente complicidad y cercanía afectiva. Su relación de amistad estuvo llena de altibajos como demuestran muchas de sus cartas (Löwith & Heidegger, 2021).¹⁷ Esta relación entre la amistad y la maestría dura casi nueve años. La discrepancia entre discípulo y maestro llega por motivos intelectuales. La lectura de «Ser y tiempo» despierta cierto rechazo en Löwith, para quien la pregunta central de la filosofía no debería versar sobre el *Dasein*, sino sobre lo que es el hombre *originalmente* (carta de 1929 (2021, p. 137)). A esto se suma que el existencialismo se le muestra cada vez más como demasiado solipsista. La relación queda realmente agravada por los acontecimientos del ascenso del nazismo. Löwith vivirá un duro golpe con la adscripción de

(en Italia) le satisfacía; y que el colapso de la existencia burguesa le había liberado para perseguir el ideal de una vida sin presupuestos». (Zazo Jiménez, 2017a, p. 15)

¹⁶ En una carta del 22 de enero de 1921 Heidegger escribía las siguientes palabras a su colega Karl Jaspers: «Ya he rechazado a cuatro estudiantes este semestre. Formalmente tengo junto a mí sólo a uno, al señor Löwith – qué hace y qué llegará a ser, realmente no lo sé» (Donaggio, 2006, p. 34)

¹⁷ Algunas muestras de esta relación sacadas de sus cartas. De la confianza mutua que se tenían en febrero de 1921, Löwith escribe a Heidegger: «Dígame: ¿Cuál fue su impresión de mis reflexiones? [...] ¿Qué piensa en general? ¿Tengo lo que se necesita para ser un filósofo? es decir, ¿en qué clase de filósofo me convierten mis cualidades?» (Löwith & Heidegger, 2021, p. 19). Sus primeras desencuentros y tensiones en esta carta de agosto de 1927 escrita por Löwith: «El hecho de que ya no estemos de acuerdo como antes, cuando deambulábamos por Friburgo, no es algo que deba contarle. [...] Yo, en particular, sé hasta qué punto la llamada responsabilidad en esta relación es «recíproca» y «mutua», en la medida en que es posible hablar de «responsabilidad», y no sólo de destino, de una manera que no sea demasiado patética». (Löwith & Heidegger, 2021, pp. 116–117). O una muestra final de una carta de Heidegger a Löwith de junio de 1933 en la que, además de confirmar que sus trayectorias intelectuales se han separado, le pide que no le dedique su último libro por las consecuencias que eso podría tener: «En realidad, sé bien lo que usted me aprecia, incluso cuando su trabajo va en otras direcciones. [...] Además, con miras a posibles situaciones en las que se me pueda pedir que emita un juicio sobre usted, le sugiero que omita la dedicatoria» (Löwith & Heidegger, 2021, p. 149)

Heidegger al partido nacionalsocialista en 1933. Una separación y un rechazo, que, sin ser beligerante, no vería cierta reconciliación hasta 1969 con motivo del 80 aniversario del maestro. Entre el año 1933 y el 1967 solo se conservan cinco cartas telegráficas entre ambos, con saluciones de pura cortesía.

En 1928 Karl Löwith recibe la habilitación que le permitirá ejercer de profesor en Múnich hasta 1933, fecha en que se verá obligado a huir del país a raíz de su ascendencia judía por las leyes antisemitas promovidas por el régimen nazi. Durante este período como profesor se dedica al estudio de la filosofía del siglo XIX entregado a las lecturas de Nietzsche, Burckhardt, Hegel, Marx y Weber. En 1934 inicia un exilio obligado que le lleva en un primer momento a Italia, de donde deberá huir de nuevo en 1936 para ir a parar a Japón, donde ejercerá de profesor en la Universidad de Sendai hasta 1941. Termina en Estados Unidos donde residirá hasta su vuelta a Alemania en 1952. Este regreso después de dieciocho años de exilio será posible gracias a su amigo y antiguo compañero Hans-Georg Gadamer. Se trata de un curioso y realmente desafortunado recorrido por cada uno de los países que conformarían las potencias del eje de la Segunda Guerra Mundial. Su salida de Japón, por ejemplo, se dio medio año antes del ataque a Pearl Harbor y de la entrada de Japón en la guerra (Löwith, 1986, p. 173).

De la etapa alemana previa al exilio da buena cuenta en su autobiografía «Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio» (Löwith, 1986), documento también conocido como *Harvard Papers*. Fue escrito durante el exilio en Japón, con la intención de que le ayudara a encontrar una plaza en la universidad americana, y presentado en un concurso de relatos escritos por judíos exiliados sobre el ascenso del nazismo. Su propuesta no ganó por ser demasiado poco propagandista (Zazo Jiménez, 2017a, p. 14). Este documento no fue publicado hasta después de su muerte por su mujer en 1986. Resulta ser uno de los mejores testimonios, en clave de recorrido intelectual, de la persecución judía por parte del nacionalsocialismo alemán y una crítica a su fundamentación filosófica, política y cultural. En estas memorias se pueden observar las diferencias entre el propio Löwith y Heidegger, y el ambiente que provocó que figuras reconocidas académicamente y vinculadas afectivamente a la nación alemana como el propio Löwith se sintieran expulsadas y rechazadas sin razón aparente más allá de su ascendencia judía. El mismo Löwith llegaría a afirmar: «Alemania es el enemigo de la humanidad y denigra decididamente todo lo digno que hay en nuestra existencia» (Löwith, 1986, p. 35).

El mismo Löwith, a pesar de su linaje judío, no era religiosamente practicante y se situó intelectual y vitalmente más cerca del protestantismo alemán que de la tradición de

pensamiento judío (Puiggròs Modolell, 2010, p. 16). Era hijo del reputado pintor Wilhelm Löwith, en cuyo setenta aniversario participó el ministro de cultura alemán y en el momento de su muerte, en 1933, un año después, asistieron distinguidos representantes de la cultura y la política debido a su talante patriótico (Ehling, 2017, p. 77). De hecho, el matrimonio con la que sería su compañera de toda la vida, Ada Löwith, se celebró en el seno de la iglesia protestante. Él mismo justifica varias veces en su biografía que incluso en pleno ascenso del nacionalsocialismo, nunca sintió el deseo de reafirmar su raíz judía y recordaba a muchos su conversión al protestantismo (Löwith, 1986, pp. 86–87). Sin embargo, su actitud está marcada por un fuerte escepticismo y tiene una explícita dificultad que le impide conciliar ninguna verdad revelada con el sacrificio intelectual que ésta pide, acercándolo a una posición de diálogo constante y de frontera con el ateísmo (Zazo Jiménez, 2017a, p. 47). Según el propio Zazo (2017a, p. 52), la de Löwith es la búsqueda de un «ateísmo sano», es decir, alejado de toda teología cristiana, denunciando los presupuestos teológicos del pensamiento europeo, pero a la vez profundizando con respeto en sus genuinas aportaciones. En uno de sus libros más conocidos, *De Hegel a Nietzsche* (Löwith, 1939), se dedica a denunciar la utilización que la sociedad burguesa ha hecho del cristianismo, siempre buscando de discernir aquello que ha sido un apéndice posterior de lo que en el cristianismo pueda haber de genuino. Su estancia en Japón es primordial para entender la evolución de su pensamiento. El contacto con la filosofía oriental dejará huella y supondrá un importante contraste con su tesis sobre el cristianismo como columna vertebral de la filosofía de la historia desde una lectura europea.

Löwith enseña en Heidelberg como catedrático desde su regreso en 1952 hasta su jubilación en 1964. Durante estos años son destacables las controversias con Habermas, Blumenberg y de nuevo con Heidegger por razón de la publicación de un nuevo libro de críticas al maestro en 1953: «Heidegger, pensador de un tiempo indigente» (Löwith, 1953a). Documento que recibirá una respuesta airada y muy dura del maestro.¹⁸ Heidegger no toleró que Löwith lo considerara como un sofista y malabarista de las palabras hasta embaucar a sus oyentes, pero sobre todo que lo señalara como pensador religioso aunque postcristiano (Ehling, 2017, p.

¹⁸ «En 1954 [Heidegger] escribió una carta a la maestra Elisabeth Blochmann sobre Löwith: «Löwith es inusualmente culto e igualmente hábil en la selección y uso de citas. No tiene idea de filosofía griega porque carece de herramientas. Tiene cierto talento para la descripción fenomenológica. Dentro de *este* ámbito ha podido realizar tareas legítimas. Pero ha estado viviendo más allá de sus posibilidades durante mucho tiempo. No tiene idea de cómo *pensar*, tal vez lo odie. Nunca he conocido a una persona que estuviera tan exclusivamente motivada por el resentimiento y el 'anti-'. Cuando completó su habilitación en Marburgo, era el marxista más rojo. Se refería a *Ser y tiempo* como de una 'teología disfrazada' [...] Me gustaría guardar silencio sobre las cosas peores que hizo, a pesar de que lo ayudé con mis recomendaciones en Italia y Japón" (Ehling, 2017, p. 80)

81). A su vuelta a Alemania Löwith no tuvo ningún interés en ponerse en contacto con Heidegger como sí hicieron otros discípulos exiliados como Hannah Arendt o Herbert Marcuse, aunque de forma similar a Hans Jonas, y si coincidieron solo fue en eventos públicos en los que se cruzaron. A pesar de todo parece que volvió a despertarse, en la etapa final de su vida y con motivo del ochenta aniversario del maestro, cierta cercanía y proximidad.

Löwith murió en 1973 con 76 años. Llegó a ser nominado dos veces, en 1963 y 1964, al premio Nobel de literatura (Academy, n.d.). La publicación de su autobiografía trece años después de su muerte en 1986 dio nuevos argumentos para la crítica a la adscripción nacionalsocialista de Heidegger. En ella se describe un encuentro con Löwith en un congreso durante su exilio en Roma en el que Heidegger llevaba una cruz gamada en la solapa.¹⁹ Esta significativa anécdota eclipsó el contenido de una biografía realmente brillante y relegó a Löwith a un papel históricamente subalterno a las controversias con su maestro pese a la talla e importancia de su pensamiento.

2.2. Las tres etapas del pensamiento löwithiano

El propio Löwith elaboró una división de su trayectoria intelectual en tres etapas al glosar su recorrido intelectual con motivo de la entrada como miembro de la Academia de las Ciencias de Heidelberg (Löwith, 1986, pp. 169–179). Algunos autores como Zazo (2017a, p. 15) justifican que hay que considerar las tres etapas en el pensamiento de Löwith y no dos como se había establecido canónicamente por la lectura apresurada que hizo Habermas (1963) diez años antes de su muerte, dejando la etapa final de su pensamiento claramente sin explorar. El Löwith que más nos interesa para el trabajo que proponemos de exploración de la crítica realizada en la noción de progreso es el de la segunda etapa, que empezará en el exilio americano. Hagamos un breve recorrido por cada una de ellas.

La primera etapa supone la elaboración de un pensamiento más metafísico interesado por la evolución del idealismo alemán, su crítica y las respuestas al nihilismo europeo de finales del siglo XIX a principios del XX. Tal y como apunta Wolin (2003a, p. 120), la de Löwith es una respuesta a la decadencia y catástrofe espiritual en la que se encuentra Europa. Son centrales en esta etapa su lectura de Nietzsche, que centrará su tesis doctoral, y la maestría de Heidegger, a la que responderá en su tesis de habilitación con una obra clave escrita en 1928: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der etischen*

¹⁹ La afirmación que acompaña esta anécdota por parte de Löwith es rotunda: «El espíritu y la manera de pensar de Heidegger son nacionalsocialistas, y resulta poco adecuado criticar su decisión política aislándola de los principios de su filosofía» (Löwith, 1986, p. 62)

Probleme [El individuo en el papel del prójimo. Una contribución al fundamento antropológico de los problemas éticos]. Se trata de un estudio que, desde las reflexiones fenomenológicas de la intersubjetividad, se pregunta por los límites de la autonomía del hombre en tanto en cuando está pensado como indivisible y separado de los demás. Entre el ser y el ente heideggeriano, entre el sujeto y el objeto, aparece el otro (*Mitmensch*) como una tercera categoría, como sujeto diferenciado pero clave en la formación de la autoconciencia y del concepto de uno mismo. En este trabajo se plantea la importancia de la dimensión intersubjetiva para entender el mundo humano como un mundo compartido y en el cual la relación intersubjetiva juega un papel clave de construcción de este mundo. Tal como afirma Gadamer (1977, p. 274): «Si quisiéramos resumir en una fórmula breve lo que Löwith trataba por entonces de introducir en la polémica filosófica, hablaríamos de una clarificación de lo que el tú en su radical singularidad y aislamiento significa para el ser hombre». Este texto de habilitación supone la primera ruptura con su maestro en tanto en cuanto significa una crítica al proyecto de fundamentación ontológica heideggeriana. En buena medida Löwith, tal y como afirma Donaggio (2006, p. 64), está subordinando la ontología a la antropología. Se inicia en esta etapa el proyecto intelectual propiamente löwithiano, un camino que le llevará a realizar una crítica de la modernidad preocupada por el lugar que ocupa el hombre en el mundo. Un lugar marcado por las tensiones que se generan entre su condición a la vez natural e histórica. Löwith buscará de construir una antropología filosófica propia.

Serán claves en esta primera etapa la publicación de *Max Weber y Karl Marx* (Löwith, 1932b), un análisis de las similitudes entre las antropologías filosóficas propuestas por ambos autores, y sobre todo *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard* (Löwith, 1939). Obra extensa, de las más conocidas y de mayor impacto posterior del autor. Escrita en 1939 en su exilio japonés en Sendai tuvo una edición posterior realizada en Nueva York en 1949. Recoge gran parte del trabajo realizado en su etapa de profesor en Múnich y en sus años en Italia. Está dividida en dos partes. La primera parte es un análisis del pensamiento y espíritu alemán del siglo XIX. En él parte de una descripción del espíritu alemán a principios de siglo, cuyo paradigma son el pensamiento de Hegel y la literatura de Goethe. Continúa con un análisis de la recepción del pensamiento de Hegel hecha por sus discípulos y dividida entre el hegelianismo de derechas y de izquierdas, entrando a analizar también el «neohegelianismo» de principios del siglo XX. El corazón del ensayo está en la descripción de la ruptura que supone con el hegelianismo la propuesta de Marx y Kierkegaard, el primero en base a la crítica a la idea de estado absoluto de Hegel, el segundo a la crítica en el orden de reconciliación entre cristianismo y vida política. Esta ruptura revolucionaria culmina en Nietzsche como paradigma del pensamiento alemán de final de

siglo. La segunda parte del ensayo, titulada «Estudios sobre la historia del mundo cristiano-burgués» es un análisis paralelo al anterior centrado en el estudio, análisis y características del mundo cristiano-burgués. De carácter algo más sociológico, se dedica a abordar cada una de las principales características sociales: el trabajo, la humanidad, la cultura o la cristiandad y exponer que han dicho los pensadores del siglo XIX al respecto. Aparecen algunas de las ideas que ya son centrales en la primera parte, pero esta vez estructuradas de forma diferente y siempre con el correlato de un pensamiento que se inicia con Hegel, que Marx-Kierkegaard deconstruyen y que Nietzsche culmina. Curiosamente aquí el punto de partida no es Hegel, sino Rousseau, y sugiere Löwith como inicio del ensayo la definición rousseauiana del mundo burgués: la burguesía es esa clase social, o ese estado de la cuestión social, que permite la separación entre vida pública y vida privada, que permite la escisión entre el hombre burgués y el ciudadano. La superación de esta escisión se encuentra en dos extremos: en uno el *zoon politikon* aristotélico y la propuesta de la república platónica donde no existe diferencia entre derechos y deberes, entre el hombre privado y el hombre político; y en el otro extremo el estado totalitario, donde estado y sociedad se identifican. Löwith explora cómo puede darse la superación de la sociedad burguesa, temática que le preocupaba por la escisión que la vida burguesa genera en el hombre y que resulta central en su pensamiento. En este ensayo ya se apunta la que será preocupación central en la segunda etapa, la forma en que el pensamiento cristiano ha influenciado el pensamiento moderno y como sus presupuestos forman parte de la manera en que Hegel o Marx entienden la realización histórica.

La segunda etapa de su pensamiento comienza con su llegada a Estados Unidos en 1941 y tiene como momento central la publicación de *Meaning in history* en 1949. Originalmente publicado en inglés, el libro que será traducido, revisado y publicado de nuevo el año 1953 en alemán como *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (Löwith, 1953). En él encontramos elaborada su crítica central a la filosofía de la historia: la afirmación del progreso como secularización de la providencia y la escatología cristiana. Sobre ello profundizaremos en el siguiente apartado 2.3. Esta cuestión la seguirá desarrollando a su regreso a Alemania, momento en el cual, a mitad de los años 50, se abre un debate profundo sobre los orígenes y deudas del pensamiento filosófico occidental con el pensamiento judeocristiano en la que participan el propio Löwith, Jacob Taubes (1947), Carl Schmitt (1951) o Leo Strauss (1952). Al debate se unirán más tarde Blumenberg, Marquard y Koselleck. Tal y como apunta Zazo (2017a, p. 303 y ss.) es importante atender al contexto político y geográfico de este debate. Todos estos pensadores están influenciados por la fuerte presencia protestante en el pensamiento alemán, pero a la vez en un país europeo con una débil relación iglesia-estado, donde todavía pervive con fuerza el catolicismo. En la

Europa de la segunda mitad del siglo XX se dio un proceso muy fuerte de secularización, entendida como el abandono de la práctica religiosa por parte de sus ciudadanos y de la influencia del mundo confesional en la esfera pública. La percepción en Europa es, pues, la de un claro avance en paralelo entre modernidad y secularización. Pero atendiendo a tesis posteriores como las de José Casanova (2012, p. 222), lo propio de la secularización no tiene por qué ser el retroceso de la práctica religiosa, sino que, en contextos diferentes en los que se dan genealogías distintas a la europea occidental, la secularización no ha significado menos sino más práctica religiosa bajo el signo del pluralismo religioso. Sobre este debate profundizaremos en el capítulo 5 de este trabajo.

Es en este contexto de secularización europeo de la segunda mitad del siglo XX que podemos entender contra quien está escribiendo Löwith. Siguiendo a Zazo (2017a, p. 35) podríamos decir que contra el todavía omnipresente cristianismo de su época, ya en una carta a Leo Strauss de 1932 declara querer «mostrar cuán poco se ha consumado la secularización y cuán ambigua es esta relación secularizada del hombre moderno con el mundo» (Donaggio, 2006, p. 102). De modo que se hace evidente cómo desde sus inicios académicos una de las vías más fructíferas de Löwith será la refutación y el debate sobre el lugar exacto que ocupa el pensamiento cristiano en la historia de la filosofía moderna. Esta voluntad de poner el foco en las raíces cristianas del pensamiento occidental para descubrir sus bases cristianas encubiertas culmina esta segunda etapa de Löwith a la que también pertenecen artículos puntuales como *Can there be a Christian Gentleman?* [¿Puede existir un *gentleman* cristiano?] (1948a), *Naturaleza e historia* (1950b), *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus* [La dinámica de la historia y el historicismo] (1952).

La última y tercera etapa de Löwith se inicia a finales de la década de 1950 en la que Löwith terminará de explorar la posible superación de esta deuda moderna con el cristianismo y de un historicismo que ha llevado a consecuencias nihilistas por la vía de recuperar una nueva relación del hombre con el mundo. Marca el inicio de esta etapa la publicación del artículo *Naturaleza y humanidad del ser humano* (1957), al que le siguen *El ser humano y la historia* (1960a) o *Observaciones entre oriente y occidente* (1960c) y que culmina en la publicación *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* [Dios, hombre y mundo. De la metafísica de Descartes a Nietzsche] (1967). El horizonte final es el de superar cierto antropocentrismo de la modernidad, con una mirada puesta en las aportaciones que la tradición griega puede hacer al pensamiento occidental y la búsqueda de una nueva cimentación y mirada hacia la naturaleza humana que permita entender al hombre, a la historia insertados en la naturaleza de un mundo siempre igual (*physis*).

Estoicismo (Habermas), sobriedad (Donaggio), escepticismo (Gadamer), modestia (Bouton), nietzscheanismo sosegado (Zazo), son algunos de los calificativos con los que se ha descrito la actitud y el posicionamiento filosófico de Karl Löwith. Sus finos análisis del pensamiento marxista en su vertiente más antropológica, pero también su capacidad de poner luz a la herencia cristiana presente en la modernidad, han llegado a ser malinterpretados como defensas de parte. Ha sido tildado erróneamente de «el más rojo de los marxistas» por el mismo Heidegger (Donaggio, 2006, p. 75) o confundido con un existencialista cristiano (Donaggio, 2006, p. 183). Nada más lejos de la verdad. Nunca hubo en él ninguna militancia política ni religiosa –como sí fue el caso de muchos de sus compañeros exiliados–, ni adscripción a ningún posicionamiento fuerte o dogmático. Si algo define su posición es un gran escepticismo. Lo que ha dificultado siempre clasificar a Löwith en alguna escuela de pensamiento y lo que ha dado lugar a controversias ha sido el hecho de situarse continuamente en las fronteras, así como un método de trabajo basado en una hermenéutica comparativa en la que busca con perspectiva puntos de encuentro y de desencuentro entre pensamientos a veces antagónicos (Gadamer, 1977).

Si algo podemos afirmar es que estamos ante una especie de maestro de la sospecha del desencantamiento del mundo moderno, un explorador del lugar que ocupa el hombre en esta etapa de cambios convulsos que significa el periodo que va del siglo XIX al XX, y una personalidad filosófica de gran humildad y honestidad intelectual. Aunque no sea un nombre que sobresalga con excesiva fuerza en los compendios sobre la filosofía de siglo XX, supone, sin ningún tipo de duda, una piedra angular para pensar la modernidad, la secularización, la naturaleza humana y sus vicisitudes desde una mirada lúcida y un conocimiento y formación difícilmente igualable, aparte de ser un testimonio histórico de una valía incalculable.

2.3. La crítica al progreso de Karl Löwith

Entre la segunda y la tercera etapa del pensamiento de Karl Löwith vamos a encontrar las bases para fundamentar su crítica al progreso. Se trata de su tesis más conocida presente de forma estructurada en *Historia del mundo y salvación* (Löwith, 1953b). Aunque desde el punto de vista de este trabajo creemos que tiene sentido separarla en dos partes: la primera con un enfoque realizado desde los presupuestos de la filosofía de la historia y la teología política (el enfoque más conocido y trabajado), la segunda desde la antropología filosófica como crítica al progreso en tanto que fatalidad y separación del mundo respecto del mundo humano. A continuación, vamos a abordar la primera parte y dejaremos la segunda, de carácter un poco más novedoso, para el capítulo 3 de este trabajo.

Löwith postula que la creencia en el progreso, es decir, la idea de que la humanidad tiene un sentido de avance y que éste se da a mejor siguiendo un camino que le conducirá a un horizonte de felicidad plena, es una de las piedras angulares del pensamiento moderno. Pero que esta idea no es original de la modernidad, sino que es nada menos que una secularización de la escatología cristiana y su promesa de salvación. Löwith llega a esta conclusión desde el estudio de la genealogía de la filosofía de la historia en la modernidad. En ella encuentra un hilo que va, en solución de continuidad, de la escatología cristiana y su noción de providencia, a la filosofía de la historia moderna y su noción de progreso.

La pregunta por el sentido que pueda tener la historia, y la creencia en el progreso, sólo puede encontrar algún tipo de respuesta si se asume, de antemano, que esta historia forma parte de algún proceso salvífico. Tal afirmación otorga al progreso un carácter de fe religiosa. Tal y como afirma Löwith:

Aunque la conciencia histórica moderna se ha despojado de la fe cristiana en un acontecimiento central de absoluta significación, mantiene firmes sus supuestos y sus consecuencias, en la medida que el pasado sigue valiendo como preparación del futuro y el futuro como consumación, de modo que la historia de la salvación puede ser reducida a la impersonal teleología de una evolución progresiva, en la que cada estadio del presente es el cumplimiento de preparaciones históricas. Transformada en una teoría secular del progreso, el esquema de la historia de la salvación podía aparecer como algo natural y demostrable. (Löwith, 1953b, p. 226).

Cuando el hombre moderno se pregunta por el *para qué* de la historia está asumiendo, probablemente y sin ser consciente de ello, presupuestos que emanan de la antropología judeocristiana. La historia nace en el momento en que el hombre se ve interpelado por el mal y el sufrimiento: «La interpretación de la historia es, en primera y última instancia, un intento de concebir el sentido del obrar y del padecer en la historia» (1953b, p. 16). Lo que se da, según Löwith, es una confusión de términos al igualar en el uso del lenguaje común conceptos como «sentido» (*Sinn*), «fin» (*Zweck*) y «meta» (*Ziel*) (1953b, p. 18). Cuando nos preguntamos por el sentido del devenir en la historia, pues, estamos preguntándonos por su fin, por su *telos*, es decir, por su realización futura. Realización sobre la que nada podemos decir desde una concepción no creyente de la historia. Para hacer efectivo y palpable este sentido anticipamos en el presente esta realización futura y esta anticipación es claramente la definición de la escatología cristiana:

No habría ninguna pregunta por el sentido de la historia si éste ya estuviese manifiesto en los propios acontecimientos históricos [...] La afirmación de que la historia pueda

aparecer desprovista de sentido sólo es válida con respecto a un sentido último. [...] Preguntar seriamente por el último sentido de la historia trasciende toda capacidad de saber, nos corta el aliento y nos acerca a un vacío, que sólo la esperanza y la fe pueden llenar. (1953b, p. 16)

De aquí sale la célebre formulación löwithiana, impropia de una modernidad que rechaza todo contenido de fe pero cree firmemente en el progreso: «La idea moderna de progreso es ambivalente: por su origen es cristiana pero, en su tendencia, es anticristiana» (1953b, p. 83). Para demostrar esto, Löwith en *Historia del mundo y salvación* realiza una deconstrucción genealógica del pensamiento moderno sobre el sentido de la historia. Lo hace empezando por los pensadores del siglo XIX: Proudhon, Marx y Comte. Luego traza un eje que va de Hegel como último filósofo cristiano en proponer una filosofía de la historia, y llega a Voltaire como padre de la primera filosofía de la historia desatada de sus connotaciones explícitamente teológicas. Luego analiza la evolución de la teología de la historia en San Agustín, el milenarista Joaquín de Fiore, hasta llegar a Bossuet como primer cruce con la etapa moderna. Finalmente profundiza en la interpretación bíblica de la historia.

Todo este recorrido le sirve a Löwith para afirmar que se puede establecer un hilo de conexión que recorre de la idea de salvación futura por el progreso, a la idea de salvación en el otro mundo por la providencia, transformándose en su contenido, pero manteniendo la forma de su promesa. El peligro de tal mutación, nos advertirá Löwith, es que la promesa que inicialmente era trascendente y de realización fuera de este mundo –el Reino de Dios–, se inmanentiza y trata de ser realizada en un futuro, a poder ser próximo, y sin tener presente la contingencia humana. Esta creencia en el componente soteriológico de un progreso vacío de contenido deriva en tentaciones historicistas y nihilistas, y tiene consecuencias claramente importantes en el ámbito político y social llegando a legitimar propuestas de corte totalitario. Estas consecuencias son el precio que pagamos por vivir sujetos a nuestra fe en el progreso.

2.3.1. Dos paradigmas contrapuestos: la cruz y el círculo

Para Löwith existen dos etapas históricas claramente diferenciadas y que responden a dos paradigmas sobre cómo se vive la concepción del tiempo. La primera etapa, la antigüedad clásica, entiende el tiempo de forma cíclica. La segunda etapa, instaurada por la tradición judeocristiana, entiende el tiempo de forma lineal. Esta diferenciación es clave y sustancial pues tiene implicaciones importantísimas sobre el sentido que damos a la historia, la posibilidad de pensar el progreso, y el lugar que éste ocupa en cada una de las respectivas cosmovisiones.

¿Qué podía esperar del futuro y de la historia alguien de la antigüedad clásica? Löwith se sumaría a todos aquellos que, como hemos visto en el primer capítulo, consideran que no podían esperar nada. En la antigüedad el tiempo se da como repetición, de forma cíclica y por lo tanto no tiene sentido esperar nada diferente de los tiempos que están por venir. La historia de la cultura, de la política o de los grandes imperios se trata en los clásicos dentro del marco más amplio que es el de la historia natural y ligada siempre a la idea de destino (*fatum*). Tal y como afirma el propio Löwith: «Los historiadores antiguos narran historias (en plural), pero no interpretan una historia universal homogénea» (Löwith, 1966, p. 353).

El propio Aristóteles, que llegó a reflexionar sobre todas las cosas del mundo, no lo hizo sobre la historia, ni proyectó en Alejandro Magno, de quien fue maestro, ningún espíritu histórico ni expectativas de salvación. Tampoco los judíos se preguntaban sobre el sentido de la historia sino sobre la posibilidad de salvación y redención, aunque ya rompían con la cosmología clásica en el momento en que asumían la creación como punto de partida de la historia, y por tanto se proyectaban desde este punto hacia la llegada del posible Mesías.

Para Löwith la antigüedad se caracteriza por no apreciar en el curso de la historia ningún tipo de progreso, tan sólo ciclos de vida y muerte. El cristianismo supone un salto en la conciencia del progreso histórico, pero no porque proponga un progreso social, sino porque se da cuenta del cambio que significa la superioridad de la ley evangélica y su promesa (Löwith, 1953b, p. 98). Aunque el cristianismo, en un primer momento, se afirma ya como estadio final de la historia, se irá secularizando a lo largo de los años llegando a la noción moderna de progreso como veremos a continuación.

La cosmología griega se deduce a partir de la contemplación de lo que nos es dado, todo aquello que vemos con nuestros ojos y podemos contemplar, incluso medir. Mientras que la cosmología judeocristiana mira con los ojos de la fe. La fe revelada siempre estará más allá de lo que podemos decir de Dios (o de los dioses) por inferencia de lo que vemos o experimentamos. Se da pues en el fenómeno de la encarnación, muerte y resurrección cristiana un evento de carácter universal que rompe este ciclo de eterno retorno e inaugura un tiempo nuevo en el que el sentido de la historia tomará una nueva conciencia:

El argumento decisivo en contra del concepto clásico del tiempo es de orden moral: la doctrina pagana es sin esperanza, pues esperanza y fe están, esencialmente, referidas al futuro, y no puede haber un auténtico futuro si los tiempos pasados y futuros son fases de igual valor dentro de un retorno cíclico, sin comienzo ni fin. (Löwith, 1953b, p. 179)

Esta concepción del tiempo tiene diferentes implicaciones cuando se piensan sus consecuencias y derivadas futuras. Pero si en algo pueden llegar a coincidir el pensamiento antiguo y cristiano, según la interpretación de Löwith a partir de su lectura de San Agustín es en la idea del *fatum* pagano. La fatalidad del destino que llega al hombre por una fuerza superior que no controla es de la misma naturaleza que la providencia cristiana (1953b, p. 243). La diferencia entre destino y providencia es que el primero es de carácter impersonal, mientras que la segunda es personal, el Dios cristiano se relaciona de forma directa con el hombre (Löwith, 1953b, p. 83).

Para ejemplificar esta distinción entre cosmovisiones, Löwith analiza la controversia entre Celso, filósofo griego del siglo II, y Orígenes, uno de los padres de la iglesia cristiana (Löwith, 1966, pp. 362–366). Para los antiguos el monoteísmo de los primeros cristianos era de hecho un ateísmo, pues creían en un Dios que ni veían ni se manifestaba claramente en la naturaleza ni en la vida pública. Celso expone que lo divino «es por esencia lo inalterable», lo que para siempre se mantiene incólume: se pregunta, ¿cómo puede ser el hombre la razón última de Dios, cuando lo realmente grandioso del universo es su naturaleza? ¿No son el sol, las estrellas, más dignas de veneración que el hombre? Orígenes hace probablemente una de las primeras racionalizaciones de la fe cristiana cuando argumenta que Cristo rompe el ciclo natural, su eterna repetición, su palabra es la verdad y a partir de ese momento nada vuelve a ser igual. Esta afirmación resulta ridícula para alguien como Celso que no puede entender como algo tan insignificante como la aparición de un hombre en la historia puede tener consecuencias cósmicas (Löwith, 1953b, p. 225). Orígenes también argumenta que la propuesta cristiana es más válida por ser más universal. Lo que no le hace falta hacer a Orígenes es entrar a defender aquellos elementos sobrenaturales propios de la fe cristiana, pues también en la antigüedad se creía en este tipo de hechos y tan sólo era cuestión de adaptarlos, es decir, de helenizar, aquello que las escrituras explican.

La conclusión para Löwith es que el cambio que se da entre el círculo y la cruz, entre la etapa antigua y la cristiana de la historia, tiene un carácter claramente disruptivo. Mucho más que el que se da entre la etapa cristiana y la moderna como veremos en el siguiente apartado. Pues en la modernidad no existe una transformación del paradigma temporal lineal en el que se está viviendo sino solo una forma de entender el tiempo y la historia en solución de continuidad con la etapa cristiana. Que no exista un cambio significativo entre el tiempo cristiano y el tiempo secular implica que siguen abiertas las preguntas sobre el futuro, el sentido, el progreso y el fin de la historia.

2.3.2. Historia y progreso en la etapa cristiana

Para el cristianismo, la historia es el mientras tanto entre dos sucesos, la creación y la redención. El ser humano pasa por el mundo como por un tiempo intermedio entre este pecado original consecuencia de no responder a la voluntad de Dios y la salvación del hombre por parte de Dios (Löwith, 1953b, p. 224). El suceso singular y único que da sentido a la historia, como veíamos en el apartado anterior, es la encarnación, a partir del cual tiene lugar la promesa, y comienza entonces el fin de los tiempos:

Para la fe cristiana, la historia no es una historia del mundo ni de la religión, sino un reino de pecado y de la muerte y por tanto necesitado de redención. Lo que empieza con el primer advenimiento de Jesucristo no es para el creyente una nueva época en la historia de este mundo, sino el principio de un final. (Löwith, 1966, p. 354)

Así pues, en la venida de Jesucristo se ha dado la realización total de la historia, la promesa del Reino de Dios ha tenido lugar: ¿por qué preguntar entonces por el sentido de la historia? Porque después de su muerte este mismo evento que ha tenido lugar «permanece ausente como un *éschatom*» (Löwith, 1953b, p. 228). Ésta es la característica del sentido de la historia en el cristianismo, su carácter escatológico: este *ya*, pero *todavía no*, generando una tensión que se convierte a la vez en presente absoluto –la salvación por la venida de Cristo ya ha tenido lugar– y espera continua –ya que el fin de los tiempos aún no se ha cumplido por completo–.

Vamos a ver cómo evoluciona ese pensamiento escatológico que dio lugar a distintos sentidos de la historia en el cristianismo. Aunque Löwith no recoge en su análisis una diferenciación entre tiempos apocalípticos y tiempos gnósticos, sí se analiza la justificación de la historia realizada tanto por Agustín de Hipona, en el siglo IV, como por Joaquín de Fiore, en el siglo XII, importante representante del pensamiento milenarista. Veamos cómo estos dos pensadores marcan un antes y un después en su lectura del sentido histórico.

Según Agustín, la historia profana, donde todo está siempre en cambio, no tiene significación. Pase lo que pase en el mundo secular no importa nada ante la magnitud del acontecimiento de la venida de Cristo. Lo realmente relevante para Agustín es la aceptación o no de su mensaje (Löwith, 1953b, p. 204). Agustín divide la historia en seis épocas siguiendo el hilo bíblico. La última de ellas es la cristiana y no le da un horizonte temporal, es indeterminada. Lo que Agustín detecta es un devenir que fluye escondido en la historia profana y que sólo es visible a los ojos de la fe. Agustín todavía no realiza ningún tipo de análisis de los acontecimientos del mundo terrenal como sí que lo harán pensadores posteriores: las dos

historias, la de la ciudad de Dios –donde reina el amor a Dios y la gracia– y la de la ciudad terrenal –donde reina el amor a uno mismo y el pecado–, avanzan en paralelo. Sólo la primera es realmente importante, pero Agustín no la asimila a ningún orden terrenal particular, ni a la historia del imperio romano, ni de la Iglesia. Queda claro que, para Agustín, la realización del Reino de Dios no se dará de forma concreta en este mundo, aunque esté ya de algún modo presente en él.

Según Löwith, a diferencia de Agustín, Joaquín de Fiore marca un antes y un después en la concepción cristiana de la historia haciendo cada vez más estrecha la relación entre la esfera sagrada y la profana. Joaquín divide la historia en tres épocas en correlación con las tres personas de la Trinidad: hay un tiempo del Padre, el cual tiene lugar en la antigüedad; un tiempo del hijo, inaugurado en la historia de la venida de Jesús; y uno del Espíritu, que Joaquín sitúa a partir de San Benito, y que se caracteriza por la plena libertad del hombre. Esta expectativa ya no es extramundana, sino que se ubica dentro del mundo. Como apunta Löwith, el milenarismo de Joaquín de Fiore es ambivalente (1953b, p. 187) pues apela a un *éschaton*, el de la época del espíritu, que es previo a la segunda venida de Cristo y que está teniendo lugar ya en este mundo.

Con Joaquín se inaugura una nueva forma de entender la historia en la que historia secular y sagrada dialogan buscando por primera vez un sentido a eventos mundanos. Es lo que Löwith llama «historicismo teológico» (1953b, p. 151). De modo que, si en Agustín la verdad se revela en la historia por una única vez, con un solo hito –la venida de Cristo–, en Joaquín esta verdad responde a una secuencia de órdenes que tiene que ver ya con la historia del mundo. En Joaquín se vislumbra ya un inicio de secularización y valoración positiva de la historia al intentar dar sentido a acontecimientos históricos concretos, aunque todavía desde una lectura teológica.

2.3.3. De la fe cristiana al progreso moderno: progreso contra providencia

En la genealogía que Löwith elabora en *Historia del mundo y salvación*, deja claro que la sobrevaloración de la historia empieza a darse a medida que nos acercamos a la ilustración. Ni en la antigüedad como veíamos en el apartado anterior, ni en la teología cristiana en sus inicios, como hemos visto ahora, la historia tiene una clara importancia. Joaquín de Fiore inaugura un «historicismo teológico» que culmina en Bossuet. La secularización definitiva se da en Voltaire, quien será el padre y principal artífice de la filosofía de la historia.

Bossuet elabora una historia universal con un claro hilo conductor, el de la providencia. A los ojos de Dios todo puede llegar a quedar justificado. Para Bossuet, lo que da razón y

criterio de verdad a la providencia es que las profecías del Antiguo Testamento han sido cumplidas, la historia sirve pues a un fin último que no conocemos porque estamos «demasiado cerca del objeto» (Löwith, 1953b, pp. 170–174). Veremos en el capítulo 4 cómo el historicismo moderno hace exactamente lo mismo al apelar a los logros históricos como justificación de estar en el lado bueno de la historia. También Vico con su «Ciencia nueva» formula una teología de la historia, sin negar la providencia, pero asumiendo de manera novedosa que los medios que ésta utiliza son «naturales e históricos» (1953b, p. 167). Vico, según la lectura de Löwith, propone una tensión dialéctica entre libertades y necesidades humanas que generan una dinámica de ciclos de avance y retroceso –*corsi e ricorsi*– dando lugar a una mezcla de tiempo cíclico que avanza en clave de progreso. Aunque en Vico lo que tendrá un gran impacto será su formulación de la capacidad del hombre de hacer la historia, situando al hombre, cual Dios, en el lugar del *hacedor*. Vico inaugura, en el análisis de las causalidades, la historia como ciencia moderna.

La filosofía de la historia de Voltaire es, según Löwith, la primera propuesta de dar un sentido a la historia plenamente secularizado. En ella el progreso toma el relevo de la providencia y desaparece toda lectura en clave religiosa de la historia: «la creencia en la providencia divina pasa a ser creencia en la capacidad del hombre para prevenir y procurar su propia felicidad en la tierra» (Löwith, 1953b, p. 138). También August Comte, quien a diferencia de Voltaire sí que se declaró cristiano, reprocha a pesar de ello al cristianismo que obstaculice la tendencia al progreso. Para Comte el cristianismo es el estadio último de la historia, sitio que también atribuye a la ciencia moderna como espacio último de llegada del pensamiento por la razón. Y en este sentido aboga por una mejora del catolicismo separando fe, de doctrina y organización social sobre la que descansa (1953b, p. 107).

La filosofía de la historia se ha convertido, según Löwith, en una defensa del progreso contra la providencia divina, pero en su descripción del sentido de la historia y su proyección futura no añade nada nuevo a lo que puede aportar el cristianismo, afirmación que no agrada a los defensores de una ilustración y una modernidad que creen que no debe nada a la etapa cristiana anterior:

La filosofía de la historia de la Ilustración no amplió ni enriqueció, de ninguna manera, el esquema teológico de la explicación histórica, sino que, por el contrario, lo estrechó, lo diluyó, en la medida en que rebajó y secularizó a la providencia divina, que pasó a ser mera predicción humana. (1953b, p. 128)

El progreso moderno mantiene el marco del *significante* cristiano de la providencia, mientras que el *significado* queda vaciado de todo su contenido. Este proceso culminará en la etapa

hegeliana. Para Hegel, último gran filósofo de la historia (Löwith, 1953b, p. 77), el espíritu se realiza a través de la historia y lo hace mediante la astucia de la razón, una nueva secularización de la idea cristiana de providencia. La razón sabe mejor aún que los hombres lo que éstos quieren y necesitan. Como una especie de mano invisible, se sirve de ellos para realizar el espíritu absoluto en la historia (Löwith, 1950a, p. 153)

La propuesta de Hegel no deja de ser una teodicea, una justificación de Dios a través de la historia universal. Con el intento de mantenerse fiel a lo fundamental del cristianismo, lo racionaliza, llegando a entender la misma historia como un juicio de su sentido: la historia del mundo como tribunal del mundo. La muestra del carácter cristiano de este juicio, nos recuerda Löwith, la da el propio Hegel cuando afirma que el objetivo de todo su esfuerzo es la propia realización del Reino de Dios (1950a, p. 152). Contrariamente al pensamiento hegeliano, una de las características del primer cristianismo es que se hace totalmente indiferente a la marcha de la historia, le es igual si hay éxito o fracaso, civilización o barbarie, mientras que Hegel cae en el historicismo. La lectura del cristianismo que realiza Löwith asume que el proceso de salvación no es colectivo –como sí lo es, por ejemplo, en la secularización de la propuesta de salvación encarnada en la lucha de clases marxiana– sino individual, y por lo tanto puede darse un tiempo histórico de auténtica barbarie, pero cristianamente muy fecundo (Löwith, 1966, p. 358). A esto cabe sumar que, desde un punto de vista del primer cristianismo de raíz más apocalíptica, fe cristiana y fe en el mundo son incompatibles.

Löwith destaca también el carácter altamente religioso del discurso de los poshegelianos de izquierdas, entre los que se incluye a Marx. El mismo manifiesto comunista es, en opinión de Löwith, un llamamiento a un tiempo nuevo, a la realización futura de un reino de libertad en la tierra. «El materialismo histórico es una historia de la salvación formulada en el lenguaje de la economía política», afirmará Löwith (1953b, p. 62). El sujeto de salvación es la clase trabajadora, y la dialéctica que se establece en la lucha de clases corresponde a la que se da en el cristianismo entre muerte y resurrección, la superación de la lucha de clases y el futuro reino de libertades es claramente una secularización del Reino de Dios.

De hecho, la crítica que realiza Marx al capitalismo lo es en su carácter ideológico en el momento en que se ha convertido él mismo en una religión. Su formulación del fetichismo de la mercancía no deja de ser la clásica crítica judeocristiana a la idolatría, en este caso no de dioses paganos sino del fruto del mismo trabajo del hombre, una actualización de la parábola del becerro de oro. Marx cree ver cercano el fin de la modernidad y el capitalismo ya que, aunque inicialmente han sido los impulsores de la historia, se han convertido finalmente en

una rémora para el progreso. El progreso también es justificación no cuestionada dentro de la ideología marxiana del sentido de la historia. En su artículo «Marxismo e historia» (1958), Löwith se pregunta qué es lo que hizo que el marxismo tuviese tantas derivadas políticas en el siglo XX y no las tuviese ninguna de las otras propuestas socialistas de finales del siglo XIX que estaban también en el espectro de posibilidades políticas de realización, como fue la propuesta anarquista de Proudhon. Löwith sostiene que nuestra mentalidad historicista cree que esto es así porque en Marx había más verdad histórica, es decir, que sencillamente *tenía que pasar*. Löwith rechaza este tipo de argumentación y considera que, si solo nos fijamos en las condiciones históricas y la rueda de causas y consecuencias, tanto podría haber triunfado una idea como la otra. Lo que Löwith propone es una lectura escatológica, y considera que en Marx está presente con mucha más fuerza que no en Proudhon. Pues el primero propone un avance en forma de promesa sin acabar de concretar su modelo específico, sino ofreciendo la posibilidad de una lectura histórica total y de una determinación del futuro en función de esta lectura, en cambio el segundo no hace exactamente eso, sino que propone un modelo exacto y concreto de organización social y al hacer esto la historia lo acaba superando. A Marx no se lo puede superar sino contextualizar en cada momento histórico, igual que en la propuesta escatológica cristiana, porque lo que Marx ofrece, a ojos de Löwith, es una promesa de salvación. La problemática surge en el hecho de que, cuanto más absoluta y encarnada sea la propuesta de salvación, más se nos puede volver en contra, cuanto más busquemos la realización histórica de la salvación, menos la vamos a encontrar. Esto es debido al carácter contingente, condicionado y volátil de la historia:

El sermón de la montaña es desde luego sumamente humano, pero la expansión del cristianismo por el mundo ha provocado las guerras de religión más cruentas. Cuanto más absoluta es una reivindicación moral, religiosa, social o política, tanto más fácil será que sus efectos sean precisamente los contrarios, dadas las circunstancias extremadamente condicionadas de la historia. (Löwith, 1958, p. 224)

En conclusión, según Löwith podemos encontrar las características de la promesa de salvación cristiana y de la providencia como guía del sentido de la historia en la filosofía de la historia moderna, transformándose en su formulación, pero manteniendo la promesa y la expectativa de salvación. La culminación de este proceso se da en el siglo XIX en las filosofías hegelianas y en su formulación de una dialéctica histórica que se encamina hacia una realización plena dentro de la misma historia.

2.3.4. El progreso como religión secular

Llegados a este punto del recorrido y vistos los principales argumentos esgrimidos por Löwith para justificar la aparición del progreso en la historia, vale la pena mencionar una clarificación pertinente que el propio autor realiza entre el *progreso religioso*, el *progreso de la religión* y la *religión del progreso* (Löwith, 1953b, pp. 139–141). Esta triple distinción permite fijar con claridad la crítica que realiza Löwith al progreso moderno como un modo propio de religión, es decir, como una religión secular.

Por *progreso religioso* se refiere a una especie de proceso hacia la conversión espiritual que conduce a una mayor plenitud religiosa. Podría ser llamado también progreso en la fe. En el caso del cristianismo consiste en una preparación para el juicio final o para el final de los tiempos a través de la consecución de las virtudes cristianas. Se entiende, pues, en contraposición a un progreso secular que tendría relación con la mejora de las condiciones de vida, más felicidad y prosperidad.

Por *progreso de la religión* se refiere a la adaptación de los principios de una confesión a los cambios culturales e históricos del mundo. Sin esta adaptación no es posible la transmisión religiosa a la sociedad, entendiéndose que ésta no desvirtúa su propuesta original por dos razones: siempre se hace con una mirada a sus fundamentos con voluntad de inculturación sin perder su propuesta original, y porque el progreso en la fe nada tiene que ver con el progreso o decadencia general de una religión.

La *religión del progreso* es algo totalmente diferente. Se trata de una irreligión moderna que se adapta a los fines seculares, sean éstos los que sean en función de su contexto temporal o geográfico, y que tienen como único núcleo la creencia –derivada, eso sí, de la fe cristiana– en un fin futuro de perfeccionamiento y mejora del ser humano. A diferencia del *éscathon* cristiano, este fin es intramundano aunque no quede definido ni el *cuándo*, ni el *cómo*. Hemos resumido esta *religión del progreso* en cinco afirmaciones características que conformarían, al entender de este trabajo, la formulación sintetizada de la crítica que Karl Löwith esgrime contra la noción moderna de progreso:

- a) La noción moderna de progreso es una secularización de la esperanza escatológica cristiana. Es cristiana en su intento de dar un sentido futuro a la historia, lo es también

en su noción lineal del tiempo, deja de serlo en el momento en que el contenido de esta salvación futura es indefinido y debe darse dentro mismo de la historia.²⁰

- b) Existe mayor diferencia entre el paradigma antiguo de una historia de avance circular y el judeocristiano de avance lineal que en la ruptura que se da en la forma de entender el tiempo entre la etapa cristiana y la modernidad. Toda teoría moderna del tiempo se debe a una de estas dos o es una mezcla de ambas. La concepción moderna de la historia es deudora de la tradición judeocristiana.²¹
- c) Un recorrido por las reflexiones sobre la historia y su intento de justificación nos permiten llegar a la conclusión de que no podemos dar a la historia un sentido global y último. Así como desde una mirada cristiana la historia puede ser dotada de sentido, la respuesta al sentido de la historia secular no puede ser dada por sí misma. La historia no es autoexplicativa, no puede dar razón de su avance ni retroceso solo observando sus hechos. El progreso es utilizado como justificación última para dotar a la historia de una razón y un fundamento, pero es en sí misma irracional.²²
- d) El acento que la modernidad ha puesto en la dimensión histórica del ser humano y la importancia que tiene el progreso como justificación de los acontecimientos históricos deriva en posiciones filosóficas y políticas de corte historicista y nihilista, vacías de contenido e incapaces de dotarse de un sentido último.²³
- e) Será necesario plantear una propuesta que permita avanzar en este callejón sin salida que es la noción moderna de progreso y que no pase por la vía de un salto de fe, sino por la de recuperar la dimensión natural del hombre y el lugar que éste ocupa en el

²⁰ «La conciencia histórica moderna ha perdido la confianza cristiana en un cumplimiento futuro, pero la perspectiva del futuro sigue siendo la dominante [...] La posibilidad de la historia de la filosofía y su pregunta por el sentido tienen, por tanto, en definitiva, una causa escatológica» (Löwith, 1966, p. 355)

²¹ «Las dos grandes concepciones del tiempo y de la historia, la griega y la cristiana, el movimiento circular y el *éschaton*, agotan las posibilidades fundamentales de interpretación del acontecer y todas las teorías modernas de la historia hacen hincapié o bien en un principio o en el otro o en una mezcla de ambos» (Löwith, 1950a, p. 136)

²² «Los acontecimientos históricos no ofrecen la menor indicación de un sentido global y último. La historia carece absolutamente de resultado último. Jamás ha habido y jamás habrá una solución al problema que ella plantea a partir de ella misma, pues la experiencia humana de la historia es una experiencia hecha de permanentes fracasos». (Löwith, 1953a, p. 233)

²³ «En medio de un progreso impulsado por los adelantos científicos, a los espíritus más avanzados de Europa les asaltó el presentimiento de la falta de sentido de los progresos materiales, pues bien, pronto el progreso pareció conducir a la existencia humana hacia la nada» (Löwith, 1953a, p. 120)

mundo, y por tanto explorando lo que pueden aportar las nociones clásicas del tiempo y de la historia.²⁴

Esta quinta conclusión es la menos concretada en *Historia del mundo y salvación* y pedirá de un desarrollo mayor que será dado en la tercera etapa del pensamiento löwithiano y en la que centraremos el capítulo 3 de este trabajo. Fijémonos pues en que, si tomamos las definiciones de progreso estudiadas en el capítulo 1, hemos visto que el progreso era valorado como un cambio en la dirección de un fin, un creencia o fe cargada de indefinición, y un motivo de justificación de propuestas políticas. Löwith añade a estas características al menos tres elementos nuevos: que el progreso es una secularización de la esperanza escatológica cristiana y por lo tanto está ligada a ella, que el progreso tiene implicaciones sobre nuestra forma de entender la historia como autoexplicativa y que por lo tanto tenemos que plantearnos de nuevo su sentido y razón, y que la salida a la dinámica de progreso nos obliga a profundizar en la dimensión del ser natural del hombre

2.4. Anticipaciones a la crítica löwithiana

Algo que es lícito preguntarnos en este punto es si realmente pertenece a Löwith la teoría que afirma que la fe en el progreso es una secularización de la escatología cristiana o si ésta tiene precursores. Una mirada a referencias clave, como la voz sobre progreso de Reinhart Koselleck (1975b) puede sorprender pues no menciona a Karl Löwith en ningún momento. Y eso que Koselleck se suma claramente a los argumentos löwithianos. En su erudita descripción de la evolución del concepto de progreso a lo largo de la historia afirma claramente que:

Solo con la revolución de las ciencias se configuran, a principios de la Edad Moderna, sectores punteros, cuyos progresos restringen y hacen retroceder el espacio religioso de la experiencia [...] Se puede ver una transposición continuada del progreso religioso a un progreso histórico universal. (Koselleck, 1975b, p. 188)

O en el apartado en que analiza el progreso como categoría de religión sustitutiva en los escritos de Krug y Heine de inicios del siglo XIX donde se afirmaba literalmente que «la nueva religión surgida del saber es la fe en el progreso» o «la fe en ese progreso nos impulsa siempre a un progresar real» (Koselleck, 1975b, p. 243). Es decir, Koselleck se acerca a las tesis de Löwith en su formulación más fuerte, sin hacer mención del autor. No es que

²⁴ «La esperanza secular en un «mundo mejor» mira el futuro impávida, sin temor ni temblor» (Löwith, 1953b, p. 108). «El pensamiento histórico moderno no es ni cristiano ni pagano, sino una mezcla opaca entre creer y ver. Quiere creer en el futuro, pero no puede evitar ver la repetición de lo mismo» (Löwith, 1950a, p. 158)

Koselleck no conociera a Löwith, al contrario, quizás estaba demasiado cerca de él. Koselleck fue discípulo destacado de Löwith como estudiante en Heidelberg tal como explica Oncina Coves (2021, p. 31), participó en la traducción de *Meaning in history* al alemán y prologó la autobiografía de Löwith trece años después de su muerte. Así pues, que Löwith no sea mencionado por Koselleck en ningún momento en un recorrido exhaustivo sobre la evolución de la idea de progreso, obliga a preguntarse si quizás la suya no sea una tesis propia o realmente original y por esa razón no queda recogida, ni incluso en la bibliografía, en un texto como el de Koselleck que recorre la evolución histórica del concepto de progreso hasta mediados del siglo XX.

A pesar de ello, no hay ninguna duda de que la tesis sobre el progreso como secularización ha sido asignada a Karl Löwith y la repercusión del debate con Blumenberg –que estudiaremos a fondo en el capítulo 5 de este trabajo– así lo demuestra.²⁵ Pero a diferencia de Koselleck, Blumenberg cuando quiere criticar la tesis de secularización no hace referencia a ningún otro autor que no sea Löwith. De hecho, ni Sorel, ni Bury, aparecen mencionados por Blumenberg en ningún momento, mientras que Koselleck si los menciona.

La conclusión a la que llegamos es que no hay claridad sobre el origen de la formulación del teorema de secularización, aunque este sea conocido, debatido y asignado históricamente a Karl Löwith. Todo ello me lleva a postular la posibilidad de algún eslabón perdido entre las críticas al progreso como fe en Bury o Sorel y la formulación del progreso como secularización de la escatología cristiana en Löwith. Este eslabón podría encontrarse en la figura del pensador ruso Nikolai Berdiaev.

2.4.1. Burckhardt, Bury y Sorel

Ya hemos visto en el capítulo 1 de este trabajo como Burckhardt (1905), Sorel (1908), Bury (1920) o Berdiaev (1923) son algunos de los iniciadores de la crítica al progreso en el siglo XX. Su planteamiento es el de asimilar el progreso a un tipo de fe. Lo pertinente ahora sería preguntarnos si alguno de ellos ya anticipa la tesis del progreso como secularización o se quedan simplemente en la afirmación del progreso como creencia. Y a la vez de qué forma Löwith conocía o había tratado a estos autores.

Burckhardt fue el primer pensador en el campo de la historia y la filosofía que hace explícito que ya no sirven ni la providencia ni el progreso para entender el sentido de la historia. A

²⁵ Ver nota 86 en el capítulo 5 de este trabajo en el que se mencionan una veintena de artículos académicos que asignan a Löwith la autoría de la tesis de secularización a raíz del debate esgrimido con Blumenberg.

finales del siglo XIX la humanidad empieza a despertar del sueño del progreso. Löwith en su lectura de Burckhardt afirma lo siguiente:

Es evidente para el lector moderno, la concepción teológica de los primeros tiempos es, en una primera instancia, extraña para una generación que acaba de despertar del sueño secular del progreso. La fe en el progreso reemplazó a la fe en la providencia, pero aún no había alcanzado el nivel de rechazo de Burckhardt, que desiste de la providencia y del progreso. (Löwith, 1953b, p. 14)

Burckhardt afirmará en *Reflexiones sobre la historia universal* (1905) que lo característico de la filosofía de la historia es el haber marchado *detrás de* la historia con un espíritu altamente optimista, por lo tanto la suya será una negación del progreso y una afirmación de la necesidad de encontrar la verdad en las constantes históricas. Burckhardt inicia la crítica, se pone de espaldas al progreso, pero no anticipa todavía ninguna tesis vinculada a la secularización.

En *Las ilusiones del progreso* de George Sorel (1908) encontramos una primera anticipación de la tesis löwithiana cuando este realiza una comparación entre el *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet de 1681 quien afirma que «Este largo encadenamiento de causas particulares que hicieron y deshicieron los imperios, depende de las órdenes secretas de la divina Providencia» y la intención de Turgot en 1775 de reescribir a Bossuet reemplazando la providencia por la dinámica del progreso. Sorel realiza una lectura claramente material de estas intenciones explicitando que este cambio de registro corresponde a las intenciones de la burguesía, un tercer estado lejos de la nobleza y del clero, que ya no necesita a la religión para justificar sus intereses. La formulación de Sorel es muy clara en explicitar esta transición, que Löwith adjetivará de movimiento secular de la providencia al progreso, en su análisis de Turgot:

Turgot se proponía, indudablemente, rehacer la obra de Bossuet, reemplazando el dogma teocrático por una teoría del progreso que estuviese en relación con las aspiraciones de la burguesía de su tiempo. (Sorel, 1908, p. 171)

Como vemos este proceso de reemplazo de la providencia por el progreso es detectado por Sorel, pero no explicitado todavía como proceso de secularización o formulado como una filiación o dependencia fuerte. De momento simplemente como una sustitución.

En «La idea del progreso» de John Bury (1920) encontramos también cierta anticipación, aunque todavía no completa, de la tesis de secularización de Löwith. Bury llega a afirmar que mientras los postulados de la providencia religiosa siguen vigentes, los del progreso no

pueden arraigar. Esta idea no la desarrolla más, pero en ella encontramos el germen de la tesis de secularización:

La creencia en la Providencia podría compartirse, como de hecho ocurrió en una edad posterior, con la creencia en el Progreso, dentro de un mismo espíritu, pero los postulados fundamentales de ambas eran incongruentes y la doctrina del Progreso no podía germinar mientras la doctrina de la Providencia se hallase en una supremacía indiscutida. Y la doctrina de la Providencia, tal como fue desarrollada en la Ciudad de Dios de San Agustín, dominó el pensamiento de la Edad Media. (Bury, 1920, p. 33)

Löwith conocía el libro de Bury, pues lo cita al menos tres veces (Löwith, 1953b, p. 81,203,243), seguramente había leído este párrafo que no cita explícitamente, ni tampoco afirma que Bury sea el padre de la afirmación del progreso como fe o creencia, aunque lo podríamos reconocer como tal. A pesar de ello la idea de secularización, de filiación fuerte y de dependencia no están presentes todavía en Bury, igual que no lo estaban en Sorel o en Burckhardt.

2.4.2. Berdiaev, precursor de la idea del progreso como secularización

En *Historia del mundo y salvación*, Löwith cita al menos dos libros de Berdiaev. Uno de ellos, titulado *El sentido de la historia* (Berdiaev, 1923), es referenciado solo empezar las conclusiones: en una traducción americana de 1936 –para su primera versión del libro (Löwith, 1949, p. 217) – y en la edición alemana de 1950 –para su segunda versión (Löwith, 1953b, p. 283)–. Lo primero que llama la atención es la similitud en el título: *El sentido de la historia* (en original ruso: *Смысл учения [Smysl istorii]*, *Smysl* sería traducido exactamente como sentido, significado, razón,...) fue traducido al inglés en la versión que cita Löwith (1949, p. 217) como *The meaning of history* que es casi idéntico al título escogido por Karl Löwith para la primera versión, americana de 1949, de su texto: *Meaning in history*, título que cambiará en su versión posterior alemana de 1953 por *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* [Historia del mundo y salvación].

La lectura de *El sentido de la historia* (Berdiaev, 1923) nos revela un claro precursor de la crítica al progreso como secularización de la idea mesiánica en la tradición judía, y milenarista en la tradición cristiana. Berdiaev expone explícitamente la teoría del progreso en términos de secularización 26 años antes de que lo haga Löwith de la siguiente forma:

Esta idea mesiánica y milenarista [la del desenlace mesiánico de la historia] seculariza y se transforma en la idea de progreso, es decir, pierde su carácter abiertamente

religioso y toma un matiz mundano y, a menudo, antirreligioso. (Berdiaev, 1923, p. 165)

Si comparamos este último texto con la afirmación löwithiana siguiente:

En razón de esta dependencia originaria de la idea de progreso respecto del cristianismo, la idea moderna de progreso es ambivalente: por su origen es cristiana pero, en su tendencia, es anticristiana. (Löwith, 1953b, p. 83)

No podemos más que confirmar las similitudes entre ambos textos, tanto en su tesis como en su formulación.

Aparecen ya en el texto de Berdiaev las cuestiones sobre el reconocimiento del pueblo judío como inaugurador del sentido escatológico de la historia (Berdiaev, 1923, p. 39), el vínculo único entre cristianismo y dinamismo histórico al introducir éste la posibilidad de eventos únicos e irrepetibles –la venida de Cristo– (p. 40-42),²⁶ el carácter irreligioso-mundano del progreso exactamente igual que es abordado por Löwith (p. 165), el progreso imanentista en confrontación con la idea de eternidad como única posible superación de la dimensión temporal (p. 169), la expectativa de construcción de un «paraíso en la tierra» a través del progreso como «deformación y distorsión de la idea religiosa del advenimiento del Reino de Dios» (p. 169), la crítica ético-moral al progreso –cada generación como un medio para la generación posterior, proyectado hasta una posible generación última o final de la historia– (p. 170), el progreso como un sucedáneo religioso incapaz de dar sentido a las contradicciones y vicisitudes de cada vida humana en particular y de la condición del hombre, incapaz por lo tanto de dar sentido «al propio destino mediante sus propias fuerzas» (p. 174), o la imposibilidad de otorgar a la historia un destino interno propio, autoexplicativo (p. 179). Todas estas ideas aparecen en Löwith, y Löwith conocía el texto porque lo cita al menos una vez, lo cual nos permite afirmar que Berdiaev es un claro precursor e inspirador de la tesis löwithiana de la imposibilidad del progreso de dar un sentido último a la historia, de la idea de un progreso que busca llenar el hueco dejado por la escatología cristiana en la búsqueda de un sentido del tiempo intramundano. Cuando Blumenberg se refiere a Schmitt y a Löwith como autores primeros del teorema de secularización en el siglo XX (controversia que

²⁶ «Por esta razón pensamos que la rebelión histórica de los siglos XIX y XX, acompañada de la apostasía y de la pérdida de la fe cristiana, está ligada, no obstante, al cristianismo y ha nacido en terreno cristiano. Este dinamismo del cristianismo, esta libertad que destruye los límites, este principio irracional ligado al contenido de la vida, determinan el proceso de la historia. El dinamismo y la historicidad propios del cristianismo son extraños a cualquier otra conciencia. Sólo el cristianismo admitió que la humanidad posee una meta final, se percató de la unidad de la humanidad y, de esta forma, hizo posible la filosofía de la historia». (Berdiaev, 1923, p. 42)

analizaremos en el capítulo 5) se olvida de Berdiaev, claro precursor e inspirador con textos análogos a los de Löwith.

La diferencia capital entre Berdiaev y Löwith reside en que la enmienda de Berdiaev al progreso se realiza desde una posición creyente.²⁷ Éste se aproxima a la crítica al progreso por una vía místico-existencialista. Se trata de un férreo defensor de la dimensión espiritual del hombre en contraposición a su dimensión histórica. Ve en el progreso y en el espíritu de occidente una fuente de perversión. Afirmará Berdiaev: «La religión del progreso es una religión de la muerte y no de la resurrección y recuperación de todo ser viviente para la vida eterna» (Berdiaev, 1923, p. 167). Para Berdiaev la contradicción fundamental consiste en que el progreso promete reconciliar todas las dimensiones de la realidad inmanente por sí mismas, sin tener que recorrer a una dimensión nueva, la de la vida absoluta, que las trascienda. Para Berdiaev esto es «una contradicción metafísica fundamental que la vuelve inconsistente» (Berdiaev, 1923, p. 170).

La impugnación de Berdiaev es moral, y la realiza como cristiano, claramente convencido de que la religión del progreso es una versión pervertida y tortuosa de la propuesta cristiana, y que hay que volver a tener una mirada escatológica que es la única que puede dar pleno sentido a la dinámica histórica y permite situar correctamente las dimensiones de pasado, presente y futuro en la forma de vivir el sentido del tiempo. Porque para él no hay ni puede haber progreso en el sentido de la felicidad y el espíritu humano:

En la historia tampoco se da una progresión constante de la felicidad humana, sino únicamente una manifestación trágica y progresiva de los principios interiores del ser, de los luminosos y de los oscuros, de los divinos y de los diabólicos, del bien y del mal. (Berdiaev, 1923, p. 170)

Podemos decir que para Berdiaev, en el plano histórico solo puede haber una lucha continua entre el bien y el mal, y que toda posible superación de esta lucha, si se da, lo hará en el plano trascendente. Toda aspiración inmanente es pusilánime ante las posibilidades de realización superior del hombre, que solo se pueden dar en el plano escatológico. Para Berdiaev «el hombre y la humanidad están llamados a una realización superior de sus potencias, que trasciende infinitamente todas las metas a las que el hombre aspira en la vida» (1923, p. 177).

²⁷ «Hay que abandonar las tentativas de dar sentido a la historia permaneciendo en el devenir temporal y salir de los límites de la misma, hacia la metahistoria, introduciendo en el ámbito cerrado de la historia fuerzas transhistóricas, es decir, incorporando al devenir terreno y fenoménico un acontecimiento nouménico y celestial: la segunda venida de Cristo» (Berdiaev, 1923, p. 175)

A diferencia de Berdiaev, Löwith, desde su agnosticismo escéptico, impugna no solo el carácter religioso del progreso sino también la escatología en su conjunto (Löwith, 1950, p. 140 o Löwith, 1961, p. 320). Como sabemos Löwith no propone volver a poner en valor al espíritu y al cristianismo, algo que considera imposible después de Nietzsche. Cuando Löwith da la espalda a la ideología del progreso lo hace reconociendo en ella también una aporía, pero como sabemos mira de nuevo a la tradición clásica, aunque no haya desprecio por la posición cristiana, sino solamente constatación de que, llegada la etapa nihilista, no se puede construir una propuesta religiosa a contrapelo del tiempo inmanentista y materialista del presente.

No nos debe extrañar esta posible influencia de diagnóstico de Berdiaev en Löwith pues parece ser que el pensamiento del autor ruso fue claramente inspirador de algunos de los mejores pensadores occidentales del siglo XX: Hannah Arendt lo conoció en París, Walter Benjamin lo cita en alguna de sus cartas, también lo hace Eric Voegelin, o el mismo Carl Schmitt tiene escritos de respuesta a artículos de Berdiaev (Siljak, 2016, p. 758). De hecho, el mismo Löwith realizó dos reseñas de otro libro de Berdiaev, *Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit* [El destino del hombre en nuestro tiempo], que se pueden encontrar en sus obras completas (Löwith, 1935c). Este otro libro de Berdiaev es una crítica al espíritu del hombre y de las sociedades occidentales después de la Primera Guerra Mundial, una época marcada por autoritarismos y fascismos. Se trata de una reflexión sobre la situación del mundo y ante ella una defensa de una nueva espiritualidad cristiana que pueda hacer frente a un politeísmo de creencias que ha roto, según él, con la unidad universal buscada por el cristianismo. Berdiaev es realmente duro con las élites culturales, y denuncia las consecuencias de sus decisiones para las masas sociales. Tiene incluso palabras para denunciar el odio racial antisemita –por su raíz romántica y sus consecuencias antrícristianas– y Löwith da buena cuenta de ello en su crítica. La propuesta de Berdiaev es la recristianización ante un humanismo que se ha convertido en «no vinculante» para la existencia de las sociedades (Löwith, 1935c, p. 419).²⁸ Löwith resalta la calidad del diagnóstico de Berdiaev, pero no ve de ninguna manera cómo va el cristianismo a ser de nuevo una respuesta válida, un refugio,

²⁸ « *Berdiaev, der die »Agonie der kulturellen Elite« in gewisser Weise bejaht, muß daher versuchen, an ihre Stelle etwas zu setzen, was die »an sich« berechtigten Ansprüche der Masse auf Geist und Kultur wieder verbindet mit der christlichen Religion. Beides zu verbinden ist die Aufgabe der neuen Geistigkeit, und was sie will, ist darum eine neue religiöse Kultur wie im Mittelalter, nachdem die humanistische für das gesamt-nationale Dasein unverbindlich geworden ist.* » [Por ello, Berdiaev, que en cierto modo afirma la "agonía de la élite cultural", debe intentar poner en su lugar algo que vuelva a conectar las reivindicaciones "intrínsecamente" justificadas de las masas al espíritu y la cultura con la religión cristiana. La tarea de la nueva espiritualidad es combinar ambas, y lo que quiere es, por tanto, una nueva cultura religiosa como en la Edad Media, después de que la humanista se haya convertido en no vinculante para toda la existencia nacional]. (Löwith, 1935c, p. 419)

sobre todo en el momento en que Berdiaev afirma que el actual sufrimiento que atañe a la humanidad es un momento necesario, un cierto juicio de la historia, y que el mundo es y será lugar de sufrimiento, algo inconcebible para el hombre moderno. La reseña es corta, y en ningún caso este libro de Berdiaev aborda la cuestión de la vinculación entre fe y progreso. No es el tema del libro. Y aunque Löwith cuente con dos reseñas recogidas de este escrito, no cuenta con ningún otro comentario directo sobre Berdiaev en todas sus obras completas.

Como hemos visto, las similitudes del diagnóstico sobre el progreso de Berdiaev en *El sentido de la historia* con las de Löwith son evidentes y se puede trazar un claro paralelismo comparando el contenido de las dos obras sobre fe y progreso como secularización de ésta. Pero la posible inspiración de Berdiaev en Löwith o el hecho de que Berdiaev haya podido ser el primero en anunciar esta tesis, no se hace explícito en ningún momento del trabajo löwithiano más allá de una cita tangencial con una nota en pie de página sin ningún comentario. Quizás por eso, aunque pueda sorprendernos, no se ha reconocido a Berdiaev en ningún artículo que hayamos podido encontrar como legítimo precursor o al menos como claro inspirador de las tesis löwithianas vinculadas a la secularización y el progreso. La principal y más reconocida biografía intelectual de Karl Löwith, escrita por Enrico Donaggio (2006), no menciona a Berdiaev en ningún momento a pesar de las conexiones resaltadas, tampoco lo hace la tesis doctoral más cercana que conocemos de Eduardo Zazo (2017a). Es evidente que un estudio más exhaustivo sobre las influencias de un libro en el otro sería posible, es más, en la contienda Löwith-Blumenberg podría jugar un papel importante pues es evidente que el giro religioso neocristiano que realiza Berdiaev –a diferencia de Löwith– lo acerca a posicionamientos de corte antimoderno, más cercanos a los de Schmitt, y también al paradigma contra el que Blumenberg parece querer contrarrestar tal como veremos en el capítulo 5 de este trabajo.

Podemos afirmar como primera conclusión singular y original de este trabajo que Berdiaev resulta ser un claro precursor de la tesis löwithiana sobre el progreso, probablemente el eslabón perdido entre Sorel o Bury, ampliamente reconocidos por sus ideas al respecto, y Löwith.

2.5. Elementos de controversia

En este capítulo hemos querido presentar la tesis principal de Karl Löwith: la afirmación del progreso como una secularización de la providencia cristiana, capaz de dotar de un sentido a la historia y de hacer las funciones de promesa escatológica en el pensamiento moderno. Esta tesis, tal como la hemos definido con detalle en el apartado 2.3.4. implica la afirmación del progreso como una religión secular. Su problematización de la cuestión abre, desde

nuestro punto de vista y tal como vamos a mostrar, tres vías de trabajo: la que vincula el progreso con la autoconciencia histórica, la que vincula progreso y genealogías de secularización, y la que vincula el progreso con la posibilidad de la esperanza.

La primera controversia aparece cuando, después de la crítica al progreso, la historia deja de tener orientación y sentido y no sabemos qué hacer con ella. La historia se nos vuelve incierta, opaca, desconcertante. ¿Cómo comprenderla? ¿Cuál es la auténtica naturaleza de la historia? ¿Qué hacer con todas las reflexiones surgidas de la filosofía de la historia? El progreso surge en el momento en que la historia es comprendida como un avance lineal, y necesita de un asidero para poder dotarse de sentido, pero una vez el progreso se muestra como una afirmación religiosa al uso, ¿cómo dotar de nuevo de sentido los eventos históricos? ¿O están condenados a la futilidad? Sin el progreso, ¿seremos capaces de algún tipo de afirmación sobre el futuro o destino de la humanidad? Confrontar progreso e historia significará realizar una definición y acercamiento crítico al historicismo como derivada más patente y exagerada de este explosivo encuentro. Para ello exploraremos el diálogo entre Löwith y Strauss y sus posibles aportaciones. También nos podrá dar alguna luz una comparativa con la posición frente a la historia moderna de Hannah Arendt, con propuestas de salida muy diferenciadas ante las aporías del progreso. Si nos preguntamos por las posibilidades de rescatar al mismo progreso de la crítica recibida, deberemos acudir a la controversia entre Löwith y Habermas. Quien tendrá alguna palabra realmente significativa para volver a pensar la historia ante la negación del progreso será Reinhardt Koselleck. Finalmente será lícito cuestionarse: ¿qué relación se puede establecer entre las tesis sobre el fin de la historia y la negación del sentido histórico y el progreso? ¿Cuáles pueden ser las implicaciones sociales y políticas de ambas lecturas de la historia?

La segunda controversia tiene que ver con la crisis que genera en el conjunto de la propuesta moderna la afirmación del progreso como secularización de una idea cristiana. ¿Si el progreso es simplemente la providencia secularizada, hasta qué punto podemos seguir afirmando el progreso como pilar de la modernidad? ¿De qué forma la modernidad queda afectada en su legitimidad por este hecho? ¿O quizás podríamos concluir que hay otras explicaciones que no necesitan recurrir a la etapa cristiana anterior para comprender el papel del progreso en la etapa moderna? Estas preguntas forman parte del debate más fructífero que generó la tesis löwithiana, el debate con Hans Blumenberg. A este debate añadiremos un tercero en discordia, Odo Marquard, quien nos permitirá realizar un acercamiento más antropológico a la controversia al preguntarnos sobre el papel del progreso como mito y las posibilidades de neutralizar, no solo el progreso, sino toda propuesta escatológica salvando así a la

modernidad de utopismos que la llevan a callejones sin salida. Todo este debate tiene que ver también con el avance o no de la secularización y las diferentes tesis que se han esgrimido al respecto. Por ello nos preguntaremos junto a los postsecularistas si igual que la religión no acaba de desaparecer nunca del todo, ¿veremos algún día el fin del progreso?

La tercera controversia nos aparece en el momento en que no podemos ya aceptar en la modernidad tardía ni providencia ni progreso y por lo tanto no sabemos cómo llenar de sentido el paso del tiempo o cómo responder a las cuestiones últimas. Si desvinculamos progreso y esperanza, ¿podrá ser ofrecida algún tipo de propuesta de redención no religiosa? ¿O solo quedaremos en brazos de la desesperación, el escepticismo o el puro nihilismo? ¿Qué palabra tendremos para las víctimas de la historia? ¿Hay otras críticas al progreso que no impliquen necesariamente la neutralización de toda escatología? ¿Es posible esperar algo, sin progreso ni fe religiosa? Para responder a estas preguntas exploraremos otros autores críticos con el progreso desde tradiciones teológico-políticas diferentes, como son W. Benjamin y J. B. Metz, y veremos de qué forma responden al anhelo de esperanza desde categorías de inspiración religiosa pero secularizables como las de interrupción o rememoración.

Estas tres controversias y sus debates configuran el núcleo de este trabajo. Son los hilos del diálogo contemporáneo que emerge de la tesis crítica con el progreso durante la segunda mitad del siglo XX y parte de lo que llevamos del siglo XXI. Pero antes de entrar a debatirlas debemos hacer frente a una constatación. Todas las propuestas de salida que Löwith da al progreso tienen que ver con un desplazamiento de la preocupación por la historia a una preocupación por la naturaleza del hombre, es decir de un debate enmarcado en el seno de la filosofía de la historia, a uno que pertenece al campo de la antropología filosófica. Por eso será pertinente, antes de tirar del hilo de los debates contemporáneos, hacer una propuesta de sistematización de la antropología filosófica propuesta por Karl Löwith y entender mejor así cuál es su propuesta de salida ante la negación del progreso. De eso tratará el siguiente capítulo.

3. EL PROGRESO EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE KARL LÖWITH

La crítica realizada por Löwith al progreso desde la perspectiva de la filosofía de la historia y la teología política ha sido su pensamiento más estudiado. Pero hace falta complementarla con un estudio de su propuesta antropológica. De hecho, podemos afirmar que Löwith se acerca a la historia para entender al ser humano en cuanto a ser histórico, y que ya desde sus inicios su preocupación no ha sido por la historia, sino por el hombre y su naturaleza (Löwith, 1959).

A continuación nos proponemos formular las características de una posible antropología filosófica en Karl Löwith que nos ayude a entender mejor su crítica a la fe en el progreso y sus posibles vías de salida. Esto nos permitirá tener un enfoque distinto y complementario a la propuesta que Löwith realiza en clave únicamente de crítica historicista. Así como la crítica al progreso desde la filosofía de la historia queda circunscrita a lo dicho en *Historia del mundo y salvación* y se puede completar con algún escrito corto posterior, su antropología no está formulada de forma explícita, sino que debe ser deducida de escritos y artículos inconexos, y debe ser construida a través de sus comentarios en contraposición a otras filosofías antropológicas como son las de Marx, Weber, Nietzsche, Kierkegaard o el mismo Heidegger que Löwith desmenuza de forma metódica.

La de Löwith es una posición antropológica difícilmente clasificable, el mismo Leo Strauss en una misiva a Löwith del año 1932 (Strauss & Löwith, 2012, p. 55) le cuestionaba, por un lado, la posibilidad de construir un humanismo sirviéndose solamente de la tradición antihumanista –de la cual el pensamiento de Nietzsche, objeto de su tesis doctoral, sería un claro exponente– y no recurriendo a los clásicos²⁹ y, por otro lado, la imposibilidad de responderse a la pregunta por la «naturaleza del hombre» estando siempre atravesado por la preocupación por la existencia histórica del hombre.

En el caso de Löwith, su respuesta a la pregunta «¿qué es el hombre?» se da por contraste y confrontación negativa. Como veremos a continuación Löwith rechaza el nihilismo, por ser como punto de llegada un callejón sin salida, aunque sostiene que no tomarlo como punto de partida es hacerse trampas al solitario (Löwith, 1940); rechaza el cristianismo, pues no acepta su salto de fe aunque el modo de existencia cristiano sea para él admirable (Löwith,

²⁹ «No sé si estas observaciones, demasiado provisionales, le resultan comprensibles. Por eso quisiera expresar mi crítica de una manera totalmente general: encuentro en ella todos los elementos de un humanismo, de una filosofía humana del hombre; estos elementos, sin embargo, no se unen porque ella está demasiado orientada hacia el legado de nuestra tradición antihumanista, para no ser más usurera. ¿Será acaso una coincidencia que todo el humanismo se haya entendido como un retorno a los griegos? ¿Y por qué cree que puede escapar de esta necesidad?» (Strauss & Löwith, 2012, p. 55)

1948a);³⁰ rechaza el existencialismo, que ha sido la reacción europea al idealismo y al nihilismo, porque plantea su propuesta solo en los momentos extremos y más críticos del hombre: la muerte, el nacimiento, el dolor, y no en su cotidianidad (Löwith, 1932a); y rechaza el historicismo, por ser fruto de una lectura hegeliana que iguala realidad a racionalidad –todo lo real es racional, todo lo racional es real– y que es capaz de llegar a justificar o dar sentido a las mayores atrocidades de la humanidad en la historia (Löwith, 1939, 1950a, 1960a).³¹ Pero ¿qué es lo que abraza? ¿Cuáles son los elementos que podrían responder a la pregunta fundamental sobre el ser humano para Löwith?

Los escritos de Löwith en los que nos basaremos para construir esta antropología filosófica son aquellos que están a caballo entre la segunda y tercera etapa de su pensamiento, pero también alguno de la primera etapa más formativa. Serán centrales en este capítulo artículos como *Filosofía de la existencia* (1932a), *Max Weber y Karl Marx* (1932b), *Naturaleza e historia* (1950b), *Naturaleza y humanidad del ser humano* (1957), *El ser humano y la historia* (1960a) o *La fatalidad del progreso* (1963). También dispondremos de algunas referencias a su correspondencia con Leo Strauss (Strauss & Löwith, 2012) y de uno de los últimos libros de Karl Löwith, que da cierre a su pensamiento antropológico: *Gott, Mensch und Welt* [Dios, hombre y mundo] (1967). Hará aparición su *Curriculum vitae* (1959), documento en el que Löwith realiza una síntesis personal de su trayectoria intelectual.

3.1. La pérdida de sí mismo del hombre en la modernidad

Las reflexiones más antropológicas de Löwith parten del nihilismo que invade a Europa en el cambio de siglo. Su intención es entender este punto de llegada del pensamiento moderno, del que más adelante buscará encontrar una vía de salida. Considera que un primer nihilismo se da en los sucesores más radicales y críticos de la filosofía hegeliana (Marx, Kierkegaard, Feuerbach o Bauer) quienes convirtieron «la negación en el principio de su pensamiento» (Löwith, 1940, p. 87), pero este primer nihilismo no es nada comparado con la fuerza y el vigor del nihilismo nietzscheano, que llevará el pensamiento de la nada a su último estadio.

³⁰ En un momento de su autobiografía Löwith afirma ante la victoria del nacionalsocialismo en 1933: «Mis colegas jóvenes se encontraban, en mayor o menor medida, desconcertados pues no contaban con nada positivo que ofrecer en su oposición al nacionalsocialismo. Únicamente entre los teólogos protestantes se dio el caso de una resistencia decidida y, al principio, compacta» (Löwith, 1986, p. 95). También, justo antes de su partida de Alemania en 1934, despedido ya de la universidad, Karl Löwith fue invitado por el teólogo protestante Rudolf K. Bultmann junto a sus colegas a su casa: «Un representante del clero protestante fue curiosamente el anfitrión de un judío despedido quien, además, había demostrado en sus clases la ruina del cristianismo a los estudiantes de teología» (Löwith, 1986, p. 105)

³¹ «Éste [Hegel] ve el curso y avance de la historia universal como “un progreso racional en la conciencia de la libertad” que justifica finalmente todos los males de la historia, de ese «matadero» en que se sacrifica la felicidad de los pueblos y de los individuos» (Löwith, 1961, p. 318)

Partiendo de una total falta de sentido de nuestra existencia dará a partir de aquí un vuelco a todos los valores, poniendo en el centro la fuerza y la voluntad de poder como los únicos ejes posibles de futuro para una humanidad que debe superarse a sí misma. De todo ello da buena cuenta Löwith en *De Hegel a Nietzsche* (1939) y en sus análisis nietzscheanos del eterno retorno (1935b).³²

A Löwith le ocurre que no puede dar la espalda al nihilismo, porque le parece el diagnóstico más certero de la condición del hombre en pleno siglo XX, pero no acepta la salida nietzscheana, porqué la superación por la voluntad de poder, el superhombre que está más allá del bien y del mal, no es un hombre *historizado*, es decir, atravesado por la realidad que le ha tocado vivir. Para Löwith el hombre no puede abstraerse del tiempo histórico en el que está inmerso. Si el cristianismo no deja de ser una huida de este mundo hacia la promesa de otro mejor, hay también en el eterno retorno nietzscheano un carácter religioso innegable. Löwith llega a afirmar que Nietzsche es de hecho el fundador de una religión atea (anticristiana) de sustitución (Löwith, 1935b, p. 94).

Dejando aparte los profundos trabajos de Löwith sobre Nietzsche, pero teniéndolos como punto de partida de su diagnóstico del nihilismo europeo, lo que más nos va a interesar para entender esta pérdida de sí del hombre moderno de cara a ver qué papel juega el progreso en él, son las lecturas que realiza Löwith sobre Max Weber en torno a las consecuencias de la racionalización del mundo (Löwith, 1932b). Para Löwith, el modo capitalista de vida, que él equipara al modo de vida burgués, es el síntoma claro de un ser humano que no se conduce a sí mismo.³³ A través del pensamiento de Weber, que Löwith analiza en clave claramente antropológica y no económica ni sociológica,³⁴ podemos ver cuáles son las preocupaciones y diagnósticos que el mismo Löwith subraya y de alguna forma comparte.

³² Estudiaremos con más detalle la cuestión del eterno retorno nietzscheano y su propuesta de mediodía del mundo por sus implicaciones antihistoricistas en el apartado 4.7.

³³ El tema explícito de sus lecturas sobre Max Weber y Karl Marx es el capitalismo, pero el impulso claro de sus estudios es «la pregunta por el destino humano del mundo presente de los hombres, para el cual el capitalismo es la expresión característica de su problemática» (Löwith, 1932b, p. 33)

³⁴ La primera de sus comparativas entre los dos autores, Marx y Weber es de 1932. Se trata de un escrito de Löwith bastante primerizo, escrito en Alemania antes del inicio del período nacionalsocialista, y antes por lo tanto de su primera gran obra *De Hegel a Nietzsche*. Respecto a Karl Marx tiene su interés por ser de los primeros que intenta sistematizar la antropología que se deduce del pensamiento marxiano, incluso antes de la publicación de los Manuscritos de 1844, obra de Marx que se dio a conocer justo ese mismo año 1932 en que Löwith escribía su artículo al respecto. Löwith por lo tanto no conocía el texto y lo que hace es anticipar lo que en este texto se confirma: atreverse a dibujar el pensamiento antropológico marxiano—sobre todo la idea de alienación del hombre en la sociedad capitalista—recogiendo informaciones de *El Capital*, *La ideología Alemana* y otros libros de Marx posteriores a los manuscritos.

Una de las principales tesis del pensamiento weberiano es que la objetividad científica de la modernidad no es tal, sino que está teñida de valores subjetivos que son los que establecen las categorías del análisis científico. Existen pues unos a priori valorativos que normativizan la ciencia, de forma que la ciencia nos dice lo que *puede ser* pero no nos recuerda nunca lo que *quiere ser*. Esta presunta objetividad se funda en un relativismo de valores que no deja de ser teórico en una época cultural en que el sentido de nuestras acciones no nos viene dado y se espera que seamos nosotros los que debemos *crear destino*. Ante esta situación de intento de objetivación y racionalización del mundo, se supone que ya no hay lugar para prejuicios o ideas trascendentales. Pero no deja de ser una contradicción que uno de estos trascendentes o a priori vacíos de valores, sea el mismo progreso:

A esos prejuicios, “trascendentes” en un sentido amplio, que cruzan el sobrio día a día de un mundo desencantado, pertenece también la creencia –compartida por el marxismo– en el “desarrollo” y el “progreso” objetivos. Ésta se postula como necesaria “cuando surge la necesidad” de otorgar “al acontecer del destino de la humanidad, religiosamente vaciado, un “sentido” terrenal y no obstante objetivo. (Löwith, 1932b, p. 53)

Aquí pues Löwith anticipa con Weber la tesis del vaciamiento de sentido del destino de la humanidad, llenado con un sentido terrenal como es el del progreso.

El origen de este problema de intento de objetivación se origina en el proceso de la racionalización del mundo. Löwith coincide con Weber en que el fenómeno de racionalización es el «carácter fundamental del modo de conducir la vida occidental en general y nuestro “destino”» (Löwith, 1932b, p. 55).³⁵ El problema del excesivo racionalismo es que ordena medios, pero no nos dice nada de los fines. La libertad de actuar por lo tanto se circunscribe a la elección de medios y olvida qué fin último persigue. De esta forma la persona se va impregnando de unos valores últimos. La ciencia racional provee del conocimiento de los medios, pero solo de estos, y entonces ocurre que, a diferencia de la «ética de la convicción» que sí ha escogido unos fines últimos, pero no ha evaluado o es indiferente a las consecuencias de sus actos, la «ética de la responsabilidad» que sí tiene en cuenta sus consecuencias, aunque nos parece más racional, en verdad es una ética «relativa»

³⁵ Añade que «el capitalismo pudo volverse, para Weber, un poder pleno de destino de la vida humana sólo porque él, por su parte, se desarrolló ya en los caminos de un «modo racional de conducir la vida» (Löwith, 1932b, p. 55). Así pues, no es que el capitalismo como tal esté al inicio de este modo de racionalización, sino que es el ethos occidental de racionalización el que ha dejado que el capitalismo se erija «en un poder dominante de la vida». Löwith no interpreta que Weber vea causalidades (ética protestante - capitalismo) sino *afinidades electivas*.

y no «absoluta».³⁶ Nos podemos preguntar entonces, ¿relativa a qué? ¿A qué absoluto apela? Aquí Löwith, de nuevo, vincula esta reflexión con el papel que juega el progreso en la modernidad. Racionalizando el mundo nos proveemos de medios para fines que no sabemos, pero seguimos especializándonos y profundizando más en los medios, convirtiéndolos en fines en sí mismos, y alejándonos de todo fin último. En el proceso de racionalización se acaba produciendo una inversión de medios y fines que convierte, de hecho, nuestras orientaciones vitales en algo totalmente irracional. Y el progreso es la conversión de un medio, el desarrollo de fuerzas productivas y el conocimiento científico, en un fin en sí mismo. El progreso se ha convertido en un fin último cuando inicialmente era tan solo un medio. El lugar central que ocupa el progreso en la modernidad como fin último para el hombre es pues una consecuencia directa del proceso de racionalización del mundo, pero es, en sí mismo, una irracionalidad. Tal como afirma Löwith: «esta inversión caracteriza a la completa cultura moderna» (Löwith, 1932b, p. 62).

En esta racionalización del mundo se encuentra el germen de la pérdida del sí mismo del hombre moderno, entendida como la incapacidad de dar un sentido propio a su quehacer en el mundo.³⁷ Este desencantamiento significa principalmente una pérdida de la relación *de sentido* que el hombre puede establecer con el mundo generando finalmente una gran desilusión. Como veremos más adelante, la experiencia de Löwith en Japón antes de la II Guerra Mundial le permitió encontrarse con una sociedad con costumbres que confieren a las cosas cotidianas, del día a día, la más alta dignidad de lo sagrado, algo que en occidente se ha perdido totalmente (Löwith, 1960c, p. 272).

El pensamiento weberiano lo retomará Löwith más tarde, sobre 1964, en su etapa de corte más antropológico, para ahondar todavía más en las contradicciones del proceso de racionalización del mundo y entender mejor dónde nos ha llevado ese camino. Vale la pena retomar una imagen que Löwith propone sobre las contradicciones que se dan entre el saber especializado de la etapa moderna, y el conocimiento del mundo humano:

¿Sabemos de las condiciones bajo las cuales hoy existimos más que, por ejemplo, un bosquimano de África? De ningún modo. El primero conoce sus instrumentos y su medio ambiente incomparablemente más que nosotros que en general no tenemos

³⁶ «A diferencia de la “ética de la convicción” a la que Weber caracteriza como una ética de la conducta “irracional” por su indiferencia respecto a las “consecuencias”, la ética de la responsabilidad “cuenta”, en cada caso, con las oportunidades y consecuencias del actuar, según los medios dados. Ésta es una ética “relativa”, pero no “absoluta”» (Löwith, 1932b, p. 62)

³⁷ «El éxito más universal e influyente de la racionalización es el que Weber demostró, en especial, de la mano de la “ciencia”: un fundamental desencantamiento del mundo» (Löwith, 1932b, p. 71)

ni idea de cómo se construye un avión y se pone en movimiento, cómo hacer una llamada telefónica a Nueva York y poder escuchar un concierto de Londres. La racionalización no significa entonces un creciente conocimiento general de las condiciones de vida, sino el saber o la creencia de que si sólo *se quisiera se podría* saber en cualquier momento; porque en principio no hay poderes secretos e incalculables que pudieran entrometerse. (Löwith, 1964, p. 158)

Vemos que el conocimiento especializado, propio del proceso de racionalización del mundo, genera en verdad un no-saber. Pero un no-saber crédulo que confía en que, *si quiere*, podrá llegar a saber. Queda en la voluntad el objeto central donador de sentido. Crece así la sensación de control y de omnipotencia, pero decrece la omnicomprensión y el saber general. El proceso de racionalización del mundo consecuencia directa del progreso científico empuja al hombre a un desconocimiento cada vez mayor de hacia dónde le llevan sus medios y de qué hacer con ellos. «¿Tiene ese proceso de racionalización creciente algún sentido que trascienda al técnico-práctico?», se pregunta Löwith junto a Weber.

Ante esta desilusión propia del mundo moderno Löwith no propone ningún *reencantamiento* ni una posible vuelta atrás, sino que ve en ello una oportunidad para aceptar y convertir, ahora sí, definitivamente, esta desilusión en sobriedad y exigencia con el día a día resituando los trascendentes en su justo lugar:

La pregunta por el sentido motivada por el desencantamiento del mundo, significa para la relación del *hombre* mismo con el mundo una amplia *desilusión* [...]. La oportunidad *positiva* de esa desilusión del hombre y aquel desencantamiento del mundo a través de la racionalización es la afirmación «sobria» de lo *cotidiano* y de su «exigencia». La afirmación de ese día a día es, a la vez, la negación de cada trascendencia, también de la del «progreso» [...] Lo positivo de esa falta de creencia en algo que vaya más allá del destino del tiempo y de la exigencia del día es la subjetividad de la responsabilidad racional, como una pura responsabilidad propia del individuo frente a sí mismo. (Löwith, 1932b, p. 72)

Löwith relaciona aquí lo que es uno de los vectores claros del avance de la modernidad: el proceso de racionalización del mundo y su consecutivo desencantamiento, con la caída de toda trascendencia, incluso la de la idea de progreso entendida como idea trascendental y regulativa del quehacer humano. ¿Qué queda cuando el progreso cae? «La afirmación sobria de lo cotidiano y de su exigencia». Esta es, según Löwith, la única «afirmación» posible ante la caída de los dioses, ante el gran desencantamiento moderno. Pero no es la nada, sino lo cotidiano y su exigencia. He aquí un humanismo de la sobriedad, lúcido con la situación del

hombre en el mundo moderno que no pide reencantar nada ni ningún salto de fe y que veremos en los apartados finales de este capítulo de qué forma Löwith lo concreta y amplía.

3.2. Del nihilismo al rechazo del existencialismo

En pleno contexto nihilista y ante tal desencantamiento del mundo, el existencialismo aparece en el tránsito del siglo XIX al XX como respuesta a esta disolución del mundo de la época moderna, ¿qué se disuelve en este proceso de desencantamiento? «Todo cuanto ya sólo existía por su validez humana» (Löwith, 1932a, p. 15). El proceso de desacralización del mundo ha dejado a lo humano completamente desnudo, incapaz de sostenerse por sí mismo: nada realmente humano parece tener ya valor *por sí mismo* en la etapa final de la modernidad. En su lectura de la quiebra filosófica que se produce en el siglo XIX el mismo Löwith afirmará que esto ha sido así, o bien porque la *historia* se ha impuesto sobre el hombre (Hegel), o porque el *capital* lo ha hecho sobre el mismo (Marx) (Löwith, 1939). El existencialismo aparece como un modo de dar respuesta a esta desnudez de lo humano, pero Löwith reaccionará a este existencialismo por su carácter eminentemente solipsista y, principalmente, por su falta de reconocimiento del mundo en el que tal existencia tiene lugar. Como veremos, según Löwith la *existencia* por sí misma no es nada, o al menos, no difiere mucho en cuanto a su planteamiento de la propuesta nihilista.

La respuesta existencial se caracteriza según Löwith (1932a, pp. 13–15) por tres rasgos: primero equipara toda la esencia del ser a su existencia; segundo solo se refiere a la existencia *interior* del individuo olvidando sus condiciones de vida materiales o sociales; y tercero, ante tal singularidad radical, existir queda reducido y no significa nada más que «encontrarse uno mismo ante la nada». En este solipsismo descontextualizado e inmaterial, existencialismo y nihilismo devienen dos caras de la misma moneda. Según Löwith tanto Heidegger como Jaspers, exponentes principales de la filosofía existencial de los años 20, beben de este existencialismo de raíz kierkegaardiana en el cual la existencia solo se refiere, continuamente, a una existencia singularizada, interior y centrada en lo excepcional de la vida humana dando la espalda a aquello «general» del mundo como mundo humano: «La filosofía existencial moderna no es en principio otra cosa que la expresión positiva de una falta de generalidad de la vida humana, de una carencia fáctica de mundo». (1932a, p. 17)

Aquí Löwith apunta ya algo que va a devenir el centro de su reflexión: la existencia humana como algo más mundano y general de lo que el pathos nihilista y existencial han querido revelar. Esta exposición crítica que Löwith realiza va a encontrar su camino de respuesta, en un primer momento en su tesis de habilitación donde sitúa el rol del otro que no es uno mismo en la configuración del propio individuo (el hombre como co-hombre –*Minsmeschten*–

), y más adelante ya a partir de los años cincuenta, en una antropología que entiende al hombre no situado solo ante la nada, sino insertado en un mundo natural que le da la existencia y en el que se desarrolla.

Otro de los elementos críticos que Löwith esgrime en debate con el existencialismo tiene que ver con su relación con la trascendencia. Porque para Löwith toda salida del nihilismo solo es posible desde una salida de sí mismo, y esta pasa muy a menudo por el reconocimiento de un trascendente. La de Löwith es, en cierta forma, la búsqueda de un trascendente no religioso. El solipsismo presente en todo existencialismo no creyente parece negar de nuevo cualquier posibilidad de trascendencia, o si la hay, esta vuelve de nuevo sobre sí misma como última instancia y fuente de sentido:

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 revelar, en el ser, el abismo de la nada y hacer posible así el problema del «ser» como tal. (Löwith, 1932a, p. 18).

Löwith desea romper con ese solipsismo, ese girar siempre en torno a sí mismo que deviene en un antropocentrismo nihilista. Pero no puede hacerlo con una trascendencia religiosa o creyente, eso ya no es posible para él, sería una suerte de vuelta atrás y autoengaño. ¿Existe entonces algo que tenga carácter de trascendencia para el hombre y que le permita salir de tal solipsismo existencial? Para Löwith sí, el mundo natural que le da cobijo, como veremos en breve. Así pues, el mundo, como mundo natural, ahora desencantado pero que sigue siendo condición de posibilidad de la vida del hombre, y no solo de la vida sino también de la historia, es decir, el mundo como *necesario*, se convierte en la trascendencia que el hombre necesita para superar su solipsismo existencial:

El ser-sí-mismo con carácter de propio sigue careciendo, en consecuencia, de mundo, en contraposición al mundo de nuestra vida moderna y a su frío “aparato”, cuyo fenómeno más conocido es el trabajo profesional [...] Este ser-sí-mismo carente de mundo a lo sumo puede transfigurar su mundo y crear mundos singulares dentro de una “comunicación de la soledad” desde una existencia aislada a otra. (Löwith, 1932a, p. 23).

Así pues, el problema para Löwith de la mirada a la condición humana en clave existencial es que busca la problematicidad del hombre en su relación con el mundo solamente como transparencia del ser. En clave heideggeriana esto significa que toda existencia que no transparente al ser se convierte en «verdadera banalidad». Pero Löwith se pregunta, y creo

que aquí puede residir una clave importante de su construcción antropológica y de su apuesta por la mundanidad, si no habremos errado el foco y justamente aquello que es banal es una existencia centrada en los momentos extremos:

No obstante, la banalidad podría radicar precisamente en ese carácter existencial problemático cuyo término medio es el malestar y cuyo extremo es el nihilismo, mientras que lo extraordinario consistiría en que el ser humano fuera humano por realizar lo general en su normalidad. (1932a, p. 17).

Este es pues un párrafo clave en su comentario al existencialismo. En él se desvela la necesidad del hombre de huir de los momentos últimos como configuradores de la esencia de la condición humana para darse cuenta de que aquello extraordinario se da en lo ordinario de lo humano. Perseverar en la búsqueda de aquello que nos hace humanos dentro de nuestra normalidad para ahondar en ello podría convertirse en una fuente de sentido sin tener que apelar a ningún pathos existencial ni tampoco a ninguna trascendencia religiosa. Este será el hilo que permitirá trazar una antropología filosófica löwithiana, como respuesta al desencantamiento del mundo y a la derivada existencialista en busca de algún tipo de respuesta.

3.3. La historia, ¿fuente de verdad? Una crítica antropológica de la existencia histórica

La siguiente etapa para la construcción de una antropología filosófica en Löwith pasa por la crítica en la forma como se ha entendido la existencia histórica. Si Löwith decide abandonar en parte su construcción de una antropología filosófica para ponerse a estudiar y entender la historia, el progreso y los efectos que estos tiene sobre el pensar filosófico a partir de los años 40 es porque ha vivido en carne propia las consecuencias de un pensar filosófico que, al creer que la historia era fuente última de verdad –en el sentido historicista del término–,³⁸ la filosofía se ha transformado en una instancia de acción e intervención en el mundo. El decisionismo de Schmitt o el existencialismo Heideggeriano son ejemplos en los que el sujeto se hace historia mediante la decisión o la acción en el mundo. El carácter formal de tal decisión o acción, se convierten en más importantes que su mismo contenido. Y esto deriva claramente en opciones de corte nihilista capaces de justificar cualquier opción política incluso, o con más razón, los totalitarismos y la falta de libertades.

³⁸ En el capítulo 4 profundizaremos en la crítica al historicismo de Löwith y en las implicaciones que tiene la crítica al progreso de cara a pensar de nuevo la reflexión histórica.

Para Löwith, el pensar filosófico no puede ser rehén de la acción histórica porque ya hemos experimentado en carne propia cuáles son las consecuencias de tales opciones. El pensar filosófico debe ocuparse de la contemplación de aquello duradero en las cosas y no dejarse atrapar por la verdad que pueda asomar o no en el espíritu de la época (*Zeitgeist*). Esta posición se refleja claramente en una carta a Gadamer del 9 de setiembre de 1933 citada por Donaggio:

Hegel fue el último “pensador existencial”; todos los otros, hasta Heidegger, ya no creen en el pensamiento, sino solo en elementos de la existencia que, en último término, no son filosóficos porque no tienen en cuenta la diferencia entre pensar y actuar. De ello deriva su ambiguo y primitivo zambullirse en los eventos históricos, en las pasiones y en la política. (Donaggio, 2006, p. 131)

Así pues, Löwith ve solamente ambigüedad allí donde otros abrazan *la verdad histórica de su tiempo*. Y de hecho este es uno de los argumentos que Löwith esgrime para justificar la adscripción de Heidegger al movimiento nacionalsocialista cuando afirma que es desde esta perspectiva de una «reducción existencial a la propia facticidad histórica» como puede anticiparse la toma de partido del que fue su maestro por el movimiento hitleriano (Löwith, 1986, p. 51).

Separar pensamiento y acción implica tomar una distancia respecto a los hechos históricos, al menos para que cuando intentemos acercarnos a la naturaleza o esencia del hombre, esta no tenga variabilidad histórica. ¿Qué papel juega pues la historia aquí y por qué se ha vuelto tan relevante? Porque lo que cambia a lo largo de la historia no es la naturaleza del hombre sino la interpretación que el hombre hace de su naturaleza. Y se nos aparece con claridad el hecho de que uno de los rasgos más característicos de la modernidad es su interpretación de la naturaleza del hombre como una naturaleza esencialmente histórica:

La clarividencia moderna en lo que respecta a la variedad de formas históricas de existencia y pensamiento tiene también su otra cara: la ceguera en cuanto a los rasgos básicos invariables de aquello que es comúnmente y eternamente humano. Sin embargo, la pregunta sobre qué autointerpretación humana es la verdadera y correcta no puede responderse mediante la reflexión histórica. La conciencia histórica no puede tomar a partir de sí misma una decisión objetiva a este respecto, por cuanto la historia nunca puede enseñarnos qué es verdadero y qué es falso. (Löwith, 1957, p. 186).

Ciertamente, antes de Hegel, no se concebía al ser humano como un ser histórico ni se daba la relevancia al *espíritu absoluto* que se manifiesta en la historia como criterio último de verdad.

Esta forma de pensar surgió de forma totalmente nueva hace doscientos años y tal como surgió, afirma Löwith, podría desaparecer (Löwith, 1960a, p. 232). Así pues, la afirmación de que el ser humano es un ser histórico en la modernidad debe ser contrastada, y una forma de hacerlo es entrando en el sentido que se tiene de la temporalidad. Löwith realiza este contraste en su descubrimiento de Rovensweig y su obra *La estrella de la redención*, que le revela una nueva forma de abordar la cuestión del tiempo propia de la tradición judía. Löwith considera que el problema del hombre moderno no es tanto en su relación con el tiempo, sino con la eternidad. De aquí surgirán una serie de categorías explicativas como son las de interrupción, mesianismo o revelación. Categorías que permiten dar un criterio de verdad vinculada a la trascendencia de la eternidad y, por lo tanto, desvinculado de la arbitrariedad de los acontecimientos. Löwith traza un paralelismo entre el binomio eternidad-temporalidad y el binomio universo-existencia. De forma que no podemos hablar de temporalidad sin hacer referencia a la eternidad, igual que no podemos hablar de existencia humana sin hacer referencia al universo.³⁹ A esta crítica a la noción de temporalidad y su relación con la historia se refiere Löwith en 1959 en su *Curriculum Vitae*. Para Löwith, el existencialismo heideggeriano que ha pretendido el desmantelamiento de la metafísica tradicional y que tanto ha influido en el pensar del siglo XX, se puede resumir como un cuestionamiento a la mayor del sentido temporal de la existencia tal como la entendían los griegos: la condición de que sólo es auténtico lo que permanece constante. Y según Löwith, «sólo podía ponerse en duda este modo tradicional de entender la existencia si, como hizo el propio Heidegger, el horizonte temporal decisivo para entender la existencia se ponía en lo venidero y en el futuro» (Löwith, 1959, p. 170). Es decir, o bien lo propio de la existencia, lo que les es más auténtico es aquello que es siempre igual, o bien entonces si es variable, lo nuevo, lo auténtico, está todavía por venir.

De nuevo nos aparece el Löwith necesitado de un punto de fuga que sirva de contraste a nuestra existencia para resituarla y enmarcarla en un todo autoconsistente. Para Löwith aquello realmente determinante en la existencia humana no es el tiempo, al que tanta importancia concede su maestro Heidegger, sino la eternidad; esta diferencia es la que habría permitido a Heidegger sustraerse del contexto histórico propio.⁴⁰ Pero Löwith sigue

³⁹ «Sin un horizonte de eternidad hay tan pocos motivos para hablar de temporalidad como poco sentido tendría hablar de la propia existencia sin que se hiciera referencia al Universo» (Löwith, 1959, p. 170).

⁴⁰ «Un mes después de que Heidegger pronunciara su discurso, K. Barth escribió su manifiesto teológico, en el que abogaba contra la asimilación al poder del momento. Este escrito fue la única manifestación seria de una oposición intelectual a aquella época desgarradora y aún permanece como tal. Para que la filosofía pudiera expresarse de esa manera, no hubiera debido centrarse en el ser y el tiempo, sino sobre el ser de la Eternidad. Sin embargo, el punto que resalta de la filosofía de Heidegger es el de su decidida concepción de “la resolución

buscando un tipo de existencia no atada a la historia que a la vez esté desligada también de hipotecas religiosas. El teólogo es capaz de separarse del acontecimiento mundano para leerlo a la luz de una verdad revelada, ¿no debería ser posible lo mismo para el filósofo que demasiado a menudo ve en cada acontecimiento histórico que vive y por lo tanto en la dinámica de progreso, la fuente e interpretación última de la verdad? Es interesante en este sentido la lectura que Donaggio (2006, p. 162) realiza de aquello que Löwith admira de la mirada creyente: la capacidad de abstraerse y hacerse indiferente al ser histórico y por lo tanto la capacidad de no dejarse «trastornar por la historia». A raíz de eso se pregunta: ¿es que es imposible para un ateo no caer en las garras del historicismo? ¿O será posible pensar de alguna forma la eternidad y desde allí nutrir cierta indiferencia con el acontecer histórico sin tener que realizar ningún sacrificio del intelecto, es decir sin tener que comulgar con ninguna afirmación de fe trascendente?⁴¹ La búsqueda de este invariante, de esta eternidad, significará uno de los principales objetivos filosóficos de Löwith.

Lo que Löwith reconoce claramente como coincidente tanto de la antigüedad clásica como de la etapa cristiana es la noción del límite. En la antigüedad clásica, el cosmos es un todo ordenado y limitado en su naturaleza, una naturaleza que puede ser conocida, explorada, pero no trascendida. En el pensamiento cristiano se abandona esa cosmología, el hombre se escinde de su dimensión natural, se introduce la importancia del tiempo entendido como un antes y un después de un evento singular como el nacimiento y muerte de Cristo, y nace con ello una dimensión histórica del estar en el mundo. Pero a pesar de ello, este sentido del tiempo no deja de ser limitado por un hecho que marca un punto de fuga: la segunda venida de Cristo y con ella el fin del mundo que lo ilumina todo y le da sentido. Así pues, también la antropología cristiana asume el límite como propio de su forma de entender el mundo humano.

La etapa moderna y su concepción del tiempo no conocen nada similar, su proyectarse es indefinido, no hay un punto de fuga que de un sentido al conjunto del mundo humano y de su quehacer histórico. Se culmina la escisión con el mundo natural del cristianismo, pero se

del tiempo desde el tiempo”, ya que como filósofo Heidegger era aún lo suficientemente teólogo como para identificar eternidad con Dios –y el filósofo “no sabe nada de Dios”–». (Löwith, 1986, p. 57).

⁴¹ «En el anclaje religioso de la reflexión, Löwith advertía una forma de sacrificio del intelecto que él, en cuanto filósofo, no estaba dispuesto a realizar. Pero al observar cómo precisamente entre los creyentes en el cristianismo o en el derecho natural se habían registrado varios actos de subordinación al nazismo, no consideraba evidentemente absurda la conclusión que Alphonse de Waelhens había derivado de sus premisas acerca de la dificultad para un ateo de escapar a un modo de pensar “fascista”. El desafío de Rosenzweig debía ser aceptado: debía confirmarse si, y cómo, la filosofía era capaz de no dejarse trastornar por la historia, manteniéndose libre de hipotecas religiosas» (Donaggio, 2006, p. 162).

rompe el límite del sentido histórico hacia un ilimitado difuminado, una realidad que no conoce límite. Para Löwith la clave será buscar un trascendente en aquello que es eterno e invariable: la naturaleza y el mundo natural, tal como veremos a continuación.

3.4. De la pérdida de sí a renovar la pregunta por la naturaleza humana

Vista la crítica que Löwith realiza a la existencia histórica y a su centralidad en la modernidad, se hace evidente que el hombre, para Löwith, vive en tensión continua entre su dimensión natural y su dimensión histórica. Y resulta muy claro que, en la modernidad, es esta segunda la que ha tomado total protagonismo y desplazado la primera. Podríamos llegar a definir el proyecto de antropología filosófica de Karl Löwith de esta forma: como el intento de despotenciar la consciencia histórica y volver a entender y resituar la dimensión natural del hombre.⁴² Es importante situarse correctamente en esta intención de Löwith, porque éste no aspira a volver a una naturaleza originaria perdida —cuando habla de naturaleza no se refiere a volver al *paraíso*, en lo que podría ser una «pseudoteología del origen»— sino a dar sentido de nuevo a cada una de las naturalezas propias del hombre. Tal como Löwith le expone a su colega Strauss (2012, p. 59): «El mío, por tanto, no es un retorno utópico a la naturaleza del hombre, sino un intento de desarrollar posibilidades «auténticas» a partir de lo que se ha vuelto, de hecho, universalmente humano para nosotros».⁴³ Para Löwith volver a la naturaleza y despotenciar la historia pasa por reconocer que la naturaleza resulta ser un todo ordenado (*kósmos*) mientras que la historia nunca lo ha sido, y todo intento de ordenarlo o de darle un sentido ha sido infructuoso. Así lo expresa Löwith:

El mundo natural es un mundo y no un caos, porque está ordenado en sí mismo; es un cosmos. El así llamado mundo histórico sólo es un mundo si abarca un orden, y hasta ahora se consideraban válidos como principio de orden hacia la perfección o el

⁴² Así lo formula Donaggio en su biografía intelectual: «una crítica de la modernidad que combina una “despotenciación de la conciencia histórica” con una antropología de trasfondo cosmológico constituirá entonces el resultado de la reflexión löwithiana acerca de las responsabilidades de la filosofía frente al mal político del siglo XX» (Donaggio, 2006, p. 132)

⁴³ El texto es más largo y en él se explicita la relación entre naturaleza humana e interpretación de esta en el contexto contemporáneo «El mío, por tanto, no es un retorno utópico a la naturaleza del hombre, sino un intento de desarrollar posibilidades "auténticas" a partir de lo que se ha vuelto, de hecho, universalmente humano para nosotros, ¡como el dinero y el trabajo! y que consideramos "natural". Al hacerlo, no es posible eludir ni la interpretación (el "sentido" del ser), ni su dimensión polémica, crítica y reactiva. No se trata de eliminar las posibilidades interpretativas históricamente dadas, sino de tener una conciencia tranquila hacia la posibilidad de la interpretación contemporánea, con el objetivo de hacer coincidir "ser y sentido", buscando la adecuación de la interpretación». Carta a Leo Strauss del 8 de enero de 1933. (Strauss & Löwith, 2012, p. 59). Esta respuesta de Löwith a Strauss se incardina en un debate en el que vamos a profundizar en el apartado 4.2. de este trabajo

progreso continuo (Comte), el dialéctico (Hegel) o el antagónico (Marx). (Löwith, 1959, p. 176)

El mismo Löwith se dedica a demostrar en todo su trabajo de crítica a la filosofía de la historia (visto en el capítulo 2) que este orden no es tal, que la duración de los órdenes sociales y jurídicos es relativa, es más, que los acontecimientos a pesar de tener causalidad, están llenos de razones arbitrarias y por lo tanto que la historia ha ido en una dirección, pero podría haber tomado otra muy distinta. Como afirma el mismo Löwith: «No podemos hacer abstracción de la idea de que todo podría haber sido de otro modo» (Löwith, 1959, p. 177)

Vemos entonces la necesidad que siente Löwith de liberar al hombre de aquello que no sea propio de su naturaleza, como la hipertrofia histórica en la que se encuentra inmerso, así como de reconocer y nombrar aquellas segundas naturalezas que el hombre mismo se ha dado y situarlas, cada una, en su justo lugar. A la vez, hay en Löwith un intento de forjar un nuevo modo de acercamiento a la primera naturaleza del hombre. Ante este proceso de renovación de la pregunta por la naturaleza humana, ¿cuál es su punto de partida? ¿Qué entiende Löwith exactamente por naturaleza humana? ¿Qué elementos explora Löwith como realmente renovadores, dignos de ser tomados en cuenta? ¿Qué consecuencias puede tener este resituar al hombre en su dimensión natural? Y finalmente y clave para el trabajo que llevamos entre manos, ¿qué papel juega el progreso en todo ello?

3.5. La naturaleza: trasfondo invariable e insuperable

Löwith mira de huir de toda definición del hombre que considere que aquello más propio, más esencial en él, es su trascenderse, sea como manifestación del ser (Heidegger), como búsqueda de Dios (cristianismo), o como superación de sí mismo (en el superhombre nietzscheano). Se pregunta cómo hemos llegado a estar más familiarizados con esta aproximación al hombre que con la que ve en el ser humano un ser natural, olvidando la vinculación con la misma naturaleza, hasta el punto de que:

La referencia a algo metafísico y superior, a Dios o al ser, resulta más esencial para la definición del ser humano que el conocimiento de lo que éste, en cuanto ser humano nacido por naturaleza, es en comparación y a diferencia del animal igualmente nacido por naturaleza. (Löwith, 1957, p. 183)

Para Löwith estamos más cerca de una flor que de Dios. Y empezar preguntándonos por aquello que separa al hombre de Dios para ser pleno, nos remite a una imagen llena de problemáticas. El recorrido que Löwith realiza para llegar a entender el ser humano parte de su naturaleza –compartida con los otros seres naturales del mundo– antes que de su

capacidad de trascenderse. Aunque evidentemente ni negará ni renunciará a esa capacidad, pero no la tomará nunca como punto de partida, ni como algo definitivo. A partir de aquí discurre por ampliación y por comparativa lo que separa al género humano del animal o vegetal. Así pues, igual que no sabemos nada de Dios, ni del ser, pensar que la esencia del hombre está condicionada a Dios o a su ser no nos permite decir nada certero de él, y en cambio sí estaremos más cerca de la verdad si pensamos en el hombre como fenómeno del mundo como totalidad. Un fenómeno más de un todo que nos condiciona, porque el mundo humano es parte del mundo, y de hecho el mundo lo trasciende en tanto que es condición de posibilidad de la vida humana.

A la vez, cabe reconocer que el hombre no es un fenómeno cualquiera, sino un fenómeno singular dentro de este mundo pues «tiene por su naturaleza la posibilidad de trascender el hecho de su generación de manera tan fundamental que hasta puede quitarse la vida que le ha sido dada por naturaleza» (Löwith, 1957, p. 185). Este carácter singular nos muestra a un hombre que, aunque pertenezca a la naturaleza, está de alguna forma extrañado en ella: a pesar de ser generado por la naturaleza, el hombre puede encararse y enfrentarse a ella. Y en esta constatación es donde vemos en Löwith un alejarse de cualquier posición puramente material o biologicista y abrazar, en parte, el misterio que se desprende de este simple hecho fenomenológico de la vida humana. Así pues, este reconocimiento de la centralidad y trascendencia de la naturaleza para el hombre, que en un principio podría hacernos pensar en un Löwith cercano al panteísmo de Spinoza, del *Deus sive natura*, se convierte ante tal extrañamiento universalmente compartido, en un reconocimiento de un cierto dualismo que rechaza toda tentación panteísta:

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 libertad de oponerse a su creador y apartarse de él. (Löwith, 1957, p. 185).

Partiendo de este primer reconocimiento, al formularse la pregunta sobre cómo entender al hombre como ser natural, aparecen las siguientes ideas centrales:

- a) El hombre como *engendrado* por la naturaleza. Por lo tanto, no salido de la nada, ni manifestación de ningún ser, sino vinculado de forma originaria al mundo natural: «La naturaleza hace surgir de su seno y brotar a todo ser viviente y lo hace retornar y morir» (Löwith, 1957). La primera constatación es que el mundo natural es condición de posibilidad de la vida humana y, por lo tanto, que el hombre no podría vivir sin mundo.

Así pues, el mundo nos trasciende, y cuando nosotros cuestionamos el mundo como mundo natural nos vemos también cuestionados por él en nuestra dependencia e insignificancia.

- b) El hombre *escindido* de su naturaleza. No escindido en busca de una trascendencia mayor, sino escindido por nuestra capacidad única de mirar a la naturaleza de frente, plantarle cara, e incluso de cuestionarla. El hombre puede conocer e interrogar el mundo y su naturaleza porque puede distanciarse de esta, pero puede hacerlo solo hasta cierto punto: «Quien es capaz de distanciarse de toda circunstancia natural, incluida la suya propia, no es inequívocamente naturaleza, sino que la posee de una manera ambigua; eso sí, dentro de los límites impuestos por la propia naturaleza» (Löwith, 1957, p. 205), esta ambigüedad supone un extrañamiento del mundo, que le es a la vez propio y ajeno. Este extrañamiento tiene como peligro la posibilidad de dejar al hombre completamente alienado en una relación de objetivación con el mundo y por lo tanto también de sí mismo. La capacidad de alienarse es pues propia de la naturaleza del hombre como consecuencia de su ser natural escindido. Signo de esto es la «libertad para la muerte» que supone «un grado extremo de distanciamiento, objetivación y alienación».
- c) El hombre como el ser que *se pregunta* sobre su naturaleza. En tanto que escindido y distanciado, el hombre gana la capacidad de preguntarse por la naturaleza de todas las cosas del mundo y por la suya propia: «En el instante mismo en que el ser humano toma conciencia de sí en cuanto a hombre, una pregunta viene al mundo». (Löwith, 1957, p. 204) y es en ese preguntarse que nace el cuestionamiento de todo lo que es, y de ese cuestionamiento la constatación de la posibilidad de superación de lo que hay. El hecho de que el hombre pueda cuestionar a la naturaleza; y por lo tanto también a sí mismo como parte de ésta, le permitirá creer que la puede superar.
- d) A la vez el hombre incapaz de ponerse *por encima de* su dimensión natural, de superarla. Y esta es la aportación principal de Löwith, la constatación de un límite natural infranqueable. Que el hombre esté escindido no significa que pueda superar su dimensión natural, algo que largamente ha pretendido a través del conocimiento científico –que no es otra cosa que el proyecto de dominio de las leyes de la naturaleza–, empujado continuamente por el vector del progreso. La naturaleza es el trasfondo, el sustrato del que, por mucho que intentemos apartarnos o trascender, siempre vuelve de nuevo como condición de posibilidad del mundo y del mundo humano. «La cuestión no es si el hombre supera todo cuanto le es dado por naturaleza [...] sino sobre el fondo de qué se supera» (Löwith, 1957, p. 210).

El ser humano es pues, dentro del cosmos y de la naturaleza, algo singularísimo. Y que esto sea así y no de otro modo es un misterio cercano a la lectura creyente, pero sin necesidad de tener que recorrer a ningún Dios, aunque sí aceptando una naturaleza humana eminentemente dual: «Solo en el marco de su pertenencia al mundo natural puede el hombre excluirse para ser ese ser vivo singular que conocemos [...] esta particularidad no puede eliminarse pronunciándose en contra del «dualismo» a favor de una unidad sin fisuras» (Löwith, 1957, p. 189), en este sentido Löwith rechaza un acercamiento a la naturaleza que postule un cierto panteísmo, pero en la triada cristiana de Dios, hombre y mundo, elimina a Dios, y es tan solo el hombre y el mundo lo que guardan sentido, en estrecha relación, pero con la imposibilidad de ser identificados (Löwith, 1967).

Esta dinámica propia de la naturaleza humana de *generación, escisión, cuestionamiento y limitación*, que podemos extraer de una lectura profunda de *Naturaleza y humanidad del ser humano* (Löwith, 1957) pone las bases de la lectura löwithiana de la naturaleza, y tiene como aportación original esta constatación de una limitación a la vez que de una dualidad, como punto central y final de la descripción de la relación hombre-mundo.⁴⁴

Entendido el papel de la naturaleza como trasfondo de todo lo humano, es decir como marco del acontecer de lo humano y por lo tanto como fuente y a la vez límite de todas sus posibilidades, aparece la pregunta por aquello que puede dar sentido a la vida humana. ¿Puede ser el reconocimiento del hombre como ser natural una fuente de sentido? ¿Por qué el hombre ha puesto toda su carga de sentido en elementos no de su primera, sino de su segunda naturaleza: trabajo, dinero, historia, etc.? ¿Hacia dónde nos lleva haber centrado nuestra búsqueda de sentido en la segunda naturaleza del hombre?

3.6. Primera y segunda naturaleza del ser humano: separadas por la búsqueda de sentido

Löwith trata de responderse cuál es la naturaleza del hombre, y en su búsqueda distingue con claridad entre su naturaleza animal y su naturaleza racional. Esta segunda, –cuya manifestación primigenia es el lenguaje– es la que permite al hombre tomar distancia de su primera naturaleza para cuestionarla, manipularla o explotarla a través de la técnica.⁴⁵ El hombre moderno ha creído que esta segunda naturaleza le es mucho más propia, y que es la

⁴⁴ Tal como sostiene Donaggio (2006, p. 191): «La crítica de Löwith desembocó, por lo tanto, en una antropología que identificaba en la idea de «universo natural» el trasfondo necesario para comprender en sus «verdaderas proporciones» la relación entre hombre y mundo».

⁴⁵ «Los inventos de la técnica y de la ciencia [...] han puesto la naturaleza al servicio de la historia humana como nunca antes había ocurrido. Aquello que vive por naturaleza parece ser un mero resto de lo que el ser humano “todavía” no ha dominado y superado» (Löwith, 1960a, p. 239)

que nos hace *realmente humanos*. Esto le ha hecho identificarse de pleno con su segunda naturaleza y rechazar u olvidarse de su primera naturaleza como algo no propio y que hay que superar:

El ser humano, para poder vivir humanamente, tiene que cultivar, y, por tanto, desnaturalizar la naturaleza mediante el trabajo, es decir, mediante una apropiación destructiva. Sólo es ser humano siendo en alguna medida cultivante y cultivado: tan natural le resulta lo artificial. La *techne* se convierte para él en su “segunda naturaleza”. (Löwith, 1957, p. 201).

Pero Löwith tiene claro que la naturaleza si tiene algo intrínseco es que «no se deja burlar», y no hay por lo tanto ser humano que pueda negar una verdad tan básica como es que «se mueve por naturaleza, busca alimento, crece, envejece, enferma y por último muere» (Löwith, 1957). La pregunta que debemos realizarnos junto a Löwith es, sin negar ninguna de las dos naturalezas, ¿qué relación se establece entre la primera y la segunda naturaleza del hombre? ¿Por qué han llegado a una situación de claro antagonismo? ¿Cuál es el motor que aleja una de la otra?

Esta distinción entre dos naturalezas se da por primera vez en el inicio de la modernidad en la cual se separan las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Así pues, nace la historia del espíritu como separada de la historia natural. Ya Bacon y Descartes iniciaron el camino que llevaba a convertir la naturaleza en sierva del ser humano, y en apenas dos siglos vemos como Hegel menosprecia la realidad natural e interpreta solo la naturaleza histórica del hombre como auténtica manifestación del espíritu;⁴⁶ o como Marx afirmará que la naturaleza es tan solo un medio destinado a proveer y servir al progreso del desarrollo humano. Löwith tiene claro que la aproximación técnica e instrumental de la naturaleza no nos acerca a ella, al contrario, cuanto más creemos dominarla y tenerla a nuestro servicio, más la extrañamos y más diferentes e indiferentes a ella nos sentimos, alimentando así también el extrañamiento hacia nuestra dimensión natural como seres humanos.⁴⁷ Consideramos más propia de lo

⁴⁶ Cuando Löwith interpreta a Hegel hace explícita esta idea de segunda naturaleza, incluso llegando a llamar «segundo mundo» y se exclama de cómo puede Hegel estar convencido que hay una lógica racional o causal, es decir «natural», detrás de este mundo del espíritu que si por algo es característico es por ser movido por las pasiones e intereses humanos, a las que Hegel justifica, como sabemos, como «astucia de la razón»: «El mundo histórico es para Hegel una suerte de «segunda naturaleza» y «segundo mundo» en el contexto de un mundo único y totalmente determinado por el espíritu [...] Cómo puede ser lo generalmente necesario y racional, o sea, lo contrario a lo casual, determinante en el mundo histórico, cuando el elemento característico de dicho mundo es la libertad de la voluntad, de las pasiones e intereses humanos a diferencia de lo que ocurre en la naturaleza» (Löwith, 1950b, p. 165)

⁴⁷ «Con la naturaleza matematizada, el ser humano perdió también su propia naturaleza» (Löwith, 1950b, p. 172)

humano nuestra segunda naturaleza que la primera. Hemos abrazado el trabajo como aquello que nos humaniza como si fuera algo *natural* para nosotros, la realidad es que no hay ser natural que trabaje como el hombre hasta la extenuación. Esto es algo que el pensamiento arendtiano ha elaborado muy sistemáticamente, explicitando la transición y vinculación entre el *animal laborans* y el *homo faber* (Arendt, 1958). Hemos naturalizado el trabajo, o el dinero, pertenecientes a nuestra segunda naturaleza. Un medio para sostener nuestra vida natural se han convertido en un fin en sí mismo. No se trata de rechazarlos, pero sí de reconocer que *no nos humaniza más* nuestra segunda naturaleza que el reconocimiento de la primera. Es bajo este intento de subordinar la primera naturaleza del hombre y condicionarla a la segunda que la brecha se ha ido haciendo cada vez más grande. De tal forma lo sentencia Löwith:

Los descubrimientos de la ciencia no sólo han ampliado de manera imprevisible el alcance de los movimientos históricos y acelerado su ritmo de forma desmesurada, sino que han puesto la naturaleza al servicio de la historia como nunca antes había sucedido. (1950b, p. 167)

La razón moderna y su separación del conocimiento en diferentes esferas es incapaz de ver el mundo como un todo inteligible. El hombre moderno no sabe cómo dar sentido a su dimensión natural porque no es capaz de dotar de sentido el mundo que le da vida, y ha volcado toda su sed de sentido e intencionalidad en la historia como nueva naturaleza y piel en la que habita: «La pregunta por el sentido también se ha desplazado del todo a la historia, por cuanto sólo el mundo como historia implica de manera directa al ser humano y a sus fines» (1950b, p. 167)

Que la pregunta por el sentido de la historia hunde sus raíces en la herencia cristiana de la modernidad ya ha sido visto en el capítulo 2 de este trabajo, ahora la cuestión reside en por qué hemos renunciado a dar un sentido a nuestra primera naturaleza y qué implicaciones tiene tal extrañamiento. Ciertamente el vector del *sentido* es clave para entender tal desapego. Ya hemos visto el impacto de la racionalización en el desencantamiento del mundo. Y como consecuencia de ello, parece que el mundo ya no está dotado de sentido y que solamente lo tiene aquello que cumple un fin. Löwith lo resume en este ejemplo fantástico:

¿Por qué la luz natural de las estrellas no nos importa casi nada, mucho menos que la luz de las señales luminosas del tráfico? Sucede, por lo visto, porque el sentido de una señal luminosa del tráfico es también su finalidad, mientras que la luz del sol, de la luna y de las estrellas no tiene finalidad. (1950b, p. 168)

¿Solamente aquello que responde a un fin bajo los ojos de nuestra razón puede ser dotado de sentido? Hará falta invertir, según Löwith, la relación entre sentido y finalidad. El mundo natural no tiene fin alguno, o no hace falta que lo dotemos de un fin –por ejemplo, la explotación como medio para el desarrollo humano– para dotarlo de sentido. De nuevo podemos afirmar que parece que solo puede haber progreso allí donde finalidad y sentido se unen, probablemente una forma de despotenciar la historia, o bien de frenar el progreso pasaría por desacoplar de nuevo finalidad y sentido, empezando evidentemente por la naturaleza:

El “sentido” esencial podría residir allí donde no se busca una finalidad u objetivo último: de ser así, la relación entre sentido y finalidad se invertiría y podríamos afirmar con los sabios de la antigüedad que el sentido del ser humano, aquello por lo cual está aquí, reside en contemplar e investigar el mundo del cielo y de las estrellas carentes de toda finalidad. (1950b, p. 171)

A la vez que esto ocurre, el ser humano está destinado a humanizarse, en un sentido herderiano. Porque a diferencia de animales y plantas, todas sus capacidades y posibilidades no están en él desde el nacimiento, debe adquirirlas. Es lo que hemos llamado proceso de humanización. Pero esto genera cierta confusión, porque nuestra *humanidad* no es nuestra esencia sino nuestro destino como seres humanos. Así pues, hemos confundido nuestra esencia humana como nuestro destino de humanización. Lo que Löwith sostiene es que la preocupación por *humanizar la humanidad*, presente ya como preocupación en pleno siglo XVII en famosos textos como los de Lessing o Herder, podemos afirmar que está en crisis, no por la sociedad de masas o por una creciente vulgarización de la cultura, sino simple y llanamente porque la pretensión de autonomía del ser humano en la modernidad lo ha llevado a no encontrar ningún tipo de fundamento a su humanización en tanto en cuanto se utiliza a sí mismo como único criterio:

La decadencia de la humanidad podría provenir del hecho de que el ser humano intentó extraer de sí mismo el criterio de su humanidad, alejándose y despojándose de todo cuanto podía servirle de soporte y fundamento. De ser así, la vulnerabilidad de la humanidad se basaría en que el hombre pierde su estabilidad al intentar establecerse totalmente por sí solo. (Löwith, 1957, p. 194)

El hombre no es ni puede ser el fundamento ni la medida de todas las cosas. Cuando entra en tal autoreferencialidad sucumbe en el vacío. Algo que ya detectó de hecho Nietzsche claramente, quien cuestionó más que nadie la idea de humanidad, cooptada hasta ese momento por la tradición cristiana. La segunda naturaleza del hombre no se sostiene por sí

misma sin un fundamento, sin un marco. Para Löwith, como hemos anunciado ya, este telón de fondo solo puede ser el de la primera naturaleza del hombre.

Preguntándonos por las relaciones que se puedan establecer entre sentido y mundo natural, aquí Löwith se permite cruzar sus dos tesis. Si su tesis de la filosofía de la historia era que no podíamos dar un sentido a la historia si de fondo presuponemos algún tipo de creencia en un proceso de salvación, o respondemos de hecho a una promesa –quien guía la historia pues no sería la «astucia de la razón» hegeliana, sino simplemente una suerte de «brújula escatológica»–,⁴⁸ resulta que esta pregunta por el sentido o el para qué, cuando la trasladamos del campo histórico al natural, pierde todo su significado. La temporalidad o el futuro no pueden ser confrontadas con el mundo natural desde una mirada humana. El mundo es ya algo terminado, realizado y autosubsistente. No debemos dotarlo de sentido porque literalmente no se dirige a ningún lugar:

En tanto mundo humano e histórico, el mundo es relativo a los hombres, es *su* mundo, pero no es nada “en sí” mismo. Sólo el mundo natural se mueve por sí mismo y subsiste por sí mismo. Por mucho que los hombres mediante su trabajo consigan apropiarse de la naturaleza y extender su dominio sobre ella, nunca se convertirá en algo nuestro. (Löwith, 1959, p. 178)

Y concluye Löwith, que este mundo que no es ni una idea (Kant), ni un horizonte (Husserl) ni un proyecto (Heidegger), sino el mundo real, y se puede decir de él lo que la teología dice de Dios: «que más allá de él no puede pensarse nada mayor» (1959, p. 178). Por lo tanto, no hay más salida para retornar al hombre a una relación auténtica con su propia naturaleza que reconocer la trascendencia del mundo natural, no porque sea un mundo sagrado –es decir no debemos «reencantar» la naturaleza–, sino porque nada mayor que él puede ser pensado. En el mundo natural estamos contenidos, aunque extrañados, y pensar que podremos algún día dominarlo es tan solo una contradicción, una aporía evidente que nos va llevando cada vez más rápido a una suerte de fatalidad. Quien nos invita a recorrer este camino de intento de dominación de nuestro trascendente, no es ni más ni menos que la promesa del progreso,

⁴⁸ La principal interpelación que realiza Löwith a la astucia de la razón hegeliana es la siguiente: «Para Hegel se plantea, sin embargo, la siguiente pregunta: ¿cómo es que lo racional y necesario resulta determinante en el mundo humano histórico, cuando el elemento propio del mundo histórico es el carácter arbitrario de la voluntad, las pasiones y los intereses humanos? Un vistazo imparcial al mundo histórico nos permite ver de todo menos razón y necesidad natural» (Löwith, 1960a, p. 250). La idea de «brújula escatológica» aparece a menudo en los textos de Löwith (Löwith, 1953b, p. 33) y quedaría resumida por la idea que: «la dimensión temporal de una meta última es un futuro escatológico, y el futuro sólo existe para nosotros en el sentido de que esperamos algo que aún no está presente. De ella sólo se sabe en el modo de la esperanza creyente» (Löwith, 1961, p. 317)

motor que se dedica a alejar nuestra segunda naturaleza de la primera. Por esto habla Löwith directamente de *La fatalidad del progreso* (Löwith, 1963). El progreso separa la primera de la segunda naturaleza del hombre y ha abierto un camino para el que no parece que haya vuelta atrás: «¿existe todavía para nosotros una instancia que pueda limitar el progreso en sí desmesurado o es inevitable que el ser humano haga todo cuanto puede hacer?» (Löwith, 1963, p. 347).

3.7. El *trascender natural*: despotenciar la historia, volver a la naturaleza

Podríamos sostener, junto con algunos autores como Habermas (1963) o Wolin (2003a) que, ante tal diagnóstico, Löwith propone un nuevo giro antropológico en clave cosmocéntrica. Löwith no utiliza en ningún momento el término cosmocentrismo, a pesar de ello, está claro que postula la necesidad de abandonar el progreso y la historia como trascendentes, y volver a tener al cosmos y el mundo natural como *el fondo* sobre el que poder explicar la naturaleza humana y su existencia. Tal planteamiento no deja de ser abandonar el antropocentrismo de la modernidad para abrazar una cierta mirada cosmocéntrica. Así ha sido formulado por sus biógrafos.⁴⁹

La traslación de un antropocentrismo a un cosmocentrismo no es porque se considere que el mundo es más importante o está por encima del hombre, es decir, no es para entender mejor el mundo sino para entender mejor al hombre y *el fondo* sobre el que se mueve. Cuando Löwith afirma que «la antropología filosófica necesita de la cosmología para fundamentarse» (Löwith, 1957, p. 186), lo que nos viene a decir es que ambas están íntimamente relacionadas y que no podemos formarnos una idea de qué es el hombre sin tener claro qué es el *κόσμος* (mundo), como relacionarnos con él, y como darle la importancia y centralidad que le corresponde.

El giro antropológico löwithiano tiene como postulado lo siguiente:

Nosotros no podemos existir ni un momento sin el mundo, pero el mundo puede existir sin nosotros. Tampoco cabe imaginar una situación “antes” o “después” del mundo; lo único que podemos imaginar es un cambio de situación dentro de un mundo existente desde siempre; a no ser que postulemos una nada absolutamente ilusoria de la que nada puede brotar, y que –aun así– sería una nada en el mundo. (Löwith, 1959, p. 178).

⁴⁹ «Löwith presenta el concepto de cosmos como el horizonte formal de pensabilidad de todo lo que existe y como la condición material de su subsistencia: nada puede ser concebido ni mantenerse en vida sin formar parte de esa realidad, la cual, por el contrario, es causa y fin de sí misma» (Donaggio, 2006, p. 193)

Es decir, el mundo ordenado y como ha sido siempre, como condición de posibilidad de la existencia humana y como único trascendente. Esto es lo que él mismo llama: un «trascender natural» (Löwith, 1957, p. 213), concepto clave que vamos a mirar de definir en este apartado. Así pues, propongo abandonar el término cosmocentrismo, tal como ha venido utilizándose por otros autores y asumir el de *trascender natural*, para entender que lo que preocupa a Löwith no es tanto el mundo, como el hombre, y no se trata de dar centralidad al *κόσμος*, sino de asumirlo como único trascendente. De hecho, tal término ha sido problematizado por el mismo Habermas (1963), quien señalará la propuesta löwithiana como de «repliegue estoico», marcando todas las críticas posteriores que han terminado asumiendo tal etiqueta. Este debate será abordado dentro del conjunto del debate Löwith-Habermas en el apartado 4.4.

El *trascender natural* que propone Löwith reconoce que la naturaleza humana no varía a lo largo del tiempo, sino que sólo lo hacen sus interpretaciones históricas. El hombre moderno está obsesionado en conocer las variaciones históricas, pero parece incapaz de reconocer los invariables naturales en su condición.⁵⁰ Y estos invariables tiene que ver con que el hombre nace, necesita comer, se reproduce, sufre, ama, llora, ríe y finalmente muere. Un *trascender natural* resitúa al ser humano dando más importancia a su quehacer como ser natural que a su búsqueda insaciable de sentido. ¿Qué hacer entonces con este otro vector, el del sentido, que es el que hace nacer e impulsa la segunda naturaleza del hombre? Claramente reorientarlo y desconectar la búsqueda de sentido de la búsqueda de finalidad. Y empezar sobre todo por separar aquello que la modernidad ha unido: el binomio dado entre historia y sentido humano: «Pues qué puede ser más cuestionable que la hipótesis moderna de que la historia es la dimensión fundamental de la existencia humana, ignorando todo el mundo natural, el cosmos físico» (Löwith, 1960a, p. 241). Despontenciar la historia es simplemente para Löwith constatar que el ser humano, al inicio de la historia «no era menos ser humano de lo que será al final», y por eso Löwith hace suyas las palabras de Burckhardt cuando afirma que «el espíritu humano ya estuvo completo en una época muy temprana, y si ya en los viejos tiempos se entregaba la propia vida a los otros, ahora no estamos más avanzados» (1960a, p. 242). La historia pues no sirve como vector para orientar nuestras vidas. El progreso como vector de sentido no nos humaniza.

El *trascender natural* löwithiano puede ser malinterpretado en términos puramente biologicistas, asociando naturaleza a biología y reduciendo el ser humano a su ser puramente

⁵⁰ «Este modo de ver al ser humano y la historia bajo el punto de vista de lo que perdura y resiste al paso del tiempo resulta intempestivo hoy en día, porque nuestro pensamiento obsesionado por la conciencia histórica no quiere admitir y cree poder prescindir de aquello que perdura y es siempre» (Löwith, 1960a, pp. 243–244)

orgánico. Löwith no excluye nuestra naturaleza ni el lenguaje, ni la razón, ni incluso las pasiones. De hecho, ni nuestra búsqueda de sentido. Pero considera que el anhelo de sentido propio de la subjetividad moderna no debe proyectarse en buscar una finalidad al quehacer humano y proyectarlo al conjunto de los eventos de la historia. Esto sería buscar nuestra esencia fuera de nuestra naturaleza. Así pues, reconocer el *trascender natural* sería también un movimiento para que el ser humano empiece a dotar de sentido, que no de finalidad, a su ser natural.

También podría pensarse que Löwith está proponiendo una especie de nuevo trascendente cercano al panteísmo del *todo-es-uno* de Spinoza, pero deja claro continuamente, como hemos visto anteriormente, que existe una escisión insalvable entre hombre y naturaleza, y que esta «posición especial» del ser humano en el cosmos nos obliga a pronunciarnos en contra del no-dualismo hombre-mundo. Y luego matiza lo siguiente: «Con esto no se elimina la pregunta acerca de Dios y el hombre, pero se incluye dentro la totalidad del ser de la naturaleza, que es el cosmos» (Löwith, 1959, p. 179). Es decir: el hombre escindido de la naturaleza continuará buscando superarse en todas las direcciones posibles, pero ¿todas estas direcciones pueden dotarnos de sentido? ¿O solamente lo serán aquellas que no olviden su trasfondo natural? Probablemente sea más que eso, puede que solamente sea capaz de dotarnos de sentido el volver una y otra vez sobre la naturaleza que, en tanto que trascendente, se nos muestra como único infinito posible. Löwith lo aclara a la perfección en el siguiente párrafo:

Podríamos conformarnos con la constatación de que el hombre se supera en todas las direcciones posibles y no cuestionar más el «sobre el fondo de qué» del trascender. No obstante, si partimos de la base de que el ser humano no es ni un alma sin cuerpo, ni un espíritu carente de naturaleza, ni un mero estar existente, sino una naturaleza humana, con todas sus paradojas y ambigüedades, su trascender también deberá ser algo natural para que se corresponda con su naturaleza. 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. (Löwith, 1957, p. 210)

La apuesta de Löwith es pues la de abandonar el vector de sentido de la modernidad —la historia, el dominio de la naturaleza, el control del tiempo— y abrazar el único posible: *el trascender natural*, que queda definido por él mismo de la siguiente forma: «El trascender

natural sería, pues, la capacidad del ser humano de liberarse de las ataduras que lo ligan a lo meramente humano y admirar e investigar la totalidad del cosmos físico». (Löwith, 1957, p. 213). Lo que hace humano al ser humano no es superar su naturaleza hacia algo sobrenatural sino reconocer y asombrarse en su naturaleza, que no se reduce a su crecimiento orgánico (nacer, respirar, crecer, morir) sino de la cual también forman parte sus pasiones y aspiraciones, pero probablemente, nada más allá de ellas.

Que nos lleguemos a asombrar de que las cosas sean como son, y de que el hombre siempre sea como es, apunta Löwith, es el síntoma definitivo de cuanto extrañamos nuestra propia naturaleza. Nuestro objetivo debería ser reconocer el mundo y el ser humano de su manera originaria, que no es más que su manera definitiva. De ello da también cuenta Löwith en el discurso con ocasión del ochenta aniversario de Heidegger en el cual justifica haber tomado una dirección diferente a la de su maestro en la afirmación siguiente:

Lo que eché de menos en el planteamiento existencial-ontológico era, pues, la naturaleza alrededor y dentro de nosotros. Cuando falta la naturaleza, no solo falta un ente o un ámbito del ser entre otros, sino que el todo de lo ente en su entidad queda marrado y no se puede recoger posteriormente para completarlo. (Löwith, 1969, p. 375)

3.8. Japón como contraste

El intento de construcción de una antropología filosófica que permita despotenciar el existencialismo histórico, se nutre en Karl Löwith de su experiencia en Japón, donde vivió entre los años 1936 y 1941. No podemos dejar de explorar mínimamente esta etapa vital para entender un poco mejor en qué se sustenta la propuesta löwithiana.

Löwith en una carta del 9 de agosto de 1937 afirma lo siguiente: «¡Tengo la impresión de que hay un abismo entre nosotros y ellos, porque falta el presupuesto del cristianismo! ¡Es un país puramente pagano, y en muchos sentidos comprendo por primera vez a los griegos y los romanos!» (Donaggio, 2006, pp. 144–145). Esta afirmación revela con claridad el impacto de la experiencia japonesa y estaría en la base de lo que será su tesis crítica posterior en el ámbito de la filosofía de la historia, a saber, que existe un presupuesto cristiano ineludible en la base de la lectura moderna de la historia. Japón le permite a Löwith tener un modelo de cómo podían ser las sociedades precristianas europeas, lo cual sirve como perfecto ejercicio

de clarificación y contraste para iluminar la influencia del cristianismo en el pensamiento moderno.⁵¹

La relación de Löwith con Japón y su cultura será ambivalente. Por un lado, descubre una tradición de raíces nihilista y naturalista a las antípodas de la tradición europea, que le genera fascinación e interés; por otro lado, no llega nunca a introducirse en la cultura oriental, vive bastante aislado, dando clases de filosofía alemana y de alemán y con dificultad para relacionarse con sus colegas japoneses de la universidad.⁵² De hecho, esto motivará que algunos hayan considerado el acercamiento de Löwith al pensamiento oriental como superficial y lleno de lagunas.⁵³ Esta experiencia contrasta con la simpatía que le generaba la vida frugal italiana y lo bien que se sintió en sus diferentes etapas, incluso en las que estuvo como exiliado, viviendo en un país cristiano y mediterráneo.⁵⁴

Así pues, Löwith mira de caracterizar la diferencia entre el nihilismo japonés y el europeo. Según él *la nada* de raíz europea es fruto del desencantamiento del mundo moderno, de la pérdida de sacralidad del mundo como mundo natural, y de la desaparición de sentido y orientación en el devenir humano. El *olvido del ser*, en términos heideggerianos, es la consecuencia principal y punto de llegada de este nihilismo. La nada japonesa, en cambio, no se encuentra al final del recorrido, sino al inicio, como origen de todo cuanto es, y, por lo tanto, un auténtico retorno al ser es, para la cultura japonesa, la búsqueda del vacío total del hacer y del querer. Tal como escribirá Löwith: «Toda la filosofía europea, desde Parménides hasta Hegel, sólo piensa el ser incluso cuando habla de la nada, porque desconoce la verdadera nada budista que, vacío absoluto, es al mismo tiempo lo más pleno y positivo» (Löwith, 1960c, p. 274).

⁵¹ «Quien viene de Europa y sabe por los libros de texto que en Grecia y Roma existía una religión pagana que marcaba la vida pública, se asombrará de ver en Japón la presencia y vitalidad de ese mismo paganismo primitivo y su adoración de las cosas cotidianas y naturales, como si el cristianismo nunca hubiera existido» (Löwith, 1960c, p. 272)

⁵² «En Japón nadie espera que un extranjero se integre, que se orientalice, pero ellos desean aprender del ingenio europeo y esto me permitió dar las clases en mi propio idioma» (Löwith, 1959, p. 175)

⁵³ Así se puede entender en la descripción de las dificultades de adaptación en la estancia löwithiana en Japón relatada por Donaggio (2006, pp. 143–148) o fruto de estudios más recientes sobre la interpretación del pensamiento japonés en Löwith (Baldari, 2019)

⁵⁴ La autobiografía está llena de referencias al paisaje, la tranquilidad y la frugalidad de la vida italiana: «Gozé plenamente de la vida sencilla de Roma» (Löwith, 1986, p. 84). Sobre los emigrantes alemanes en Italia: «se callaban e intentaban olvidar la pérdida padecida en el trabajo cotidiano del presente, adaptarse a la nueva vida y disfrutar así lo que hubiera de amable y reconfortante, lo que en Italia no escaseaba» (Löwith, 1986, p. 119). También: «Ciertamente en estos dos años y medio tuvimos muchos quebraderos de cabeza [...] pero, también tuvimos muchos momentos reconfortantes, ampliamos el sentido de nuestras vidas, hubo satisfacción en el trabajo, agradable trato humano, bonitas excursiones; y, además, cada día, Roma» (Löwith, 1986, p. 134)

Löwith no tiene por objetivo un análisis profundo de las raíces del pensamiento japonés u oriental, sino que simplemente se sirve de él como un contraste para entender mejor la evolución del pensamiento europeo: de su paso de una sociedad pagana como la clásica a una sociedad atea como la moderna, transitando por la sociedad creyente de su etapa cristiana. Löwith compara al Japón con la etapa europea precristiana y se pregunta lo siguiente: ¿qué papel va a jugar el progreso en una sociedad como ésta que no ha transitado por el cristianismo? Lo que Löwith evidencia es que no hay progreso sin negación, y que lo que ha permitido el devenir actual de Europa y del pensamiento occidental ha sido la capacidad de aceptar esta dialéctica negativa. El pensamiento oriental si por algo se caracteriza es por ser omniabarcador, y si quiere sumarse al carro del progreso deberá abandonar su principio del *no-hacer*: la realidad no es negada, sino que uno debe hacerse transparente a ésta. Tal como afirma Löwith, no hay progreso sin negación de la realidad: «El precio que ha de pagar oriente para poder asumir realmente el modo de pensar occidental sería, de hecho, el abandono de la doctrina taoísta y confuciana de que la verdadera actividad reside en el «no-hacer» o en el dejar-hacer» (1960c, p. 292)

Otro de los elementos que sorprende a Löwith tiene que ver con la noción en Japón de la sociedad como comunidad de sentimientos y no de ideas. La noción de conciencia individual es también una idea claramente europea que no se encuentra en la tradición japonesa en la cual el bien máspreciado en Europa, la propia vida, centro de una lectura existencialista muy propia de la primera mitad del siglo XX, llega a ser en oriente un simple medio para salvar, por ejemplo, el honor de una familia. Así lo resume Löwith: «No se toma la vida propia tan en serio y, con facilidad, se ofrece de todo corazón por motivos que a nosotros nos parecen poco comprensibles» (Löwith, 1986, p. 174). Así pues, la vida en oriente está supeditada a un orden superior, sea este orden natural o afectivo. Pero el mismo Löwith constata que esta cultura de sumisión japonesa disminuye a la par que la civilización occidental va imponiéndose.

El gran aprendizaje de la etapa japonesa es pues la experiencia de vivir en una sociedad en la que no ha habido ni desencantamiento del mundo, ni giro antropocéntrico. En un viaje de vuelta a Japón en 1959, la sociedad que Löwith se encuentra es bien diferente. Las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial se hacen notar en un claro avance del progreso tecnológico y de cambio social, y vislumbra ya las primeras contradicciones entre querer mantener la sacralidad de la naturaleza, o el orden de las costumbres, con poner, a través de la técnica, el mundo como un medio para un fin ulterior. ¿Será el Japón capaz de superar o

de asumir esta contradicción? ¿Qué consecuencias tendrá esto para una concepción del ser humano a las antípodas de la europea? Löwith lo plantea de la siguiente forma:

¿No es el Japón [...] sólo un resto insignificante y cada vez más obsoleto ante el ruido del imparable progreso de la modernización? [...] La pregunta que occidente plantea a oriente es si logrará –y cómo– apropiarse de los logros occidentales sin alienarse [...] ni siquiera nosotros tenemos la respuesta a la progresiva tecnificación de la vida. Es precisamente esta contradicción la que caracteriza la vida moderna en Japón e impulsa al país a hacer realidad aquello que en apariencia resulta imposible: fomentar el progreso tecnológico que no ha surgido en el propio país y conservar al mismo tiempo la tradición japonesa e incorporarla al progreso. (Löwith, 1960c, pp. 280–281)

La cuestión del progreso, entonces, se vuelve central en el devenir de una tradición y un sistema de valores, del que se aprecia el peligro de disolución e incluso su posible desaparición. Löwith observa cómo Japón se dedica a importar ideas o técnicas europeas, de forma puramente instrumental, sin plantearse en ningún momento el impacto cultural que estas puedan tener, ni siquiera el cómo apropiárselas o hacerlas suyas. Algunos autores han criticado a Löwith la incapacidad de acercarse a los debates que ya estaban teniendo lugar en Japón delante suyo a inicios del siglo XX entre tradición oriental y modernidad. Se le acusa de no aprovechar la ocasión de su encuentro con Nishida para un contraste fecundo con sus reflexiones (Stevens, 1994). Las razones esgrimidas son un exceso de mirada eurocéntrica en su interpretación del pensamiento oriental y, un desinterés más que lógico en una situación forzada de exilio. Pero a pesar de que su aproximación pueda llegar a ser superficial o incluso errónea, el núcleo de la cuestión a plantear resulta del todo legítima. Podría resumirse en la pregunta que espetó un sociólogo japonés al mismo Löwith en su gira japonesa de los años cincuenta: «Vosotros nos habéis traído la técnica científica, ahora deberías mostrarnos también cómo se puede vivir con ella sin que nos perdamos a nosotros mismos» (Löwith, 1959, p. 175). Löwith no responde a esta interpelación de forma directa, pero resulta evidente que su respuesta, a la vista de lo acontecido en occidente, no sería otra que la siguiente: no se puede.

Un viaje al Japón de los años 90 –Löwith falleció en 1973– hubiese confirmado esta respuesta. Japón resulta ser una potencia económica mundial y encabeza las listas de países más desarrollados, es más: no parece que su cultura de tradición oriental haya ofrecido ningún tipo de resistencia a este proceso de mutación, más bien al contrario, ahora es occidente quien busca en la tradición espiritual de oriente pautas que, como bien han apuntado algunos análisis actuales, son de hecho una buena *muleta* para este desarrollo científico y económico

(Sarrazín Martínez, 2017). Junto a ello Japón resulta ser hoy un país altamente secularizado (Reader, 2012) y con una de las tasas de suicidio más altas entre personas jóvenes. No es el objetivo de este estudio analizar el impacto del progreso en el mundo japonés. Pero podemos confirmar que las intuiciones de Löwith de desacralización y transformación del mundo oriental no iban desencaminadas.

El paso por Japón no solo marcó a Löwith biográficamente, sino que tuvo una clara influencia en su pensamiento, y en su propuesta de reposicionamiento antropológico del ser humano ante el mundo como mundo natural. Como bien señala Baldari (2019, p. 108), esta influencia fue volviéndose cada vez más clara y marcó las posiciones finales del pensamiento de Löwith. Incluso Wolin (2003a) señala que el llamado estoicismo löwithiano está claramente en deuda con su acercamiento a la sabiduría oriental. La antropología filosófica löwithiana se nutre del contraste generado en el contacto con el mundo oriental. Aunque la antropología löwithiana hunde sus raíces en la tradición europea y no pretende asimilar nada de la tradición japonesa, se ilumina más claramente gracias a este contraste y esta etapa debe ser tenida en cuenta por su singularidad en este estudio.

3.9. Conclusiones antropológicas: no el progreso, sino «lo cotidiano y su exigencia»

Cerrando el recorrido empezado al inicio del capítulo en el que hemos tomado en consideración todos aquellos elementos del pensamiento antropológico löwithiano que pueden iluminar la pregunta por el progreso, podemos recapitular lo siguiente:

- a) Löwith rechaza una modernidad que ha entendido la naturaleza del hombre como una naturaleza eminentemente histórica. No considera que la historia pueda ser fuente de verdad alguna, aunque el ser humano no pueda abstraerse de su ser histórico.⁵⁵
- b) Todo pensamiento demasiado pegado a la acción se aleja de la verdad. La verdad se da en aquello que se muestra invariable a lo largo del tiempo. Sólo el mundo natural (*kósmos*), invariable, subsistente, ya terminado, puede ser fuente de verdad.
- c) Igual que el pensamiento religioso tiene la eternidad como punto de fuga para pensar el presente con distancia, el pensamiento filosófico necesita de un elemento que le trascienda y que le permita salir de sí. Es lo que con Löwith hemos llamado *trascender natural*.

⁵⁵ «El ser humano actual no vive en el ámbito de la naturaleza, sino que existe ante el horizonte de la historia, de una historia cuyo movimiento es cada vez más amplio y acelerado y con la que debemos ir al paso por las buenas o por las malas para no sucumbir» (Löwith, 1960a, p. 239)

- d) Ante esta búsqueda de sentido aparece el progreso como: por un lado, aquel trascendente necesario que permite *hacer algo* con la eternidad, por el otro, una idea que tiene un encaje perfecto con la racionalización del mundo y con su mirada cientificista.
- e) El progreso es una dinámica de distanciamiento que aleja en total extrañamiento la segunda naturaleza del hombre de la primera, haciendo creer al ser humano que la puede dominar, que no depende de ella, ni es ella.
- f) Hace falta un trabajo de *despotenciación* de la conciencia histórica. La naturaleza del hombre no varía en el tiempo, sino que lo que hay es una interpretación distinta en cada época de esta naturaleza. Esta conciencia histórica debe ser sustituida por el *trascender natural*: la idea que el mundo natural nos contiene y es condición de posibilidad de la vida humana. El *trascender natural* es el fondo sobre el que tiene lugar la vida, y como tal es un fondo insuperable, límite de todo pensar y hacer.

En resumen, si desde la filosofía de la historia Löwith llegó a la conclusión de que el progreso es la secularización de la escatología cristiana, desde la antropología filosófica Löwith sitúa el progreso como el último resto de trascendencia ante la pérdida de sí del hombre moderno. El progreso es el motor que hace que la primera naturaleza y la segunda se vayan distanciando y la segunda quiera imponerse definitivamente sobre la primera. La antropología löwithiana resulta clave para entender de que forma la idea de progreso ha trasladado la fuente de sentido en la modernidad hacia la existencia histórica, algo propio de la civilización de occidente,⁵⁶ y que ha resultado finalmente en un ser humano escindido y extrañado de su propia naturaleza. La fe en el progreso resulta ser la más clara consecuencia de un existir historizado incapaz de salir de la dinámica nihilista. La fe en el progreso ha demostrado llevarnos a un callejón sin salida, los eventos históricos del siglo XX desmienten su predicción. La fe en el progreso, a la que Löwith llama «la última religión de los cultos» en palabras de B. Croce, tiene su «espina dorsal» completamente «rota».⁵⁷

Pero Löwith, que cuestiona el progreso y anuncia los peligros fatalistas de una dinámica desbocada y sin posibilidad de vuelta atrás, no se encuentra tampoco entre los que plantean teorías de la decadencia o apocalípticas (a los que él incluye dentro de los que se sirven del

⁵⁶ «Los objetivos [de la civilización occidental] se alcanzan a través del progreso, sea para culminar el espíritu que se concibe a sí mismo (Hegel), para llegar a la positividad científica (Comte) o para acceder a la sociedad sin clases (Marx) [...] Todos quieren un objetivo y son en consecuencia progresivos y se orientan por el cumplimiento de un sentido» (Löwith, 1950b, p. 169)

⁵⁷ «La fe moderna en la historia como tal se ha convertido, en palabras de Benedetto Croce, en la «última religión de los cultos». Pero como la cultura de los cultos ya no basta para hacer frente a la historia, esta «última religión» es de hecho un refugio sin salida. ¿Pues quién puede creer todavía realmente en la historia desde que se ha roto la espina dorsal de esta creencia, la fe en el progreso? (Löwith, 1960a, pp. 240–241)

lenguaje escatológico igual que los militantes de la fe en el progreso),⁵⁸ sino en otro plano, pues para Löwith la cuestión no está en afirmar el progreso o la decadencia, sino en la imposibilidad de decir algo al respecto que no sea una afirmación de fe. Lo que percibe Löwith, como lúcido explorador de los límites de la finitud humana (Potter, 2012), es que la «voluntad de progreso» propia de la cultura y del ethos occidental está «llena de soberbia» (Löwith, 1960c, p. 273).

Probablemente podríamos resumir el talante y orientación práctica de la propuesta löwithiana en esta significativa frase ya citada anteriormente: no el progreso, «sino lo cotidiano y su exigencia».⁵⁹ El impacto que causaron las palabras de Max Weber fue tan intenso que no solo en su libro homónimo aparecen citadas, sino que también en su autobiografía Löwith recuerda de nuevo, parafraseando a Weber, las palabras incluidas en su «ciencia como vocación»:

Puesto que no estamos cercanos a la llegada de una primavera florida, sino que nos hallamos ante una noche de impenetrable oscuridad, resulta vano confiar en que lleguen a nuestro desencantado mundo profetas que nos digan lo que debemos hacer. De todo esto concluía Weber que debíamos cumplir con nuestro trabajo y realizar la «tarea de cada día», que es sencilla y simple. (Löwith, 1986, p. 39)

Para sumar elementos a esta propuesta de sobriedad cotidiana podemos terminar con tres ejemplos. Por un lado la frase que Löwith dirige en una carta a Strauss el 2 de agosto del año 1933: «Hoy, en general, todos piensan de manera “histórica universal –lejos de las cosas próximas y de los hombres–”» (2012, p. 93). Por otro lado la frase que tomada de Paul Valéry, Löwith utiliza para ejemplificar el deslumbramiento que genera la novedad constante del progreso: «Debemos maravillarnos solo de las cosas cotidianas, y hay que procurarse una sensibilidad bastante sutil para resistir» (1971, p. 209). Por último, en su recuerdo de Husserl, Löwith destaca el aprender a responder a las preguntas «en monedas pequeñas en vez de en billetes grandes» (1986, p. 47). Las tres citas realzan una de las características del pensamiento löwithiano: no las grandes palabras, ni los grandes discursos, sino lo pequeño, lo del día a día, la mundanidad y no los extremos, que es lo más propio del hombre y a la vez lo más

⁵⁸ «No solo están escatológicamente motivadas por el futuro las filosofías del progreso radicalmente mundanas, [...], sino también, y no menos, las filosofías que invierten el progreso y plantean teorías de la decadencia, entre las cuales el fatalismo actual respecto al progreso ocupa una posición intermedia» (Löwith, 1961, p. 320)

⁵⁹ «La oportunidad positiva de esa desilusión del hombre y aquel desencantamiento del mundo a través de la racionalización es la afirmación «sobria» de lo cotidiano y de su «exigencia». La afirmación de ese día a día es, a la vez, la negación de cada trascendencia, también de la del «progreso»» (Löwith, 1932b, p. 72)

universal. Así se concretan humanamente los límites impuestos por el reconocimiento del *transcender natural*.

SEGUNDA PARTE

4. EL PROGRESO Y LA HISTORIA. EL PROGRESO COMO JUSTIFICADOR DEL SENTIDO HISTÓRICO

Cualquier crítica al progreso significa un cuestionamiento general de la forma en que la modernidad ha entendido la historia. De hecho, la tesis löwithiana es una enmienda a la totalidad de la filosofía de la historia y, ante tal crítica, podríamos preguntarnos qué lugar queda para la reflexión sobre la historia y su naturaleza después de constatar los peligros de la fe en el progreso. El presente capítulo quiere desentrañar los nudos de la relación entre reflexión histórica y progreso. De nuevo Löwith nos va a servir de excusa y punto de partida. Su feroz crítica al historicismo, como expresión hipertrofiada y lugar de llegada inevitable de todo intento de hacer la historia autoexplicativa, va a ser el inicio de una deconstrucción de toda filosofía de la historia.

En un primer apartado realizaremos una composición de lugar de las diferentes filosofías de la historia (Kant, Hegel, Marx, Heidegger-Arendt) y nos dotaremos de un mapa explicativo de la mano de Luc Ferry (1984). El objetivo será constatar la imposibilidad de encaje de las posturas antihistoricistas de Löwith en el conjunto de las filosofías de la historia. En un segundo apartado vamos a profundizar en la posición antihistoricista löwithiana. Lo haremos siguiendo los debates que tuvieron lugar en vida con su compañero Leo Strauss, y viendo similitudes y diferencias entre sus planteamientos antihistoricistas. Sus diferencias se centrarán en el papel que la naturaleza juega como elemento de contraste en los intentos de comprensión de la historia.

Seguiremos tirando del hilo en el tercer apartado en un intento, novedoso, de comparación con la interpretación de la historia realizada por Arendt. Descubriremos algunas similitudes y diferencias entre la aproximación a la naturaleza de la historia de Arendt y de Löwith. Para la primera determinada por la acción, para el segundo determinada por el acontecimiento. Esta contraposición nos aportará alguna nueva luz a la crítica al progreso. En cuanto a trabajo comparativo se trata de la aportación más singular de este capítulo.

Puestas estas bases, avanzaremos en el siglo XX para constatar cómo la crítica a los peligros de la relación entre historia y progreso recibe de la mano de Habermas una contestación de calado. Ahondaremos en el debate Löwith-Habermas para entender mejor los puntos más débiles de las propuestas de salida löwithianas al estancamiento historicista. Habermas afirma —en una especie de caricatura de su pensamiento— que Löwith visualiza la historia como una caída de un origen puro y verdadero a un final gris y sombrío. La lectura de Habermas es la

contraria, la secularización y el avance histórico significan un despertar de la verdadera naturaleza del ser humano. A mayor civilización, más verdad asume Habermas. A más civilización e ilusión de progreso, más antropocentrismo y proyección histórica, y por lo tanto, mayor dificultad para entender nuestra auténtica naturaleza esgrimirá Löwith.

En un quinto apartado seguiremos los pasos de uno de los más importantes seguidores del pensamiento löwithiano,⁶⁰ Reinhardt Koselleck, quien, suscribiendo al completo la crítica al progreso, propone salvar la historia del pozo historicista. Lo hace con una nueva mirada a la forma de entender lo que significa *hacer* la historia. Su *factibilidad histórica* será la mejor contrapropuesta para rescatar a la historia de la crítica recibida sin tener, con ello, que volver a ninguna afirmación ciega de progreso histórico o humano.

Finalmente exploraremos las relaciones entre el progreso y las tesis posthistóricas propias de finales del siglo XX. Esto nos servirá para ver de qué forma el debate sobre la historia va y vuelve, decae y renace, y propondremos una clara diferenciación entre la negación de las filosofías de la historia, y las tesis del final de la historia. Constataremos cómo todo intento de dar un sentido a la historia, sea afirmando su progresión o regresión, su inicio o su final, topa de nuevo con las enmiendas puestas por Löwith, y de qué forma, en pleno siglo XXI, seguimos sin ser capaces de relacionarnos de una forma no trascendente con la historia.

4.1. El antihistoricismo en las filosofías de la historia

Para realizar un afinado análisis de la posición löwithiana en el conjunto de las filosofías de la historia podemos tomar como punto de partida la clasificación realizada por Luc Ferry (1984). Según el autor francés, la crítica fenomenológica a las filosofías de la historia ha sido poco sutil incluyendo todas ellas en una única corriente como si se tratara de una única filosofía de la historia posible. Ferry distingue en cuatro grupos estas filosofías en función de la lectura ontológica que hacen de la realidad.

El primer grupo estaría comprendido por las filosofías de la historia hegelianas. Estas parten de una identificación entre realidad y razón y entienden la historia guiada por una «astucia de la razón» que es en última instancia determinista. No considera a la humanidad libre para orientar el rumbo de la historia. Este primer grupo cae en posiciones historicistas, es decir, que justifican cada momento histórico como consecuencia del anterior y necesario para el posterior, generando una cadena de acontecimientos y épocas históricas necesarias que nos llevarían a inevitable fin de la historia. El segundo grupo comprende aquellas filosofías de la

⁶⁰ En la introducción de la edición de Progreso (Koselleck, 1975), F. Oncina recuerda la influencia que Löwith tuvo en Koselleck ya desde sus tiempos de estudiante en Heidelberg.

historia que se deducen de una ontología práctica, es decir, de una comprensión de una realidad que es modelada por el ser humano a través de su razón práctica. Un ser humano que orienta sus acciones según fines trascendentes. La historia en este caso persigue un ideal moral trascendental cuya realización no está garantizada ni puede afirmarse con certidumbre. Debemos esta posición al Kant de la *Crítica de la razón práctica* y a las posiciones filosóficas del joven Fichte. La historia desde esta posición no se entiende en términos de causalidad, sino que cuenta con la libertad humana y su acción en el mundo, que, desde su exterior, es capaz de modificar la realidad. De la unión de estas dos filosofías nace un tercer grupo, el que une la visión historicista hegeliana, con la posibilidad de dominar y controlar la historia. Nace de ella un cientifismo histórico, cuya expresión máxima encontramos en la posición de Marx. El cuarto grupo no es una filosofía de la historia propiamente sino la negación de las dos posiciones primeras, la debemos a la crítica heideggeriana, y sobre todo a Arendt, quienes entendieron la acción humana como un «milagro del Ser». Esta posición afirma la posibilidad constante de aportación de novedad y diferencia en el mundo. Ante este principio la historia deja de ser razonable, mucho menos manipulable. Este grupo niega toda filosofía de la historia anterior, impide a priori toda posibilidad de dar una explicación razonable de los acontecimientos históricos. A pesar de ello, con esta singular descripción de una novedad constante en el mundo, se sigue dando una centralidad muy grande a la historia y se sigue comprendiendo al ser humano como un ser eminentemente histórico.

Ferry no incorpora las posiciones decisionistas ni existencialistas como precursoras de la posición heideggeriana, ni hace referencia alguna al impacto del nihilismo. La aportación principal de Ferry es, probablemente, la constatación de que aquello que está en juego en todas estas filosofías de la historia (tres primeros grupos), e incluso en su negación (cuarto grupo) es la posibilidad de articular tres aproximaciones ontológicas o explicaciones de la realidad a menudo divergentes: la de la razón, la del misterio, y la de la ética (Ferry, 1984, p. 30).⁶¹ Cuando estas se han querido imponer, una a la otra, han dado lugar a posiciones filosóficas de la historia atrofiadas. Más adelante Ferry trae a Strauss a colación para afirmar que hay una línea de pensamiento, que también niega la filosofía de la historia, pero que huye

⁶¹ «Mi íntima convicción es que las tres filosofías de la historia de que se trata en los dos problemas centrales, teóricos y prácticos, que he tratado de exponer aquí lo más sencillamente que me fue posible, son en cierto modo incontorneables; dicho de otro modo, que nos es rigurosamente imposible renunciar de modo definitivo a la razón, al «misterio» y a la ética, y que estos tres momentos, aunque entren unos con otros en una multiplicidad de nudos contradictorios, constituyen sin embargo actualmente, *tomados en su conjunto*, nuestra situación filosófica: de ahí el escaso interés que ofrecen las filosofías que pretenden, o han pretendido, sin por eso lograrlo (ya que es imposible), manejar interminablemente contra las demás sólo una de estas tres posiciones». (Ferry, 1984, p. 30)

de Heidegger para afirmar que solo una vuelta a la antigüedad haría posible una filosofía política no rehén de la filosofía de la historia. Pues al final, toda filosofía de la historia moderna deviene en historicismo (Ferry, 1984, p. 31). ¿Se encuentra la crítica de Löwith al progreso en este mismo punto? ¿Rechaza Löwith con su crítica al progreso todo elemento de razón, misterio y ética en la historia?

De nuestro análisis de la crítica al progreso de Löwith podemos deducir rápidamente un rechazo al primer y al tercer grupo, y una posición claramente escéptica respecto al segundo. Ahora bien, ¿podemos incluir directamente la posición löwithiana en el cuarto grupo de crítica total y negación de la filosofía de la historia? O, ¿es también la crítica löwithiana al progreso una negación de la posibilidad de diferencia y del milagro del ser? Como sabemos Löwith se aleja de la posición heideggeriana, sobre todo del primer Heidegger más existencialista (Löwith, 1948b), pero, ¿ocurre lo mismo respecto a las posiciones de Arendt sobre la historia? Todo el trabajo genealógico de Löwith y su crítica a la noción de progreso tiene un único objetivo: la negación absoluta de toda filosofía de la historia. Según Löwith de lo expuesto en *Historia del mundo y salvación*, «debería surgir la idea de que es imposible una Filosofía de la Historia» (Löwith, 1959, p. 175). Pero para entender mejor dónde colocar la crítica löwithiana al progreso en cuanto a sus implicaciones para pensar el devenir de la historia, deberemos por un lado explorar mejor su posición antihistoricista, tal como haremos en el siguiente apartado, y luego comparar su posición con la posición arendtiana, perteneciente al grupo 4 de las clasificaciones elaboradas por Ferry, tal como haremos en el apartado 4.3 de este capítulo.

4.2. La crítica antihistoricista de Löwith y Strauss

El historicismo es la consecuencia directa de las filosofías de la historia anteriormente descritas por Ferry en los grupos 1 y 3, y en ellas el progreso juega el papel de motor y legitimador de la dinámica histórica. Podríamos definir el historicismo como la degeneración de todo intento de explicar la historia de forma racional, como una hipertrofia de la conciencia histórica (Zazo Jiménez, 2017a, p. 61), como aquella posición que ve la razón formal y la ideología como productos directos de la historia (Ferry, 1984, p. 13). Será conveniente realizar una aproximación a la forma en que Löwith define y explica este fenómeno moderno, y cómo, desde su crítica, se sitúa en un frente de negación de toda filosofía de la historia.

Con quien Löwith mantuvo un diálogo más fructífero, e hizo frente común contra el historicismo, fue con su compañero de exilio Leo Strauss. En 1952 ambos publicarán a la vez artículos que representan una crítica contundente al historicismo, se trata de *¿Progreso o*

retorno? (Strauss, 1952) y *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus* [La dinámica de la historia y del historicismo]⁶² (Löwith, 1952), artículos que completan el cierre a una crítica iniciada por Strauss en 1949 con *La filosofía política y la historia* (1949), aparecido a la vez que *Meaning in history* la edición americana de *Historia del mundo y salvación* de Löwith (1949). Löwith reconocerá en todo momento a Strauss como el autor que le acompaña en su reflexión sobre los orígenes y peligros del historicismo (Löwith, 1952, p. 311), pero con un acercamiento sutilmente diferente: si Löwith hace hincapié en las implicaciones en el campo de la filosofía de la historia, Strauss lo hace en el de la filosofía política.

¿Qué es el historicismo para Löwith y Strauss? Es la afirmación, errónea, de que toda respuesta filosófica está históricamente condicionada, que hay más verdad en las tendencias de la vida social que en la naturaleza de los asuntos políticos, y que no hay cuestiones que puedan ser abordadas ahistóricamente. Para el historicismo el pasado solo tiene sentido si es estudiado como una preparación para el presente, lo cual acaba derivando en una transformación moral que entiende el futuro como superior al pasado y por lo tanto se acaba operando una sustitución que transforma «la distinción entre bueno y malo por la distinción entre progresista y reaccionario» (Strauss, 1952, p. 171). Esta es la formulación clave de la preocupación que el historicismo genera en Strauss, y derivará en una búsqueda de una verdad que pueda residir de forma igual en cada época histórica. Para Löwith la centralidad de su crítica tendrá que ver con la imposibilidad de pensar la naturaleza del ser humano ante un historicismo que empaña y dificulta la claridad del pensar. Löwith escribirá: «No es posible decidir si pensamos a fondo históricamente porque nos mueve la historia o si, por el contrario, estamos bajo el hechizo de la historia porque hemos caído presa del historicismo» (Löwith, 1952, p. 296).⁶³ Es decir, el pensar históricamente ha colonizado de tal forma el simple pensar que ya no es posible saber si tal ejercicio es realmente genuino o solo fruto de una moda de la modernidad. Tomando estas posiciones como punto de partida, realicemos a continuación un recorrido por la crítica löwithiana al historicismo como punto culminante de la crítica al progreso desde una perspectiva histórica.

4.2.1. Una crítica al historicismo: el reemplazo del mundo por la historia

De nuevo vale la pena recordar el *leitmotiv* del proyecto filosófico löwithiano por lo que se refiere a su crítica al progreso. Löwith repite en varios de sus libros la pregunta que lo

⁶² *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus*. Este artículo de 1952 es de los pocos relativos a las reflexiones sobre la filosofía de la historia de Löwith que no se encuentran traducidos al castellano. En las siguientes citas usadas se ha realizado una traducción propia pero siempre dejando la cita original en alemán como referencia.

⁶³ «Es läßt sich zunächst nicht entscheiden, ob wir so durch und durch historisch denken, weil wir von der Geschichte maßlos bewegt sind, oder ob wir umgekehrt im Banne der Geschichte stehen, weil wir dem Historismus verfallen sind». (Löwith, 1952, p. 296)

acompañará a lo largo de toda esta etapa de diez años de pensamiento que va de la publicación de *De Hegel a Nietzsche* en 1939 a la primera versión de *Historia del mundo y salvación* en 1949: «¿el ser y el ‘sentido’ de la historia en general se determinan desde ella misma? Si no es así, ¿de dónde proceden?» (Löwith, 1953b, p. 9). Es decir, la pregunta que Löwith se realiza es: ¿es la historia autoexplicativa? ¿Capaz de dotarse por ella misma de un sentido? Y si no lo es, ¿qué es lo que puede dar un sentido y razón a la historia? ¿Y de dónde provienen tal sentido y razón?

La primera constatación ante esta pregunta es que el pensamiento moderno ha querido desligar la historia de todo pensar trascendental dotándola de una dinámica intrínseca que le permita sostenerse por sí misma. Siendo así, si la historia tuviese un sentido, un horizonte de realización, todo pensar quedaría determinado por un pensar de forma histórica. Tiene sentido aquello que evoluciona, progresa, y cambia, lo que no lo hace no es explicable históricamente y por lo tanto no es relevante ni tiene ninguna trascendencia. Nace el historicismo como: «una forma de pensar histórica que se ha vuelto excesiva, para la que no hay nada inherentemente siempre-así y permanente, eterno y eternamente recurrente, sino sólo tiempo y movimiento, historia y proceso» (Löwith, 1952, p. 307).⁶⁴

De esta forma el camino emprendido de crítica al progreso se inicia con una oposición al historicismo como la forma preeminente de interpretar la historia en la modernidad. La afirmación de Löwith será que el historicismo no nos permite entender bien lo que realmente significa la historia, cuál es su naturaleza, ni nos sitúa en una buena relación con ella (Löwith, 1952, p. 300).

Un ejemplo de ello se da al constatar que hay doctrinas e ideas que se encarnan históricamente durante un periodo y otras no lo hace, y a pesar de ello, este hecho no nos dice nada de la verdad o mentira de tales doctrinas. Esto lo argumenta Löwith cuando se pregunta por la realización del marxismo y no de otras doctrinas de la historia que finalmente no han arraigado:

El que una doctrina y su idea adquieran poder en la historia no es en sí nada obvio y necesario; es más bien algo misterioso y casual. Y si no participamos de la base de que la historia constituye el tribunal universal y decide por tanto lo que es correcto,

⁶⁴ «*der Historismus, ein maßlos gewordenes historisches Denken, für das es nichts von Natur aus Immer-so-Seiendes und Bleibendes, Ewiges und ewig Wiederkehrendes gibt, sondern ausschließlich Zeit und Bewegung, Geschichte und Prozeß*». (Löwith, 1952, p. 307).

bien podría ser que las ideas y doctrinas mejores y verdaderas sean aquellas de las cuales la historia ni siquiera toma nota. (Löwith, 1958, p. 224)

La crítica löwithiana a la filosofía de la historia es la crítica a un proceso abierto en la modernidad por Voltaire, culminado en Hegel y llevado al extremo por Heidegger. Tal como algunos autores han sistematizado (Zazo Jiménez, 2017a, p. 61) este proceso se desarrolla para Löwith en tres fases: por un lado se produce la historización del pensamiento, es decir la afirmación de que todo filosofar está circunscrito a un contexto histórico; se pasa a continuación a la sobredimensión de la conciencia histórica, llegando a la creencia de que la verdad está históricamente condicionada; para, finalmente, a la manera del último existencialismo heideggeriano, definir al ser humano como ser histórico.

Una primera constatación resultará significativa para Löwith, y es que todas las lenguas europeas usan una misma palabra para designar tanto la historia como acontecimiento como la reflexión sobre ella misma. En cambio, el alemán dispone de dos vocablos: *Historie* para designar el historiar, el recoger lo sucedido en una Historia en mayúsculas, es decir la reflexión propiamente histórica y *Geschichte* para hacer referencia a la historia como acontecimiento, como conjunto de historias, como historia en minúscula. Este tipo de distinción, tan singular, ha impregnado la forma de entender la historia de una manera que Löwith considera completamente engañosa (Löwith, 1952, p. 297). Pues los acontecimientos (*Geschichte*) solo se pueden convertir en Historia (*Historie*) si alguien les da ese significado, les aporta relevancia.⁶⁵ Es decir, si su interpretación responde a aquello valorado por el espíritu de una época. Y esta conciencia de época no es un mero idealismo al que no dar mucha importancia pues influye notablemente en los acontecimientos reales. Tal como Löwith afirma, sin la fe en el progreso, es decir sin la creencia de que podemos e incluso debemos hacer avanzar la historia hacia un estadio de realización, las revoluciones del siglo XIX no habrían sucedido.

Ya desde bien temprano, Löwith intuye que el historicismo funciona con la lógica de un pensamiento religioso. En uno de sus primeros escritos al respecto encontramos una denuncia clara del historicismo como mito vinculado al ámbito de la cultura: «El historicismo, que nació de la metafísica de la historia del espíritu de Hegel, se convirtió en la «última religión» de los intelectuales que todavía creían en la cultura y en el saber» (Löwith, 1939, p. 94). El historicismo es pues la afirmación de que existe una relación causal entre hechos históricos capaz de ser comprendida y en último término guiada hacia buenos fines. Pero

⁶⁵ Para una profundización mayor sobre la evolución del concepto de historia y las diferencias entre *Historie* y *Geschichte* ver «historia/Historia» de Reinhart Koselleck (1975a)

para Löwith hay al menos tres factores clave que permiten negar tal principio de razón en la historia: «la casualidad, la variedad de la voluntad y la arbitrariedad».⁶⁶ Es decir, los simples efectos de la mera casualidad o de decisiones que sabemos arbitrarias y que responden a voluntades espurias nos permiten afirmar que la historia ha seguido un camino, pero podría también haber seguido cualquier otro. Que elementos fortuitos podrían determinar caminos alternativos al curso de lo que retrospectivamente se lee como un hecho histórico trascendente y cuasi inevitable no puede más que despertar cierta hilaridad.

¿En qué momento el historicismo hace entrada en la historia del pensamiento? Para remontarse a los inicios de esta forma de entender la historia Löwith recurre a la división cartesiana entre la *res extensa*, aquello del mundo que nos es conocible, abarcable y tratable matemáticamente y la *res cogitans*, aquello relativo a lo que el ser humano piensa, interpreta, donde se incardina la historia. Desde este punto de vista la historia no es tratable científicamente. Pero la división realizada abre la puerta a posteriores intentos de tratar todos los campos del saber de la misma forma que se trata la ciencia natural. En Vico, siglo XVIII, es donde se da este giro de forma más clara. Vico invierte la proposición cartesiana y considera que solo es verdadero y conocible aquello que es fruto de la acción humana, aquello hecho por el hombre. La naturaleza, obra de Dios, no podemos conocerla y controlarla del todo, pero la historia sí que debería dejarse domesticar porque la historia está causada por el ser humano. Cuando Löwith resume este giro perpetrado por Vico la hace de la siguiente forma: «todo saber verdadero es un saber de causas, es decir, que sólo sabemos verdaderamente y de manera fundada aquello que nosotros mismos hemos hecho o causado» (Löwith, 1953b, p. 147). El sujeto creador de la historia es el ser humano y por lo tanto solo es verdadero lo que hace él hace: *verum est factum*. Vico inaugura una nueva ciencia, la ciencia histórica moderna. Pero la realidad es que los acontecimientos de la historia no son controlables, como pretende Vico, por mucho que estén causados por el hombre, sino que se nos muestran como caóticos. No podemos discernir sus razones. Al contrario, la naturaleza por mucho que no tenga su origen en el hombre es más fácilmente entendible porque guarda un orden estricto y siempre igual (Löwith, 1952, p. 306). Löwith acusa al momento cartesiano de separación entre naturaleza e historia de haber puesto las bases para el nacimiento del historicismo, y a la inversión realizada por Vico la eclosión de este fenómeno.

⁶⁶ «Pues, aunque en el curso de una época observemos que un paso determina los subsiguientes, pues determinadas decisiones conducen a determinados efectos, la casualidad, la variedad de la voluntad y la arbitrariedad son factores no menos esenciales en el desarrollo de los acontecimientos. Así, no podemos hacer abstracción de la idea de que todo podría haber sido de otro modo». (Löwith, 1959, p. 177)

La siguiente constatación será que, para Löwith, el historicismo es la consecuencia directa de un ser humano que no tiene un lugar asignado en el mundo. Si el mundo es entendido a la manera clásica, como cosmos, el ser humano puede entender la naturaleza como divina y eterna y el ser humano como sujeto a sus lógicas y sus leyes; si el mundo es entendido a la manera cristiana, como creación de Dios, el ser humano puede entender la naturaleza como algo transitorio, puesto al servicio de una salvación eterna y transmundana. Ambas comprensiones dan al ser humano la posibilidad de encontrar su lugar en el mundo. Pero la modernidad se ha apartado de este tipo de comprensiones y parece que el hombre solo pueda fiar el sentido de su paso por este mundo a la comprensión de su existencia histórica. Ya no es su paso por el mundo lo que tiene sentido, sino su paso por la historia:

La fe en la historia como tal, el historicismo, sólo surgió al disiparse estas dos convicciones premodernas. Pues si el universo no es ni eterno ni divino, como lo era para Aristóteles, ni pasajero, pero creado, como lo era para san Agustín y Santo Tomás, se plantea la posibilidad de una «existencia histórica», es decir, de una existencia que ya no tiene un lugar fijo en la totalidad de lo que es por naturaleza y que por tanto depende totalmente de sí misma y de su temporalidad. La ampliación y la expansión desmesuradas del pensamiento histórico moderno se explica por esta emancipación de la historia contemporánea de todo cuanto pudiera comprenderla. (Löwith, 1960a, p. 240)

¿Cómo se relacionan progreso e historicismo? El historicismo, según Löwith, culmina a finales del siglo XIX con el establecimiento de una razón histórica por parte de Dilthey. La razón histórica es la afirmación de que es verdad aquello que es explicable históricamente, es decir, que responde a razones históricas. Esto permite justificar cada etapa histórica como necesaria para la siguiente, y todo aquello que ocurre como necesario para el avance del progreso. El progreso se convierte en el gran juez del mundo, pues la afirmación de que cada verdad filosófica debe ser interpretada según el espíritu de su tiempo histórico, implica la imposibilidad de encontrar una razón última que no sea la razón de un juicio final, que interpreta en su culminación y de manera definitiva todo tiempo anterior. ¿Realmente nada es rescatable de aquello que ha sido afirmado en el pasado? ¿No hay ninguna verdad en aquello que no ha evolucionado, ni cambiado, ni progresado? Löwith entiende que el progreso es la única forma posible de entender el sentido del tiempo para un pensamiento historicista y que ya no se puede —y esto es influencia y cosecha de Strauss como veremos en el apartado siguiente—, plantear las preguntas clásicas sobre qué es lo bello, lo justo o lo bueno de una forma no histórica. En la modernidad estos ideales se realizan gracias al progreso.

Una primera consecuencia de que el progreso actúe como tribunal del mundo es que las grandes figuras políticas van a orientar sus actuaciones de tal forma que los historiadores del futuro, cuando lean el presente, interpreten en ellos el paso de la Historia. Como afirma Löwith (1952, p. 316): «La conciencia histórica moderna es un culto a los antepasados invertido: piensa en las generaciones futuras para justificar históricamente la propia».⁶⁷ Es decir, no se actúa para el presente, sino para que en el futuro se pueda afirmar que *se ha hecho historia*. Löwith culpa de esta inversión, como ya sabemos, a la introducción de una nueva forma de entender el sentido del tiempo desde la tradición cristiana. Y entiende que en ninguna otra tradición se da esta reinterpretación del sentido del tiempo como cumplimiento futuro, basado en la promesa de un momento histórico puntual como el de la venida de Cristo.⁶⁸

La crítica al historicismo desde la perspectiva de la tarea del historiador la toma Löwith de su admirado Burckhardt, paradigma del historiador antihistoricista. El suizo no se deja cautivar por un espíritu del tiempo que considera que hay más verdad en el éxito de un nuevo punto de vista, que en aquello que ha sido siempre igual. ¿Cuál debería ser la tarea del historiador entonces? Estudiar y analizar aquello que es «constante» y «repetitivo»: «Los filósofos de la historia consideran el pasado como antítesis y etapa previa hacia nosotros [...] Nosotros, en cambio, consideramos *aquello que se repite, que es constante y típico* como algo que tiene resonancia en nosotros y nos es comprensible» (Burckhardt, 1905, p. 27). Si de alguna manera puede el historiador sentirse interesado por el pasado es justamente porque observa en él estas constantes que son también valiosas para nosotros hoy (Löwith, 1952, p. 314). Es por esta razón por la que el mundo natural es tan interesante para Löwith y puede ser fuente de un nuevo trascender que supere el trascender histórico. Porque en él todo es invariante y, por lo tanto: «se resiste a la historia». Incluso a pesar de que el pensamiento moderno ha querido también *historizar* la naturaleza, es decir, someterla a este relativismo de revisión constante según tiempos y épocas, el giro perpetrado durante la modernidad ha culminado con la propia historización de la naturaleza:

El llamado historicismo sería inofensivo si se hubiera limitado a «historizar» y relativizar el llamado mundo espiritual y no hubiera convertido la naturaleza en algo relativo a nosotros, de tal modo que, de hecho, ya no queda nada natural, nada que sea por naturaleza. Lo que queda de natural parece ser un mero resto aún no

⁶⁷ «Das moderne historische Bewußtsein ist ein umgekehrter Abnenkult: es denkt an die künftigen Generationen, um die eigene historisch zu begründen» (Löwith, 1952, p. 316)

⁶⁸ El apartado 6.2 de este trabajo va a suponer un análisis exhaustivo de la lectura escatológica que permite a Löwith realizar esta afirmación basada en su interpretación de la obra de Cullmann (1945)

dominado por el hombre. Esta apropiación histórica del mundo natural es en igual medida una alienación de él. (Löwith, 1950b, p. 167)

¿De qué forma puede el hombre moderno liberarse del yugo del historicismo? Para Löwith: «La sobreestimación moderna de la historia, del «mundo» como «historia», es el resultado de nuestro distanciamiento de la teología natural de la Antigüedad y de la teología sobrenatural del cristianismo» (Löwith, 1953b, p. 235) y por lo tanto solo nos podremos deshacer del historicismo si volvemos a una de estas dos comprensiones que son las únicas dos posibles. De la trampa del historicismo no hay una salida histórica, sino solo filosófica (escéptica) o religiosa (Löwith, 1966, p. 352). Aunque para Löwith, filosóficamente, solo podamos admitir la primera. No tiene sentido hablar de ninguna verdad histórica, ni de un «acontecer de la verdad» en la historia. Nadie puede fiarse de lo que la historia acaba sacando a la luz, porque no hay nada más relativo, aleatorio y circunstancial que el acontecer histórico. El resultado positivo de ponerse más allá de las contingencias históricas es el reconocimiento de todo aquello que es *ahistórico* (Fox, 2012, p. 97), algo que el historicismo confunde y no permite sacar a la luz.

En un pasaje en el que expone el núcleo de su pensamiento sobre el historicismo, Löwith explicita que, si no somos capaces de desligar la esencia de la historia de sus supuestos de carácter religioso como en Hegel, Comte o Marx, ni en el extremo opuesto, de caer en una historicidad subjetivada tal como ocurre en Heidegger, es que no hay interpretación correcta de la historia, incluso más aún, podemos llegar a dudar de que exista tal cosa como un mundo histórico (Löwith, 1959, p. 176).⁶⁹ Así pues, para Löwith, la pregunta por el sentido de la historia no tiene respuesta en el terreno filosófico, lo que tiene respuesta es la pregunta por la naturaleza de la historia. La historia solo puede obtener un sentido en la medida en que creamos en algún tipo de proceso de redención, en el que exista un horizonte de cumplimiento. Toda filosofía que quiera dar un sentido a la historia sigue rehén del pensamiento religioso propio del cristianismo. Esta vinculación es algo que analizaremos y veremos en los capítulos 5 y 6 de este trabajo.

⁶⁹ «Si la esencia y el sentido de la historia no pueden separarse filosóficamente de su interpretación teológica, ni de un esquema no menos escatológico de la filosofía de la historia especulativa, positivista y materialista de Hegel, Comte y Marx, ni de la existencia de la historia vulgar, ni tampoco de una historicidad propia, y menos aún de la hipóstasis del destino de la historia con un carácter universal de la existencia, entonces, no sólo se vuelven dudosas ésta o aquella interpretación de la historia, sino que puede dudarse del concepto de Mundo Histórico». (Löwith, 1959, p. 176)

4.2.2. El diálogo Löwith-Strauss

Vale la pena detenerse un momento en el diálogo que se generó entre Löwith y Strauss para entender mejor la crítica al historicismo, la posición löwithiana y su relación con la cuestión del progreso. Podemos encontrar una buena cantidad de artículos recientes que analizan la correspondencia entre ambos autores para entender con exactitud la crítica a la historia y su relación con la naturaleza (Beiner, 2014; Chernilo, 2010; Manca, 2019; Romani, 2017). En ellos se pueden desambiguar las nociones de naturaleza que ambos autores esgrimen, así como las diferencias en su crítica al historicismo. Veamos a continuación algunos de estos elementos.

Para Strauss el historicismo es la razón principal de la crisis de la modernidad occidental (Beiner, 2014). Fijémonos que, a diferencia de Löwith, los argumentos que esgrime Strauss contra el historicismo tienen que ver no sólo con sus consecuencias sino con sus propias incoherencias internas. Por un lado el historicismo, de la mano de la creencia en el progreso, sugiere que el futuro traerá con sus promesas mejoras ilimitadas, entre ellas, se podría concluir, la superación del mismo historicismo (Strauss, 1949, p. 207). Por otro lado, y más gravemente, con su creencia de que la verdad está históricamente condicionada, el historicismo debería decir de él mismo que es un producto propio de la modernidad que ha nacido con ella y que con ella perecerá en la siguiente etapa histórica. Esto implica que será sustituido más adelante por una etapa que ya no será historicista (Strauss, 1949, p. 209). Con estas críticas Strauss quiere poner el foco en la falta de consistencia de las proposiciones historicistas cuyas consecuencias socavan sus propios principios. Löwith se suma a esta mirada straussiana cuando en su artículo «Historia universal y salvación» recomienda la crítica al historicismo perpetrada por Strauss: «cualquier planteamiento no histórico de la verdad requiere hoy en día complejas reflexiones crítico-históricas y una justificación especial» (Löwith, 1950a, p. 124). Tal adscripción a los postulados es realizada por Löwith referenciando a continuación la lectura de «Historia y filosofía política» de Strauss.

También Strauss, al igual que Löwith, constatará los postulados de fe o creencia que se esconden ante la afirmación del progreso histórico. Por ejemplo, cuando suscribe que la gente habla cada vez menos de progreso y cada vez más de cambio porque la lógica historicista junto a la voluntad de progresar han imprimido un carácter de bondad al puro cambio. Aunque no se tenga noción de hacia dónde se dirija la historia lo importante es avanzar hacia algún lugar, y por lo tanto ya no es el progreso lo importante, sino la creencia de que se está progresando (Strauss, 1952, p. 160).

Pero donde ambos autores más divergen es en la propuesta de salida al historicismo y en su lectura de la naturaleza de la historia. Porque cuando Strauss afirma que la filosofía política debería sostenerse sobre las bases de la naturaleza del hombre, en vez de hacerlo como lo hace sobre la historia o el progreso, no significa lo mismo que cuando Löwith reclama una vuelta a la noción de mundo natural. Las patologías de la modernidad son una revancha de la naturaleza contra el hombre por haberse alejado de esta. Tal afirmación podría ser sostenida por los dos autores. Pero a continuación Strauss reclama la vuelta a un origen incorrupto. Mientras que Löwith nunca apela a una vuelta a ningún origen sino a un conocimiento de lo natural como constitutivo, medio y límite para el hombre. El interés en el pasado por parte de Löwith reside simplemente en la forma en que los antiguos vivían el sentido del tiempo y la historia, no en su intención de volver a esa época.

Hay pues diferencias clave en la forma en que Löwith y Strauss conciben este giro hacia la antigüedad. Porque Strauss busca de recuperar, por ejemplo, categorías clave de la tradición judía, como es el concepto de retorno (*T'shuvah*) o el de restitución (*Tikkun*) que apela a la posibilidad de volver a tomar el camino correcto que se había perdido. Aunque Strauss le recuerda, en todo momento, que la suya no es la posición de un hebreo ortodoxo (Strauss & Löwith, 2012, p. 127). A la vez, la posición de Löwith sigue para Strauss demasiado ligada al historicismo, porque para Löwith el ser humano no deja de estar atravesado por la historia. Löwith no niega la historia y la forma en que ésta marca la vida humana, pero quiere encauzarla en la dimensión natural del ser humano, limitarla, y sobre todo quiere demostrar que ésta no tiene horizonte alguno. Autores como Romani (2017) lo han formulado de forma dicotómica: como una respuesta al progreso a través de la evidencia del límite –Löwith– y una respuesta a través de la vuelta a un pasado más auténtico –Strauss–. Otros como Manca (2019) lo han expresado con gran acierto: para Löwith es natural aquello que el sentido común acepta sin necesarias reflexiones ni imposición, independientemente de cuál haya sido su origen. En cambio, para Strauss es natural solo aquello que se remonta a un origen inmutable y se origina allí. También Löwith afirma que aquello que es «natural» no se comprende igual en todas las épocas históricas, y que por lo tanto no es posible una vuelta a ningún origen. Pues una mirada a la época clásica nos permitiría constatar que para los griegos eran «naturales» ciertas relaciones entre adultos y niños hoy desnaturalizadas o la misma esclavitud. No hay por lo tanto según Löwith una vuelta a un orden más «natural» en lo relativo a las políticas, las leyes o la vida social o moral sino una interpretación de lo que es natural para el hombre distinta también en cada momento histórico, pero contenida en el margen de un mundo natural que lo determina. Y con ello un sentido común vinculado al ser natural del hombre. Aquí es donde Löwith se aleja de un Strauss que terminará

reivindicando el derecho natural, cosa que Löwith no llegó a hacer nunca (Beiner, 2014, p. 86).

Löwith afirma a menudo que la naturaleza humana no ha cambiado esencialmente, pero sí lo ha hecho la interpretación que el hombre hace de sí mismo en cada época histórica. Y toda interpretación tiene un enraizamiento histórico.⁷⁰ Es por ello por lo que a Strauss le parecerá que Löwith todavía guarda un cierto ápice de historicismo. Pero Löwith en cambio, abriendo la puerta a esta interpretación de la naturaleza del hombre como algo cambiante —la interpretación, no la naturaleza!—, permite también que el hombre pueda terminar reconociendo esta consciencia histórica que parece le caracteriza para llegar a transformarla y desactivarla. (Manca, 2019, p. 63).

Estas discusiones se pueden observar, sobre todo, en las cartas escritas entre Löwith y Strauss en los años treinta,⁷¹ que son de hecho muy anteriores a las publicaciones críticas con el historicismo, lo cual constata que el debate de fondo y la preocupación estaba allí ya mucho antes, y forman parte de opciones profundas en sus itinerarios filosóficos. Discusiones sobre las tensiones en el ser histórico y el ser natural que se alargarán toda su vida ya que seguían vivas en las últimas cartas como en la de marzo de 1970 (Strauss & Löwith, 2012, p. 204).

En una carta del 30 de diciembre de 1932, Strauss se encara a Löwith después de su lectura de los primeros apuntes para el escrito *De Hegel a Nietzsche*. Le achaca que si Löwith afirma que lo que era natural para los griegos no lo es para nosotros los modernos, es que sigue todavía presa de cierto historicismo, pues «si admite que la humanidad universal, la naturaleza humana, ha sido entendida legítimamente de manera diferente en diferentes épocas, [...] entonces admite la necesidad de una interpretación» (Strauss & Löwith, 2012, p. 55). Löwith en su respuesta de enero del 1933 admite que la conciencia histórica de cada época determina las políticas, la vida social, el *nomos*, y que no es posible desligar naturaleza e historia, porque no hay una naturaleza humana no histórica, porque la historia forma parte de la comprensión que el ser humano tiene de sí mismo. Esto incomodará a Strauss que considera que el ideal político de los griegos no debería ser muy diferente del nuestro si ellos eran igualmente humanos y participaban de la misma naturaleza que nosotros. Löwith considera que Strauss

⁷⁰ «La clarividencia moderna en lo que respecta a la variedad de las formas históricas de existencia y pensamiento tiene también su otra cara: la ceguera en cuanto a los rasgos básicos invariables de aquello que es comúnmente y eternamente humano. Sin embargo, la pregunta sobre qué autointerpretación humana es la verdadera y correcta no puede responderse mediante la reflexión histórica. La conciencia histórica no puede tomar a partir de sí misma una decisión objetiva a este respecto, por cuanto la historia nunca puede enseñarnos qué es verdadero y qué es falso». (Löwith, 1957, p. 186)

⁷¹ Un exhaustivo trabajo de estructuración y análisis de las cartas entre Löwith y Strauss ha sido realizado por Puiggròs (2010) en una de las dos únicas tesis doctorales sobre Löwith que existen en España.

confunde original, con natural, no hay un lugar original ni una situación histórica original según Löwith, por eso a Löwith no se le puede clasificar como un conservador más. La crítica löwithiana al historicismo implica asumir que no hay un momento histórico superior a los otros, ni con más contenido de verdad, todos están históricamente condicionados. Para Löwith el objetivo será descubrir cómo cada época histórica está condicionada, y según él, como ya hemos visto, la modernidad lo está por una comprensión del tiempo basada en presupuestos judeocristianos. Para Löwith no se ha perdido nada, sino que «ahora somos así» (Strauss & Löwith, 2012, p. 60), y a partir de aquí apelar a lo natural del hombre no es volver a nada original, sino apelar a la posibilidad de una cierta «inocencia», «incondicionalidad», «naturalidad» o «indiferencia».

Así pues, tal como hemos visto, Löwith no busca a la manera de Strauss aquella verdad incólume a lo largo de la historia para poder abrazarla o fundar en ella ningún orden político, ni tampoco la posibilidad de una vuelta a un pretendido origen más natural o auténtico. Löwith no se hace ilusiones al respecto.⁷² Su crítica al progreso y al historicismo recalca en la consideración del ser natural del hombre mediado por un ser histórico que lo confunde, pues no le permite saber quién es realmente. Su interés se moverá hacia la posibilidad de una afirmación, no de la máxima verdad posible, sino de la máxima honestidad posible. Esta honestidad la encuentra Löwith en las cosas cercanas, familiares, y es en ese sentido que se priva de las afirmaciones trascendentales (Manca, 2019, p. 74). Una honestidad que parece que Löwith toma en su origen de la filosofía nietzscheana (Löwith, 1966, p. 368) la cual proclama la necesidad de una honestidad cada vez mayor del ser humano consigo mismo. Una honestidad en la que Löwith recalca a menudo como punto final del camino, a menudo con humildad como cuando reconoce de forma autocrítica su falta de propuestas (Löwith, 1953b, p. 277), o cuando cita de forma inspiradora algunos de los rasgos del pensamiento de Valéry (Löwith, 1971, p. 181) marcados también por esta búsqueda de la afirmación siempre lo más honesta posible.

4.2.3. La verdadera naturaleza de la historia

El ser humano, según Löwith no puede hacer otra cosa que vivir históricamente, pues la historia, el paso del tiempo, forman parte de su naturaleza. Pero su ser no es un ser histórico. Lo que Löwith se preguntará es si esta consciencia histórica tan propia de la modernidad, y que ha devenido en historicismo, entiende verdaderamente la naturaleza de la historia y nos permite ponernos en una correcta relación con ella. Es decir, la consciencia moderna se dedica

⁷² Las respuestas del mismo Löwith a las etiquetas de «estoicismo» perpetradas por Habermas dan buena cuenta de ello como veremos en el apartado 4.4.

a interpretar cada acontecimiento histórico como progreso, regreso, declive o desarrollo, pero el acontecimiento en sí tiene lugar. Esta interpretación, ¿nos ayuda a acercarnos más al hecho en sí o lo desnaturaliza alejándonos de él? La pregunta esencial es, ¿qué es la historia en sí antes de cualquier interpretación? ¿Cuál es la naturaleza de la historia?

Löwith afirma que solo podremos salir del atolladero historicista si nos remontamos a la separación entre naturaleza e historia y entendemos que esta separación es ficticia. Debemos volvernos a preguntar por la naturaleza de las cosas, pues la historia tiene también su propia naturaleza. La inversión realizada por Vico, antes comentada, que entiende la historia como pura acción humana, como pura factibilidad y control, no hace justicia a la verdadera naturaleza de la historia. Pues la naturaleza de la historia es su acontecer, algo que tiene relación con la acción humana, «pero no se funde con ella» (Löwith 1952, 324). Löwith hace una distinción muy clara entre acciones y acontecimientos. Y así como no niega las primeras, que tienen agencia humana, considera que los segundos tienen un peso mayor a la hora de determinar la naturaleza de la historia. Esta distinción nos obligará a poner su posición en diálogo con Arendt en el siguiente apartado. Pues según Löwith en la historia ocurren muchas más cosas de las que las acciones humanas pretenden de forma consciente. Según Löwith «los acontecimientos y las acciones no están separados, pero son diferentes». ¿A qué se refiere con eso? Pues a que el ser humano realiza la historia, pero a la vez esta le supera, con acontecimientos que no controla. Es lo que los antiguos llamaron destino *-fatum-*, los cristianos, providencia, y la modernidad, progreso. Podemos llamar dialéctica a esta dinámica que hace que acontezcan más cosas, algunas contrarias, otras imprevistas, junto a la acción humana. Pero lo evidente es que no hay ninguna razón detrás de esta dialéctica. La realidad es que la historia está llena de acontecimientos y de acciones, pero los primeros añaden un componente de aleatoriedad, contingencia e indisponibilidad que hace de la historia lo que es (Löwith, 1952, pp. 324–328). Hegel se vio obligado a incorporar la «astucia de la razón» para explicar y hacer comprensible que las decisiones de un sujeto no determinan la historia, sino que esta le trasciende y está guiada, de forma casi invisible, por razones que el individuo no controla. Ahora el progreso es utilizado de la misma forma y justifica que más allá de mis acciones, todo tenga un sentido y un horizonte, aunque no sea el que yo desee. No parece que la historia coincida nunca con los objetivos del ser humano que actúa en el mundo (Löwith, 1952, 328). Esto no elimina la dialéctica histórica, pero sí que implica que esta dialéctica no puede ser tratada e interpretada científicamente.

Así pues, la verdadera naturaleza de la historia para Löwith consiste en una mezcla de acciones humanas junto a acontecimientos que desbordan estas acciones. A esta dinámica

histórica cabe sumar el hecho de que el ser humano tiene conciencia histórica, y esta conciencia, como un repliegue de sí, tiene una afectación también en los mismos hechos históricos:

Si es cierto que la expectativa del Reino de Dios y su secularización revolucionaria [...] se convirtió en histórica, entonces esto significa que nuestro pensamiento histórico y nuestra conciencia histórica produce acontecimientos reales que no existirían sin ella. Al final, no nos mueve directamente la dinámica de la historia, sino nuestra conciencia histórica, nuestra forma de pensar históricamente (Löwith, 1952, p. 300).⁷³

Esta conciencia histórica se ha hipertrofiado en la modernidad convirtiéndose en historicismo y como si de una profecía autocumplida se tratara, la misma conciencia histórica acaba también afectando a la historia llevándola por ciertos caminos y no otros.

Así pues, para Löwith, la historia es la suma de acciones, acontecimientos y la afectación que la conciencia histórica tiene sobre ellos. La afirmación de que las acciones son capaces de gobernar la historia, sumado a una conciencia histórica convencida de su direccionalidad, progreso y fin último, derivan en historicismo. Solo el reconocimiento de que la aleatoriedad de los acontecimientos de la historia tienen un peso incluso mayor y de que esta conciencia histórica es relativa y propia de cada tiempo histórico, permitirán desactivar la percepción del mundo como mundo histórico, y situar de nuevo la historia en el seno de un mundo natural.

Si nos remontamos de nuevo al inicio de este capítulo y a la clasificación que realiza Ferry de las filosofías de la historia en función de su lectura ontológica de la realidad, podemos afirmar que la ontología de Löwith resulta también en una filosofía de la historia, aquella que deriva en su total negación: la que reconoce el mundo, como totalidad de sus seres, como algo ya completo, autosubsistente y base de toda posible existencia, y por lo tanto la historia como un devenir de acontecimientos en el sí de un mundo natural siempre igual. La historia, no es Historia, sino acontecimientos sucesivos en el seno de una naturaleza inmutable.

4.3. ¿Acción o acontecimiento? Arendt y Löwith en debate

También Hannah Arendt, poco más tarde que Löwith y Strauss, en 1956, dedicó un artículo a la reflexión sobre el concepto de historia, en el cual la cuestión del progreso juega un papel

⁷³ «Wenn es aberrichtig ist, daß die Erwartung des Reiches Gottes und ihre revolutionäre erweltlichung [...] geschichtsmächtig wurde, dann besagt dies, daß unser geschichtliches Denken und unser historisches Bewußtsein tatsächliche Geschehnisse hervorbringt, die es ohne es so nicht geben würde. Am Ende werden wir gar nicht unmittelbar von der Dynamik der Geschichte bewegt, sondern diese von unserm historischen Bewußtsein, von der Art und Weise, wie wir geschichtlich denken». (Löwith, 1952, p. 300).

tangencial. Aunque no cita directamente a ninguno de los dos autores, podemos intuir que se refiere a Löwith de forma implícita cuando afirma que hoy en día es habitual asignar a la historia moderna una relación directa con la secularización. Una tesis que considera errónea (Arendt, 1956, p. 111). Teniendo en cuenta su conocimiento mutuo, su filiación intelectual con Heidegger (Wolin, 2003b), las menciones a Löwith en algunas cartas escritas por Arendt con motivo de sus disputas con el maestro (Donaggio, 2006, p. 47,178), así como su buena consideración de alguno de los trabajos de Löwith (Arendt, 1964)⁷⁴ y sabiendo la fama que había adquirido su tesis sobre la secularización en los años cincuenta (tal como certifican Blumenberg (1966, p. 35) y Habermas (1963, p. 165)), podemos llegar a la conclusión de que se trata de una interpelación directa, aunque velada, a nuestro autor principal. No hemos encontrado literatura reciente que realice este paralelismo entre la tesis sobre la historia de ambos autores. Solamente hay menciones en un par de artículos en que se analiza la interpretación de la historia de Koselleck y Arendt y se señalan las posibilidades de comparación entre Löwith y Arendt pero no se desarrollan (Hoffmann, 2010; Kang, 2013). También en una obra reciente en que se analizan las implicaciones políticas de las tesis löwithianas se menciona a Arendt por su impacto en el análisis de los totalitarismos pero ambas posiciones sobre la historia no son comparadas (Godefroy, 2021).

Así pues, resulta pertinente, para seguir con nuestra crítica al historicismo, y viendo la importancia que Löwith da a los acontecimientos frente a las acciones, realizar un acercamiento a la idea moderna de historia que esgrime Arendt y proponer una puesta en diálogo con la crítica acabada de exponer al historicismo de cara a completar nuestras reflexiones sobre la relación entre progreso e historia.

⁷⁴ En una carta de Hannah Arendt a su editorial se puede leer: «*I am delighted to see that the Löwith will finally be available in English. I personally (not for quotes) think that this is the best book Löwith ever wrote. I am sure it will be widely used in the universities and colleges since it is the only serious work on the subject. It covers an extremely important period in the history of ideas and deals with it in a manner that opens vista to all pertinent problems. Congratulations! And cordially yours*» [Estoy encantada de ver que Löwith finalmente estará disponible en inglés. Yo personalmente (no lo menciono para ser citado) creo que este es el mejor libro que Löwith haya escrito jamás. Estoy segura de que será ampliamente utilizado en las universidades y colegios, ya que es el único trabajo serio sobre el tema. Cubre un período extremadamente importante en la historia de las ideas y lo trata de una manera que abre la vista a todos los problemas pertinentes. ¡Felicidades! Y cordialmente suya] (Arendt, 1964). En la carta a la que Arendt responde se menciona el libro de Löwith al que hace referencia. Se trata de *De Hegel a Nietzsche*, publicado originalmente en 1939, y que no se había traducido todavía al inglés el año 1964. Sorprende que, teniendo Arendt en tan buen aprecio a Löwith, no haga referencia explícita a él en ningún momento cuando comenta las tesis sobre la secularización en la filosofía de la historia.

4.3.1 La historia como proceso y la superación de la mortalidad

Hay dos elementos clave para entender, en Arendt, lo que caracteriza al concepto de historia moderna tal como lo describe en *El concepto de historia: antiguo y moderno* (1956): la historia como proceso y la historia como vía para la superación de la mortalidad.

Arendt no critica al historicismo propiamente, no lo nombra, pero sí que analiza con pulcritud la diferencia entre la historia antigua y moderna. Para Arendt esta diferencia se da en la noción de *proceso*. La antigüedad entendía cada hecho histórico como cerrado y comprensible por sí mismo, la modernidad no ve acontecimientos aislados sino elementos de un proceso a comprender e interpretar. Esta diferencia es crucial. Si los hechos no son tales sino elementos de un proceso, la interpretación de la historia se torna en la interpretación de su cadena de acontecimientos. Esta noción de proceso es heredada o asimilada de las ciencias naturales en una búsqueda insaciable de significados en las grandes cadenas de causalidades físicas o biológicas. Cada acontecimiento tiene sentido y es entendible si responde a un proceso. Históricamente, a un relato. De esta forma, la historia moderna se convierte en un campo de batalla de interpretaciones, donde cada uno bajo sus creencias previas encaja acontecimientos que hagan significativo este relato. Visto así, la crítica a la historia como proceso no difiere de la crítica al historicismo löwithiano, sobre todo por lo que se refiere a sus consecuencias. Una de ellas es el hecho de que los acontecimientos dejan de ser relevantes en sí, y pasan a serlo en función de si contribuyen o no, por su *significado*, al proceso de la historia:

El historiador, al mirar hacia atrás en el proceso histórico, se ha acostumbrado a descubrir un significado «objetivo», independiente de los fines y de la conciencia de los actores, hasta tal punto que es capaz de no advertir lo que en realidad ha ocurrido, mientras intenta discernir alguna tendencia objetiva. (Arendt, 1956, p. 141)

Pero ¿cuál es la causa de haber llegado a este punto? Arendt parte del mismo lugar que Löwith en sus reflexiones sobre la historia: la constatación de un cambio, de una diferencia de naturaleza entre cómo entendían los antiguos la historia, y como lo hacen los modernos. Pero añade un elemento clave de interpretación: la conciencia de mortalidad humana. El ser humano ha constatado siempre que su vida transita en línea recta del nacimiento hasta la muerte. Los antiguos entendieron que este hecho retaba la circularidad de la vida natural, siempre igual, pero esta paradoja, la del hombre marcado por una individualidad enfrentada a su mortalidad, la resolvieron por la vía de la poesía y no de la filosofía como hicieron los modernos (Arendt, 1956, p. 75). Es decir, relatando hazañas, recordando a sus héroes, pero reconociendo en todo momento que nada de lo que acontece es eterno. Los antiguos

aplicaron la circularidad observada en el cosmos al devenir de la historia. Los antiguos, como sabemos, negaron al hombre la posibilidad de superar tal naturaleza cíclica. En este sentido, la constatación arendtiana no difiere mucho de las posiciones de Löwith respecto a la lectura del papel de la historia en la antigüedad.⁷⁵

Para Arendt, esta búsqueda de la inmortalidad ya presente en los clásicos griegos, de un ser humano que quiere hacerse igual a la naturaleza inmortal, se invierte en la tradición cristiana. El cristianismo asume que el hombre de por sí es la criatura suprema y vivirá eternamente, la fe en la vida después de la muerte interpreta que es el mundo el que pasa y el alma humana la que sobrevive. La relación entre historia y naturaleza se invierte. Arendt hace girar su argumentación entorno a las ansias de inmortalidad del ser humano. Y estas quedan colmadas ante la promesa religiosa. El sentido histórico moderno aparecerá cuando la confianza religiosa deje de actuar y el ser humano de nuevo se pregunte cómo luchar contra su condición mortal. Para Arendt ese es el origen de la filosofía de la historia:

Nuestro concepto de la historia, aunque en esencia es un concepto de la época moderna, debe su existencia al período de transición en que la confianza religiosa en la vida inmortal había perdido su influencia sobre lo secular y aún no había nacido una indiferencia nueva hacia la cuestión de la inmortalidad. (Arendt, 1956, p. 120)

Es decir, para Arendt, la conciencia histórica es un recurso del ser humano para satisfacer sus deseos de inmortalidad. Esta necesidad de inmortalizar su acción en el mundo aparece cuando ya no hay garantías de vida en el más allá, uno ya no puede «desentenderse» de las cosas de este mundo porque son las únicas que tiene a mano.

Esta interpretación del nacimiento del pensamiento histórico le permite a Arendt enfrentar de cara la tesis de secularización löwithiana. La hipótesis de Arendt es que hay una pulsión de inmortalidad en la condición humana. El ser humano busca a través de sus acciones *eternizarse*. En la antigüedad lo hacía a través del relato poético, de las gestas personales y de la fundación de ciudades y de la política. En la modernidad lo hace volviendo a la política y buscando en ella la posibilidad de inmortalizar las acciones humanas, haciéndolas históricas. Lo que ocurre en la etapa cristiana es tan solo un paréntesis, desligado de la etapa anterior y la posterior. En tanto en cuanto Arendt asume los deseos de inmortalidad como aquella constante de la condición humana que va siendo transformada y colmada de diferentes formas a lo largo de los tiempos, desliga completamente la etapa cristiana de la moderna. No

⁷⁵ Tal como hemos visto en el apartado 2.3.1. de este trabajo y como profundizaremos desde la perspectiva de la esperanza y el progreso y las distintas visiones que tenían de ellas los antiguos y los modernos en el apartado 6.4.4.

hay una modificación del sentido histórico en la etapa cristiana. Arendt no observa que las ideas cristianas de providencia se trasladen a las de progreso pues niega las tesis de secularización y las reduce a las disquisiciones políticas de separación entre iglesia y estado. Y es a través de esta negación donde claramente podemos suponer que, cuando se refiere a los «defensores de la continuidad histórica sin fisuras» entre etapas está citando, implícitamente, a Löwith (Arendt, 1956, p. 111).⁷⁶

Así pues, a diferencia de Löwith, Arendt no ve en la modernidad ningún vasallaje respecto de la etapa cristiana, ninguna deuda. Tampoco ve en el cristianismo el origen de la conciencia histórica. Ve la modernidad como legítima en sí misma, como el momento en que el ser humano ha buscado de convertir en inmortales sus acciones, algo que ha sido vehiculado creando historia. Para Arendt la secularización significa en la modernidad una vuelta a lo político. Esto entronca claramente con los debates en torno a las tesis del progreso como secularización que se dieron entre Löwith y Blumenberg, algo que trataremos en el capítulo 5.

Volviendo al inicio, es la noción de proceso la que es tomada de las ciencias naturales y aplicada a la historia para, vinculando un acontecimiento con el siguiente, darle un sentido que inmortalice al hombre. Es por ello por lo que Arendt, a diferencia de Löwith, rechaza la búsqueda de un invariable en la naturaleza humana, y somete su juicio a la historia al análisis de aquello que condiciona la existencia humana. Esta diferencia la vemos muy claramente formulada en su obra «La condición humana» (Arendt, 1958) en la que marcará distancias entre ambas búsquedas. Arendt no duda en que hay una distinción entre el carácter de las especies animales y la «singularidad de la existencia humana» (Arendt, 1958, p. 30), pero explícita en todo momento que esta diferencia no nos permite afirmar nada acerca de la naturaleza humana: «la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana» (Arendt, 1958, p. 37). El nacimiento, la muerte, el trabajo y el mundo condicionan la vida del hombre, incluso éste se impone nuevas condiciones o las modifica a través de su acción al transformar *su* mundo. Pero no hay tal cosa como una naturaleza humana según Arendt, o más bien, no podemos hablar de ella sin ponernos en una posición ajena al hombre, sin verlo desde lejos y hablar «sobre un quién como si fuera un qué» (1958, p. 38). Por eso Arendt afirma que de la naturaleza humana solo podemos hablar si suponemos alguna forma de deidad. Todo

⁷⁶ "esto no implica de ningún modo la transformación dudosa de las categorías religiosas y trascendentes en finalidades y normas terrenas inmanentes, en las que han insistido los historiadores de las ideas en tiempos cercanos [...] nada parece menos probable que esa transformación gradual de las categorías religiosas en conceptos seculares, cuyo establecimiento procuran los defensores de la continuidad sin fisuras" (Arendt, 1956, p. 111)

hablar de la naturaleza termina en un diálogo sobre Dios. De hecho, tal como hemos afirmado en el capítulo 3 de este trabajo, Löwith sólo puede decir algo sobre la naturaleza humana si termina situándose en un *transcender natural*. Este rechazo en Arendt de cualquier afirmación sobre la naturaleza humana –más allá de su ser condicionado– lo hace, en parte, para alejarse del determinismo presente en las leyes de la naturaleza y salvaguardar así la libertad humana. A pesar de ello, como bien ha notado Kang (2013, p. 154), a menudo y de forma aparentemente contradictoria, usa ejemplos de la misma naturaleza para evidenciar que siempre hay la posibilidad de un nuevo comienzo, por improbable que sea, como en el caso cuasi milagroso de la vida que se originó de materia inorgánica.

Arendt sostiene que si se trata al ser humano como un ser exclusivamente natural –como reclama de alguna forma Löwith, aunque Arendt lo afirme en el sentido más biológico del término–, se abre la puerta al intento de hacer lo mismo que la tecnología ha hecho con la naturaleza: intentar su dominio y control. Este parece ser el objetivo y la orientación de las ciencias sociales, y por lo tanto también de las ciencias históricas (Arendt, 1956, p. 95). Hay una crítica general de Arendt a conceptos vagos y no enraizados en una realidad política concreta como los de naturaleza o humanidad (Hoffmann, 2010, p. 228) y esto explica en parte la zona de conflicto que puede haber entre las propuestas de salida de Löwith y de Arendt ante los peligros de una forma de entender la historia en la modernidad. Si Löwith ante la historización del mundo reivindica los invariables del ser natural del hombre, Arendt reconoce su ser condicionado y por lo tanto la posibilidad política de actuar sobre tales condiciones. A pesar de ello, ambos están reconociendo que la historia no podrá culminar las expectativas puestas ni en el control del proceso (Arendt), ni en la culminación del progreso (Löwith).

4.3.2 El papel de la acción en la historia

Nuestra segunda etapa consistirá en analizar el concepto de acción, central en el pensamiento de Arendt, y contrastarlo con el rol que juega el acontecimiento en las reflexiones sobre la historia y el progreso en Löwith. «La condición humana» (Arendt, 1958), publicada dos años después de sus reflexiones sobre la historia, es una profundización y sistematización de los tipos de acción humana: labor, trabajo y acción. Esta última se caracteriza por la posibilidad del hombre de empezar algo nuevo, es la actividad política por excelencia y viene condicionada por la pluralidad del ser humano: idénticos los humanos en su condición, pero siempre diferentes entre ellos.

Podríamos establecer una primera distinción entre acción y acontecimiento. En la acción el ser humano es un sujeto activo, protagonista y originador de transformaciones, en el

acontecimiento se torna en sujeto pasivo. La acción la hace el hombre, el acontecimiento le pasa al hombre. A pesar de ello y aunque sus diferencias sean claras en su origen, no lo son tanto en sus consecuencias e influencia en el devenir histórico. Arendt, igual que Löwith, tampoco cree que la acción humana se pueda controlar, o más bien que las consecuencias de la acción puedan determinarse a priori, sino que toda acción inicia una cadena de acontecimientos impredecible, y en este sentido, la acción humana se caracteriza por su «futilidad y su fragilidad». Según Arendt la acción forma parte de la condición humana, e incluye en todo momento su imprevisibilidad:

El carácter impredecible no es una falta de previsión, y ninguna ingeniería de los asuntos humanos podrá eliminarlo, así como ningún entrenamiento en materia de prudencia puede llevar a la sabiduría de saber lo que uno hace. Sólo el condicionamiento total, es decir, la abolición total de la acción, puede traer la esperanza de enfrentarse con lo impredecible. (Arendt, 1956, p. 98)

Y no solamente impredecibilidad sino también caducidad. La mayoría de las acciones junto a sus intenciones originales y esperanzas proyectadas, terminan en nada. Abandonadas únicamente a la posibilidad de ser rescatadas por la memoria:⁷⁷

Los hechos humanos, a menos que permanezcan en la memoria, son lo más perecedero de la tierra [...] La acción humana, proyectada en una red de relaciones donde se persiguen gran cantidad de fines opuestos, casi nunca colma su intención original. (Arendt, 1956, p. 135)

A pesar de ello Arendt sigue convencida, tal como postula con énfasis en «La condición humana», que la acción es lo único que puede traer novedad al mundo y con ella abrir posibilidades futuras evitando el cierre de la historia. Así como la categoría de nacimiento es la gran aportación del pensamiento político de Arendt, en la historia esto se manifiesta en el hecho de que la acción, y por lo tanto el relato que acompaña a esta acción, es más importante que la causalidad. Esta importancia de los inicios no deja de ser problemática: es fuente de sospecha sobre cualquier explicación causal. Así pues, para Arendt es más importante entender las cosas que explicar su causa, son más importantes las narrativas que las cadenas de efectos. Porque en las cadenas de causalidad el sentido último desaparece, igual que lo hace la responsabilidad (Kang, 2013). Por lo tanto, a pesar de que la acción sea fútil, sólo en ella podemos afirmar que el hombre guarda cierta libertad hacia el futuro y le permite no vivir preso de ningún destino. Podríamos afirmar que el acontecimiento impredecible, lo

⁷⁷ La cuestión de la antítesis entre memoria y progreso será abordada con detalle en el apartado 6.4.

incontrolado, hace inútil la acción humana según Löwith, mientras que la acción, para Arendt, propia de la condición humana, a pesar de su futilidad, le permite guardar un ápice de libertad y la capacidad de iniciar siempre un nuevo camino para la historia.

Dicho esto, Arendt y Löwith tienen una lectura claramente diferenciada de las implicaciones de las filosofías de la historia nacidas de la matriz hegeliana. Para Arendt, el peligro de las filosofías que buscan la realización de un ideal a través de la acción humana, como la de Marx o la del progreso, no se basa en tornar inmanente una idea trascendente, –es decir, en el hecho de que se asemejen al intento de construcción de un paraíso en la tierra, como diagnostica Löwith y hemos visto en el apartado 2.3.4. –, sino en el hecho de que se ha creído posible que ideales como «la libertad» puedan ser realizados por la acción humana, puedan ser *fabricados*. Pues escapa a la naturaleza de la libertad el ser un producto de la actividad humana como lo es una mesa, haciendo indistinguibles fines de medios (Arendt, 1956, p. 126). Es por ello por lo que la distinción entre acción y trabajo es pertinente en las disquisiciones sobre lo que se puede realizar a través de la historia. Las acciones humanas son «a fin de...» conseguir alguna cosa, son particulares, no universales, y no pueden confundirse con un significado final «por el bien de...». Esta confusión se da ante el intento de «escapar de las frustraciones y de la fragilidad de las acciones humanas». De tal forma que con Arendt podemos afirmar que: «El motivo moderno de la evasión de la política hacia la historia está muy claro aún. Es la huida hacia el «todo», una evasión impulsada por la falta de significado de lo particular». (Arendt, 1956, p. 133)

Tal como ya avanzábamos en el apartado anterior, a este intento de que las acciones sean fuente de realización en el mundo de ideales demasiado universales se une el peligro de que la acción humana se ha trasladado, con el dominio de las ciencias físicas, al campo de la naturaleza. Es decir, la acción humana inicia procesos no solo en la política o la vida social, sino también en la naturaleza, cosa que nunca había hecho. Este tipo de acciones juegan con las fuerzas de la naturaleza y desatan consecuencias inabarcables, como en el caso de la fusión nuclear. Arendt constata algo en lo que Löwith ahondará más adelante con detalle en *La fatalidad del progreso* (Löwith, 1963), pero lo puntualiza de forma interesante. Si Vico, considerado padre de la historia moderna, se giró hacia el estudio de tal disciplina era por la creencia de que la historia la *hacían* los hombres, no así la naturaleza que era obra de Dios, y por lo tanto el hombre solo podía saber y determinar sobre lo que había realizado. Arendt postula que, si hoy Vico tuviese que escoger, no se volcaría sobre la historia, sino sobre la tecnología que es realmente el verdadero producto del hombre, su verdadera criatura de la cual cree poder controlar sus leyes.

El campo de la acción es el de la política y el mundo social, y no el de la naturaleza. De esta confusión entre naturaleza e historia Arendt concluye que son dos ámbitos que deben ser distinguidos, y por ello vemos aquí una dificultad de convergencia con las tesis de Löwith quien busca, a través de concretar cuál es la naturaleza de la historia un camino de convergencia que entienda que el mundo histórico es dependiente y circunscrito a un mundo natural que lo abarca.

Tal como hemos visto, en Arendt se da un acercamiento a las diferencias entre el concepto antiguo y moderno de historia que permite dialogar con el antihistoricismo löwithiano. Aunque Arendt por un lado niega la tesis de secularización löwithiana y basa la aparición del sentido histórico en una forma moderna de responder a la necesidad de superación de la condición mortal del hombre. Por otro lado, para Arendt la historia en la modernidad se comprende como proceso, en una clara asimilación de los modelos de las ciencias naturales; mientras que para Löwith se comprende como progreso al tomar el sentido histórico de realización futura del cristianismo. Aunque ambas explicaciones sean diferentes, asumen que el modelo causal, explicativo u orientativo de la historia es erróneo. Pero si entramos en el detalle de lo que determina la historia para los dos autores, encontramos las diferencias más significativas: lo propio de la naturaleza histórica para Löwith es el acontecimiento, incontrolable y sin sentido alguno, para Arendt lo es la acción, portadora de novedad en el mundo. Mientras Löwith aboga para una vuelta de la historia al ser natural del hombre, Arendt lo hace para una vuelta a su ser político. Lo primero no tiene sentido alguno para ella, rechaza toda mención a la naturaleza humana en tanto en cuanto alimenta ciertos peligros de objetivación y dominio del hombre. Así pues, aunque ambas posiciones se puedan incluir en una negación de toda filosofía de la historia, el antagonismo acción-acontecimiento y política-naturaleza implica la imposibilidad de conciliar ambas posturas de rechazo del sentido de huida de la historia en la modernidad.

4.4. Habermas frente a la posición löwithiana sobre la historia y el progreso

Habermas realizó un perfil filosófico de Löwith en el año 1963 que nos interesa en este punto porque entra en debate con la posición de nuestro autor principal ante los peligros de la hipertrofia de la conciencia histórica. Parece ser que Habermas apreciaba la escritura y metodología filosófica de Löwith y por ello menciona en su escrito el respeto que significa debatir con un «espíritu superior» (Habermas, 1963, p. 191). También Löwith tenía en muy buena consideración a Habermas, y por ello junto a Gadamer lo convocaron en Heidelberg para que diera clases en 1961 (Donaggio, 2006, p. 174). A pesar de ello, las diferencias de

posición son notables y Habermas se erige en el mayor de sus críticos por lo que se refiere a la mirada sobre la historia y sus salidas de recuperación del ser natural del hombre.

Habermas es de los que considera que Löwith ha abandonado por completo la dialéctica de la historia, y lo ha hecho «hinchido de confianza cosmológica en una naturaleza que permanece siempre igual a sí misma» (Habermas, 1963, p. 66). Habermas comparte la crítica löwithiana a la hipertrofia de la conciencia histórica, pero no puede compartir su propuesta de salida que nombra de «repliegue estoico». Para Habermas el ejercicio que Löwith realiza es el de una metacrítica de la conciencia histórica: una conciencia guiada por la teología y que solo en el siglo XIX se acaba volviendo atea. No puede haber por lo tanto confusión en las intenciones de Löwith: ni el intento de reivindicar ningún pasado cristiano en su genealogía de la secularización; ni la voluntad de unir o casar fe y filosofía de ningún modo. Ciertamente Habermas comprende e interpreta a la perfección las intenciones löwithianas. Estas son las de liberar al mundo natural, al cosmos, de las garras de una forma de entender el mundo sólo como histórico, es decir el mundo únicamente como lo fútil, lo relativo, un mundo «contraído a lo demasiado humano» (Habermas, 1963, p. 178). Esto le lleva a una gran crítica del historicismo. Habermas entiende esta forma de pensar como llena de una gran «pasión conservadora», aunque Löwith nunca se consideró a sí mismo un conservador.⁷⁸

Uno de los primeros elementos de crítica que Habermas señala con acierto tiene que ver con las limitaciones de la metodología löwithiana y la posibilidad de llevar hasta el final sus intenciones: superar la fatalidad del progreso a través de una autocomprensión ahistórica, cuando tal progreso y tal fatalidad diagnosticada solo se comprenden en términos históricos. ¿Podemos superar el historicísimo con una propuesta ahistórica? ¿O deberá ser superada la conciencia histórica con una conciencia histórica renovada y no con la eliminación de esta? Esta segunda opción es la que Habermas desearía, y en la que Löwith no recalará, aunque si lo hará uno de sus continuadores, Koselleck, tal como veremos en el apartado siguiente.

Habermas observa en el método de Löwith una contradicción evidente: el uso de herramientas de la misma historia para criticar la época historicista que vivimos. Esto se da en la utilización del método genealógico para entender la evolución de la providencia divina al progreso como motor de la historia. Probablemente no podría hacerse de otra forma, pero cabe reconocer que el método genealógico, entendido como estudio del pasado para entender un concepto presente y sus dependencias, es un método histórico. A la vez Löwith

⁷⁸ Esto es algo que se ve muy claro en las cartas y diálogos con Strauss, como en la siguiente afirmación: «Yo no, pero el desventurado Kierkegaard y los conservadores de hoy todavía quieren rehacer y rehabilitar lo que se ha "perdido"» (Strauss & Löwith, 2012, p. 60)

reivindica una comprensión de la naturaleza propia de una época pasada, la clásica, algo que solo se puede hacer explicando históricamente de qué forma se perdió esa mirada sobre el mundo. Estas limitaciones del método löwithiano aparecerán de nuevo en el apartado vinculado a la tesis de secularización.⁷⁹ En el caso de Habermas la crítica evidencia la contradicción interna que supone el uso de la evolución de una idea en la historia –la del progreso– para poner sobre la mesa los peligros del historicismo que afirma, justamente, que toda verdad es relativa a su momento histórico.

4.4.1 Ante el historicismo: ¿repliegue estoico o más civilización?

Habermas afirma de Löwith que es más virtuoso, y por lo tanto riguroso y certero, en su trabajo de crítica histórico que en su propuesta de nueva mirada a la naturaleza y al cosmos, demasiado poco afinada. Querer ser crítico con el historicismo ha hecho a Löwith más experto en las lógicas de la conciencia histórica que en su propuesta de salida, que Habermas considera como una mirada romántica. La idea de cosmos es seductora, porque el cosmos es autoexplicativo, es una realidad ordenada, autónoma y racional, es pues controlable y permite englobar en ello a la historia y al hombre (Donaggio 2006, 186). Pero a partir de aquí, apelar a que «el mundo de la naturaleza es siempre el mismo» no es para Habermas una propuesta suficientemente a la altura de la crítica que Löwith realiza al historicismo de su época. Habermas no duda en llamar al giro antihistoricista löwithiano «repliegue estoico». Su forma de abordarlo es bastante sutil porque se percata de como esta «fe estoica en la naturaleza» no es en ningún momento un biologicismo, ni una negación de las antropologías filosóficas que afirman el lugar especial del hombre en el mundo. Porque para Habermas, Löwith sigue siendo un humanista (Habermas, 1963, p. 184). Simplemente –y a la vez trascendentalmente– se trata de afirmar que la naturaleza, el cosmos, lo contiene todo, es límite y fin de la existencia humana. Habermas es quien más ha insistido en definir el giro de Löwith como un giro cosmológico o de vuelta a la antigüedad. Pero, tal como hemos visto en el capítulo 3 de este trabajo, no se trata de una posición fácilmente encasillable. Es decir, no es cosmocentrismo simplemente, sino el reconocimiento de un *trascender natural*, o como Löwith mismo afirma y Habermas llega incluso a citar: un «trascender conforme a la naturaleza».

Lo que ahora nos interesa más es lo que Habermas argumenta ante este cierre de la conciencia histórica. Y es que cuando se eleva a trascendente el ser natural del hombre, queda amenazada la *elevación* del hombre a su propia humanidad a través del trabajo o del lenguaje. Löwith proclama el encaje del hombre en la naturaleza, pero no lo hace por la vía de la reivindicación

⁷⁹ Ver el apartado 5.3.2. de este trabajo en el que se explicitan las críticas efectuadas al método genealógico por Gordon (2019)

del derecho natural –como sí hace Strauss y hemos visto en el apartado 4.4.2– sino por simple negación de que alguna verdad se esconda en el devenir histórico que no esté ya presente en la antropología humana. Pero para Habermas en la historia no solo hay transformación de la conciencia histórica, sino que hay transformación de la propia antropología. Por ejemplo, en el momento en que escribe estas líneas está convencido de que la casi abolición total de la pena de muerte o el previsible fin de las guerras significa un cambio de una constante antropológica histórica. Dicho en el año 1963 podría tener cierto sentido, hoy sabemos de ejecuciones sumarias sin juicio a distancia con drones, o de guerras en el mismo corazón de Europa en pleno siglo XXI, que nos hacen dudar de que algo se haya transformado radicalmente en el hombre como para permitirnos afirmar un horizonte de vida humana sin violencia.

Habermas sigue su argumentación llevando la analogía löwithiana al extremo. Si como afirma Löwith no existen diferentes naturalezas sino diferentes comprensiones de ella a lo largo de la historia, entonces Habermas se pregunta si podemos afirmar tan tranquilamente que la naturaleza humana no depende de su autocomprensión, es decir, si la forma que tiene el ser humano de entenderse a sí mismo le afecta esencialmente. Porque es evidente que el hombre no se ha comprendido igual en todas las épocas. Habermas intuye que este autocomprenderse es algo que condiciona al ser humano. Si esto fuera así, incluiríamos a Habermas entre los que, junto a Arendt, consideran como más central y digna de discusión la condición humana que su naturaleza, y la autocomprensión –atravesada por la conciencia histórica– como uno de estos condicionantes centrales.

Para Habermas, la afirmación recurrente de que el hombre al principio de la historia no era menos hombre que lo que será al final, le suena «como un artículo de fe» (Habermas, 1963, p. 186). Pues el reto de las sociedades modernas, industriales y tecnológicas demanda que el ser humano se supere, esté a la altura, y esto, ante las capacidades de destrucción que ha desarrollado, le obliga a ser de alguna forma superior a sus antepasados. La comprensión de sus propias posibilidades transforma al hombre, parece decir Habermas. Para Löwith el ser humano no puede superarse por mucho que se le impongan condiciones nuevas, y de aquí la fatalidad del progreso, como una suerte de maldición. El hombre no será capaz de controlar o superar las fuerzas convocadas por el progreso que él mismo ha creado. Para Habermas, viendo los peligros que acechan, habría que reformular la sentencia löwithiana de la siguiente forma: si el hombre no se supera a sí mismo, dejará de ser lo que ha sido siempre. Pero Habermas no menciona la raíz del problema, que es el hecho de que el progreso fuerza a la antropología humana a tener que superarse, a ser lo que no puede ser.

Lo que Habermas sí reconoce en el ser humano es una «desmesura antropológica», y de hecho concibe esta desmesura como el único invariable histórico. El único refugio ante tal desmesura es la civilización. Para Habermas (1963, p. 191) la auténtica naturaleza del hombre es la civilización.⁸⁰ Es por ello por lo que no puede comprender como Löwith, en su afán de criticar la conciencia histórica, acaba desligando la filosofía de su vertiente práctica que sería la que se ocupa de aquello más natural en el hombre: el trabajo, el lenguaje, la técnica, etc. A Löwith no le interesa una reflexión sobre aquello que el progreso ha traído a nosotros, sino solamente sobre aquello que siempre ha sido igual. Para Habermas, y podríamos coincidir con ello, una filosofía que se desentienda de las cuestiones prácticas de la vida social en tanto en cuanto están ligadas a las novedades históricas será desechada e ignorada. Parece que Löwith respondió a Habermas más tarde, rehuyendo tal crítica, en un carta del año 1968 citada por Donaggio (Donaggio, 2006, p. 191): «no estoy dispuesto ahora a disolver una filosofía que se ha vuelto precaria en una metodología de las ciencias sociales o en una teoría crítica[de la sociedad], renunciando así a sus contenidos universales».

4.4.2 Gadamer y Wolin, del estoicismo al escepticismo fatalista

¿Pero es realmente un estoicismo cosmocentrismo de brocha gorda la propuesta de Löwith? ¿O su respuesta al historicismo esconde alguna cosa más? Si algo se le puede achacar a Löwith es que su mirada escéptica nos deja huérfanos de una propuesta clara y a la altura de su crítica, como dice Habermas. Teniendo en cuenta el contexto y la época en la que Löwith vivió, no nos atreveríamos a afirmar que la suya sea una mirada romántica dirigida a este cosmocentrismo de la antigüedad clásica, sino más bien se trata de una posición de urgencia como única salida posible al atolladero del historicismo y del progreso, aunque ni Löwith mismo vea como concretarla. El pensamiento de Löwith es realmente más complejo, su escepticismo desemboca en un cierto fatalismo. Le podemos llamar providencia (a la cristiana), o destino (el *fatum* romano), es indiferente, la cuestión es que el hombre es menos

⁸⁰ Antonio Campillo sugiere que esta segunda naturaleza, la de la civilización, ha llegado a ser una amenaza para el mismo hombre, y si fue creada para protegernos de la primera naturaleza, ahora lo que parece urgente es protegernos de la segunda: «El progreso político y científico se propuso rescatar al hombre de la servidumbre que le imponía la naturaleza. La naturaleza comenzó a ser efectivamente conocida y domesticada, pero para ello fue preciso destruirla y ocultarla, hacerla impenetrable, inaccesible, casi inexistente: fue preciso recubrirla con una «segunda naturaleza», con una civilización planetaria, urbana, tecnificada, polarizada, plenamente humana. Pero esta «segunda naturaleza» se ha revelado demasiado humana: creada para protegernos de la naturaleza, ha constituido en torno nuestro un gigantesco organismo artificial que parece tener vida propia y que parece rebelarse contra su creador. No es ya el hombre el que se sirve de la ciencia y de la política, sino que son éstas las que se sirven del hombre para crecer a sus expensas. Es precisamente de esta «segunda naturaleza», de este organismo artificial creado por nosotros mismos, de quien tenemos que defendernos ahora». (Campillo, 1985, p. 78)

libre de lo que cree y la historia es un ejemplo de ello, porque la historia no es solamente libertad o decisión, sino en su mayor medida aquello que nos acontece, «no es pues inequívoca, sino ambigua» (Löwith, 1953b, p. 156). El escepticismo löwithiano es el culpable de que no salgamos del fatalismo hacia una cierta dimensión práctica que supere tal estancamiento. Sobre este escepticismo, contrario a las posibilidades una lectura esperanzada de la realidad, ahondaremos en el capítulo 6 de este trabajo.

En este punto debemos entender que la crítica al historicismo löwithiano bebe mucho de su lectura nietzscheana. Gadamer sostiene que Nietzsche y su idea del eterno retorno representa la pata de apoyo a Löwith para su crítica al historicismo, tal como profundizaremos en el apartado 4.7. El escepticismo löwithiano «contra la escuela» representa para Gadamer la mejor definición de su estilo y pensamiento. Un escepticismo hacia toda la filosofía especulativa de la historia y un escepticismo hacia la historia como tal: «contra la disolución especulativa de todo lo sólido y vigoroso, Löwith busca hacer valer la naturaleza como lo constante de la realidad, el granito que todo lo sostiene» (Gadamer, 1977).

Autores como Beiner (2014, 86) sostienen que la descripción de Habermas, así como del mismo Gadamer, de la posición de Löwith como la del «repliegue estoico» no hace justicia a una posición realmente preocupada por el significado último de la historia y por una reflexión hecha desde una conciencia histórica mucho más seria y profunda de lo que un simple «repliegue» significa. Porque para Löwith no hay repliegue posible. No hay vuelta atrás. De hecho el mismo Löwith lo afirmará en una carta a una estudiante en 1968: «No tengo ilusión de que se pueda volver sin más a la cosmetología griega» (Donaggio, 2006, p. 193)

No es Habermas el único que considera imposible y no deseable todo rechazo de la conciencia histórica. Según la lectura de Löwith que realiza Wolin es el triunfo del historicismo radical el que abrió las puertas del nihilismo europeo (Wolin, 2003a, p. 122), de aquí la crítica löwithiana. Aunque el mismo autor considera que «la idea de que es preciso rechazar totalmente la conciencia histórica es una medida extrema» (Wolin, 2003a, p. 156), si Löwith criticaba a Heidegger porque su propuesta de profundizar en la historia del Ser era el reconocimiento de un primer «motor no movido» inaccesible a la experiencia humana, Wolin considera que la apelación al cosmos de Löwith está cayendo en la misma trampa. Wolin considera que Löwith no ha entendido el carácter multidimensional de la modernidad, pues no solamente es la razón instrumental la que predomina en ella, hay un espacio para el avance en la autodeterminación y emancipación humana. Para Wolin estos avances no pueden ser perceptibles desde la mirada cosmológica propugnada por Löwith. A diferencia de Habermas, la crítica de Wolin no parece tan acertada, pues asemeja la crítica a la conciencia

histórica moderna con la crítica a los desmanes de la política moderna, e intenta legitimar ésta apelando a las revoluciones democráticas. Wolin pone en cuestión la originalidad de Löwith al circunscribirla a un rechazo generacional a la cultura moderna y sus formas políticas: individualismo, liberalismo, constitucionalismo, etc. demasiado preocupadas por las mediaciones y por la forma. La llamada a una posición contemplativa en Löwith, no tiene nada que ver con una renuncia a estar en el mundo y participar en el mundo, sino con una relativización de las expectativas, con un rebajar la conciencia de tiempo último, del momento definitivo, de la decisión crucial para el futuro. Pues cada momento se repite, vuelve. El ser humano debe hacer su parte en el momento que le ha tocado, pero sabiendo que sus acciones serán siempre penúltimas. Esta consciencia no rechaza ni la democracia, ni las libertades, nunca habla Löwith de ello y no se entiende muy bien porque Wolin pone esto en debate, sino que igual que hoy somos libres mañana podemos dejar de serlo. No es la conciencia histórica la que nos ha traído la libertad, no asciende la historia de estadios peores a mejores –ni lo contrario, pues Löwith rechaza a los apologetas de la decadencia también– sino que todo se repite y vuelve, y nada puede darse por garantizado.

En resumen, ante autores como Habermas o Wolin que reivindicaban el progreso en la historia como necesario para la construcción de civilización y de libertades, y por lo tanto miran de salvar la conciencia histórica de sus exageraciones e hipertrofias, la propuesta de reconocimiento de la historia como parte del mundo natural, de su eterno repetirse, es desechada por falta de claridad y cierta ingenuidad. Pero sobre todo porque Löwith no parece dispuesto a rescatar a la historia del historicismo. De aquí la calificación de «repliegue». El escepticismo löwithiano es claro: no cabe otra que dejar a la historia como un elemento más del mundo natural. Sin rechazarla del todo, pues el ser humano se entiende a sí mismo históricamente. Pero negándose a todo intento de entender la historia con un sentido lineal y de superación constante.

Lo que debemos preguntarnos ahora es si es posible, recogiendo la crítica löwithiana, salvar a la historia del historicismo. Si, de alguna forma, podemos realizar un acercamiento diferente a la historia que permita que, sin caer en relativismos, reconozcamos de forma positiva el papel de la historia y de aquellos que la hacen. Y por ello debemos dar un paso más y reconocer en autores como Koselleck la capacidad de recoger el testigo löwithiano a la vez que la lucidez para elaborar propuestas que superan su crítica.

4.5. Koselleck: del Löwith antihistoricista a redefinir la factibilidad histórica

Ante el embate antihistoricista löwithiano y un Habermas con una lectura tan a sus antípodas que no permite ninguna síntesis posible, lo que debemos preguntarnos es: ¿hay alguna forma de rescatar a la historia de las garras del historicismo? ¿Podemos pensar la historia más allá del escepticismo löwithiano? ¿O debemos sumarnos necesariamente a este optimismo antropológico habermasiano? Para dar respuesta a estas preguntas nos acercaremos a Reinhardt Koselleck. Seguidor de Löwith, Koselleck contribuyó a la traducción del inglés al alemán de *Historia del mundo y salvación* el año 1953 e hizo la introducción a la autobiografía de Löwith –los *Harvard Papers*– publicada después de su muerte. Koselleck, como buen discípulo y continuador del pensamiento löwithiano considera la historia incontrolable. Todo sucede de diferente manera a como uno lo ha previsto. Desde esta perspectiva, ni Löwith, ni Arendt, ni Koselleck consideran que la historia tenga un sentido, una razón de ser, un *telos*. Algo que no parece que ocurra en Habermas, como acabamos de analizar. Pero en Arendt –tal como hemos visto– y en Koselleck –como veremos ahora– hay una resistencia a leer la historia como un simple cúmulo de errores y violencia (Hoffmann, 2010, p. 224). La tarea intelectual de Koselleck fue la de quien se entregó a rescatar a la reflexión histórica de todos sus atolladeros. Sin profundizar excesivamente en su amplio recorrido de reflexión, veamos como su enfoque es, probablemente, la mejor vía de salida para poder pensar la historia, y con ella el progreso, después de Löwith.

La crítica de Löwith es de hecho una crítica a la historia como proceso de autorrealización del ser humano. Y en ese proceso el hombre se ha extralimitado llegando a un historicismo que mira a la historia buscando respuestas que no encontrará. Este proceso de autorrealización convierte al hombre en hacedor: el hombre moderno ha querido hacer el estado, la historia, la naturaleza y hacer al mismo hombre (a través de las más recientes investigaciones genéticas). Pero en una suerte de inversión parece que el ser humano ha desatado tales fuerzas que es como si fuera la misma historia la que actúa sobre los hombres y su naturaleza. Esta perspectiva, claramente historicista, debería ser revertida y Koselleck nos propone una nueva noción para ello, el reconocimiento de una nueva forma de *factibilidad histórica*. Este acercamiento profundo y en cierta manera revolucionario respecto a la forma de entender la historia lo encontramos en esbozos primeros en su obra de juventud *Crítica y crisis* (1959), en la compilación de artículos *Futuro pasado* (1979) donde nos fijaremos especialmente en el artículo que reflexiona *Sobre la disponibilidad de la historia* o en las voces sacadas de su magna enciclopedia de los conceptos en los que reflexiona sobre la evolución del concepto de historia (1975a) o de progreso (1975b).

Lo que Koselleck realiza es una doble aproximación a la historia: por un lado la aproximación desde la historia de los conceptos, es decir, la comprensión de la forma en que cada idea, entre ellas la de progreso, ha tenido un significado distinto en cada época y ha querido referirse a contenidos que deben contextualizarse; por otro lado la historia social, es decir la voluntad de entender que en cada momento histórico son grupos de personas, instituciones y agentes incardinados en realidades concretas los que hacen la historia y que estos deben ser estudiados. La historia, por lo tanto, no es impersonal. Es desde esta doble perspectiva que podemos entender que ciertos conceptos como por ejemplo *progreso*, *república* o *modernidad* hayan tenido una carga de expectativas diferente en cada época y que en ciertos momentos hayan llegado a desarrollar funciones cercanas a las de la promesa religiosa. Esta aproximación también nos ayuda a entender cómo, en ciertos momentos históricos, algunas ideas o conceptos son democratizados y se hacen universales, o bien son usados ideológicamente. Todo esto no tiene nada que ver con una comprensión de una verdad que se revela en la historia, sino con la voluntad de rescatar la conciencia histórica de cada momento y contextualizarla, no para relativizarla sino para entender mejor el significado que tiene para el ser humano, y a la vez deducir de ella una mejor comprensión de la antropología humana.

No hay ninguna duda de que *hacer la historia* va ligado íntimamente a una concepción de la historia como un camino lineal y ascendente de progreso, es decir, a las posibilidades de planificar y controlar acontecimientos históricos para que el progreso se realice. Pero la afirmación de la *factibilidad histórica*, de la posibilidad de hacer historia, se topa de frente con acontecimientos arbitrarios, razones subjetivas inalcanzables, circunstancias no elegidas e imprevisibles. De aquí el antihistoricismo löwithiano, pero Koselleck se pregunta «¿Dónde hay que trazar los límites a la factibilidad de una historia correctamente concebida?» (Koselleck, 1979, p. 261), es decir, ¿podemos seguir afirmando que los hombres hacen la historia, pero a la vez asumir que no la controlan? ¿Qué significará entonces la *factibilidad histórica*?

Para Koselleck, a diferencia de Löwith, no podemos desechar del todo la idea de *factibilidad histórica* por mucho que rechacemos toda filosofía de la historia. Lo que conviene es revisarla y resignificarla. Para Koselleck afirmar la *factibilidad histórica* tiene que ver con reconocer que:

Los hombres son responsables de sus historias en las que se han enredado, tanto si son culpables de las consecuencias de sus acciones como si no lo son. Los hombres deben responder de la inconmensurabilidad entre intención y resultado, siendo esto

lo que le confiere un sentido enigmáticamente verdadero a la expresión hacer la historia. (Koselleck, 1979, pp. 265–267)

Es decir, para Koselleck la factibilidad de la historia no tiene tanto que ver con el control de las consecuencias de las acciones sino con asumir estas consecuencias, incluso cuando los resultados no son los deseados inicialmente. Hay *factibilidad histórica* allí donde hay responsabilidad. Aunque esta vinculación entre factibilidad y responsabilidad sea de algún modo enigmática.

Para entender la aproximación a la historia de Koselleck es importante acercarnos a su fórmula de los tiempos históricos. En cada momento histórico se establece una relación diferente entre los «espacios de experiencia» y los «horizontes de expectativas» (Koselleck, 1979, p. 133). Y esta relación marca cómo se vive el tiempo histórico en cuestión. Es decir, siempre hay una distancia entre experiencia real –vinculada a aquello que el pasado nos ha traído– y expectativa –relativo a lo que esperamos del futuro–. Justamente la modernidad es la época caracterizada por una distancia mayor entre ambas, es decir, por un aumento progresivo de la separación entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas. Si esta distancia se hace más grande, al hombre le va a ser cada vez más difícil hacerse responsable de la historia, pues lo que acontece está cada vez más lejos de lo que éste espera que ocurra. En términos de la antropología löwithiana podríamos vincular esta descripción con lo que hemos mencionado en el apartado 3.6: Löwith postula que el progreso es un vector de distancia cada vez mayor entre mundo natural –vinculado al mundo de la experiencia– y mundo humano –vinculado al ámbito de las expectativas–. El progreso, en ambas descripciones, juega en contra de las posibilidades de una *factibilidad histórica* renovada y vinculada a un hacerse responsable de la historia.

Repensar la historia en este sentido que propone Koselleck implicará que la historia, como alternativa al historicismo que critica Löwith, no tiene pues que ser pensada con atributos de trascendencia sino con los contrarios, los de la contingencia humana. Esto es algo que Bouton (2014, p. 47), en una relectura interesante de las aportaciones de Koselleck formula con cierto detalle. La factibilidad de la historia debe ser no-todopoderosa. Hacer la historia solo puede entenderse como algo limitado. No omnisciente, pues existe incertidumbre y no conocemos ni controlamos las condiciones iniciales de ninguna de nuestras acciones. En el hacer historia hay errores, y no existe la perfección, la factibilidad de la historia no tiene por qué ser sinónimo de progreso, los hombres hacen la historia para peor o para mejor. El hacer historia no debe contemplar un estadio final de salvación, debemos renunciar a la salvación mundana entendida como una realización inmanente de un proyecto trascendente. Los

hombres seguirán sus objetivos variados sin reducirse unos a otros al rango de medios para un fin, por lo tanto, la factibilidad de la historia debe renunciar a la idea de un fin último, de un lugar de llegada, es ella misma indefinida.

Esta *factibilidad histórica* se postula como la única alternativa para salvar la historia de la crítica al historicismo que formula Löwith. Por un lado, renuncia a buscar un sentido a los acontecimientos históricos más allá de su contingencia, y por el otro rescata a la historia como una llamada a la responsabilidad de los hombres en ella. En conclusión, el rechazo de Löwith a la historia en su versión hipertrofiada como historicismo queda justificada en cuanto a sus peligros de convertir cada época y momento histórico en deudor de un sentido imposible de justificar por el mismo: la historia no es autoexplicativa. Pero parece posible huir de este historicismo sin renunciar a participar de la historia por la vía de una mirada sobria sobre ésta, en una relectura contingente y cargada de responsabilidad, tal como propone la relectura hecha de Koselleck.

4.6. Progreso y tesis posthistóricas

No podíamos terminar este capítulo sin traer a colación los intentos al final del siglo XX no de recuperar la historia, sino de terminar con ella anunciando su final. Tal como Koselleck afirma «la historia se distingue porque en el transcurso del tiempo la previsión y los planes humanos siempre divergen en su ejecución». (Koselleck, 1979, p. 262). Si coincidieran los planes de la historia con su ejecución, la historia quedaría escrita y habríamos llegado a su fin. La consecuencia directa de una filosofía de la historia que siga las posiciones de Hegel o de Marx, es decir aquellas que, o bien entienden que la dialéctica de la historia responde a una astucia de la razón que la gobierna y la conduce a cotas de mayor superación, o bien directamente que los hombres pueden controlar y conducir la historia a través de su acción revolucionaria, es que deben proponer un momento final de realización intramundano, es decir que deben culminar en algún punto. Parece que toda filosofía de la historia hija de Hegel termina por la afirmación del final de la historia, aunque esto haya dado lugar a interpretaciones de la obra hegeliana divergentes. O el final de la historia llega o, de otra manera, un progreso indefinido se torna en un *fiat* insostenible e insoportable.

Si volvemos al inicio de este capítulo recordaremos que en gran parte la reacción contra la conciencia histórica y el progreso de Löwith era por sus consecuencias relativistas. Si todo tiempo histórico es una preparación para el posterior, si toda verdad queda condicionada a su tiempo histórico, toda afirmación y toda etapa histórica es relativa. A la acusación de un historicismo que conduce al relativismo hay dos posibles salidas: o bien la afirmación de un invariable histórico –por ejemplo, el de la naturaleza siempre igual en Löwith o el derecho

natural en Strauss— o bien la afirmación del final de la historia. La afirmación del final de la historia supone sostener que se ha llegado dialécticamente a un punto final, a un tiempo definitivo, que, en su carácter conclusivo y de cierre, nos permite de justificar el valor de todo tiempo precedente y *su necesidad* en tanto en cuanto era una preparación a lo que iba a venir. Con la afirmación del final de la historia los tiempos históricos dejan de ser relativos, pero no para adquirir valor por sí mismos sino como medio para llegar a ese final. El mayor exponente de esta lectura hegeliana lo encontramos en Alexandre Kojève (1947). Tal como apunta Esquirol (1998, p. 25):

El final de la historia es algo del todo coherente si el historicismo no ha de convertirse en un relativismo global. Así, mientras el relativismo histórico se contenta con desplazar las verdades a la historia, Kojève se aferra a un criterio, al de que es verdad lo que tiene éxito y falso lo que fracasa. Este criterio es intrínseco a la historia, inmanente y no trascendente.

Es decir, el final de la historia funciona como un juicio final, dando un sentido definitivo a cada tiempo histórico. Es el *telos* de una historia universal con sentido, con finalidad. El fin, en sus dos significados —como final y como sentido— se unen definitivamente. Afirmar el fin de la historia es también una respuesta al historicismo, pues lo salva de su relativismo, pero sus consecuencias son mayores y claramente diferenciadas de la afirmación antihistoricista de un Löwith o un Strauss, tal como en breve analizaremos.

Algunos han postulado que, como culminación de la crítica antihistoricista de los años 50, y después de la máxima foucaultiana de la historia como mito de occidente, a partir de los años 60 del siglo XX se da una marginalización del debate sobre la filosofía de la historia (Olson, 2000). La irrelevancia del debate es interpretada como la inauguración de los tiempos llamados «poshistóricos». La estocada final de esta etapa es dada por la postulación del final de la historia por parte de Fukuyama (1989), lector e intérprete de Kojève. La posthistoria sería aquel tiempo en el cual las acciones carecen de significación. Según algunos autores (Kroll, 2010) la idea fue introducida en el pensamiento germánico por Gehlen en 1973. En su caso por posthistoria se refiere a un estadio social definitivo en el que solo hacen falta ciertos ajustes, pero para el cual la historia de las ideas y la posibilidad de diferencia queda cerrada. Esta lectura se expresa en Kojève con la persecución del «estado universal y homogéneo» como punto de llegada. Es decir, el final de la historia no se entiende en una clave apocalíptica, el mundo no termina, lo que termina es «la capacidad de la historia de servir como un contraste en el cual las narrativas de sentido puedan ser proyectadas» (Kroll, 2010, p. 161), y por lo tanto lo que se impone es la solidificación de la política, la

mecanización de las relaciones sociales, la homogeneidad y el fin de las diferencias. Después del fin de la historia sigue habiendo acontecimientos, pero no los podríamos nombrar nunca como *acciones* —en un sentido arendtiano— pues en ningún caso significan un nuevo inicio ni aportan novedad alguna al mundo. No contribuyen a dotar de sentido la historia, no contribuyen a ningún *telos* pues el *telos* ya se ha cumplido. Con el fin de la historia y la llegada de la posthistoria termina también el progreso.

La propuesta posthistórica se diluye y confunde en el magma de la crítica posmoderna a la historia y el progreso. También en el mundo de habla hispana encontramos obras significativas que ahondan en el tema como *Adiós al progreso* (Campillo, 1985). Aunque su aproximación es bien diferente, no postula el fin de la historia sino simplemente del progreso. Campillo afirma que si la idea del progreso es un pilar fundamental de la etapa moderna sólo podremos hablar de «posmodernidad» como una etapa realmente distinta a la moderna si el progreso desaparece como pilar. Si todavía lo encontramos allí, es que la posmodernidad es de hecho, una modernidad encubierta y no ha habido cambio real de etapa. A la vez, entramos en una gran contradicción, porque si la posmodernidad es leída como una «superación» de la modernidad, estamos partiendo de una lógica dialéctica del tiempo y de la historia, justamente aquella en la que el progreso se basa, y por lo tanto estamos utilizando el progreso para justificar una posmodernidad que ha abandonado teóricamente el progreso, pero no de facto (Campillo, 1985, p. 80). Esta crítica es también compartida por parte de los pensadores postsecularistas al afirmar que el progreso no parece haberse ido nunca del todo, tal como veremos en el apartado 5.3.3. Según Campillo lo que hay en esta etapa no es progreso, en términos de dialéctica histórica, sino variación y con ella no avance de la historia sino liberación del sujeto.

¿Es la idea del fin de la historia o de la afirmación de los tiempos poshistóricos igual a la idea de la negación de toda dialéctica de la historia en Löwith? Creemos poder afirmar que no. Aunque podríamos llegar a confundirlas, pues ambas comparten la negación del progreso. La crítica antihistoricista de Löwith se asemeja en su salida a las propuestas posthistóricas en tanto en cuanto ambas dan la espalda a la historia y al progreso, ¿implica entonces la negación de la posibilidad del progreso la necesaria afirmación del fin de la historia? Tal como afirma Donaggio, la posición de Löwith no puede ser sumada entre los que abrazan una condición posmoderna, o el escenario de una posthistoria, ambas posiciones significan una ruptura con la modernidad, más bien Löwith apuesta por una «erosión escéptica desde dentro» (2006, p. 183). Fijémonos en que la posthistoria es aquel tiempo, leído hegelianamente, en que lo ideal y lo real se unen definitivamente. Sus consecuencias más claras son el pragmatismo, la

anulación de la crítica, la total despolitización y finalmente la pasividad (Esquirol, 1998, p. 10). Un estado en el cual la lucha del hombre con la naturaleza ha terminado, porque el hombre se funde con ella, la domina definitivamente. Esquirol (1998, pp. 36–37) afirma como clave para entender la lectura hegeliana de Kojève el texto siguiente sacado de su «Introducción a la lectura de Hegel», un texto que pide una confrontación con la tesis del *trascender natural* de Löwith que hemos expuesto en el capítulo 3:

La desaparición del Hombre al final de la Historia no es, así pues, una catástrofe cósmica: el Mundo natural seguirá siendo lo que es para siempre. Y esto tampoco es una catástrofe biológica: el Hombre seguirá vivo como animal que está en armonía, con la Naturaleza o el Ser dado. Lo que desaparecería es el Hombre propiamente dicho, es decir, la Acción negadora de lo dado y el Error, o, en general, el Sujeto opuesto al Objeto. (Kojève, 1947, p. 489)

Podemos ver en estas palabras similitudes con la reivindicación löwithiana del ser natural del hombre, pues Löwith también niega la capacidad dialéctica de la acción, pero no porque se haya llegado a un estadio final en que esta no sea necesaria o no pueda aportar novedad, sino porque para Löwith no hay acciones, sino acontecimientos, porque nada realmente nuevo llega a acontecer sino un retorno siempre de lo mismo. O, dicho de otra forma, para Löwith todo intento de «negación de lo dado» es infructuoso ante la naturaleza siempre igual. Para Löwith el problema con la historia no es sólo su confrontación con la naturaleza, sino la incapacidad moderna de asumir que la historia forma parte de tal naturaleza. Cuando Löwith afirma el ser natural del hombre en confrontación al ser histórico, no considera que el hombre deba fundirse o terminar siendo uno con ella, pues en todo momento considera que el ser humano es el único ser capaz de girarse contra su naturaleza, es decir, asume una dualidad ontológica e insuperable.⁸¹ Lo que afirma es que no hay una salida histórica a esta dualidad fundamental del ser natural del hombre.

El historicismo y el final de la historia como culminación anulan toda posibilidad política, son, de hecho, el final de la política. Pero, aunque ambas sean contrarias a las tesis de la acción de Arendt no es lo mismo afirmar el final de toda acción (Kojève) que afirmar que nunca ha habido tal acción en el mundo sino solo acontecimientos (Löwith). Y que por lo tanto no hay culminación, ni punto de llegada, ni auténtica novedad, sino idas y venidas, periodos de guerra y periodos de paz, tiempos de cultura y tiempos de barbarie. Por lo tanto, la crítica al progreso de Löwith no es como el anuncio del final del progreso de los

⁸¹ Algo que hemos visto y mostrado en el apartado 3.5 de este trabajo.

poshistóricos, porque la crítica de Löwith no anula la política: ésta siempre es posible, pero no para transformar el mundo definitivamente sino simplemente para vivir y estar en el mundo. La diferencia entre naturaleza y civilización no se ha cerrado ni se va a poder cerrar. El peligro estriba en la difuminación de la naturaleza o en haberla escondido o subyugado en la segunda naturaleza humana civilizatoria.

La denuncia de la sentencia hegeliana «la historia del mundo es el tribunal del mundo» (Löwith, 1952, p. 308) le sirve a Löwith para recordar que el tribunal del mundo es en origen una idea cristiana, y que, en tanto en cuanto tiene lugar al final de los tiempos, solo puede tener sentido si es interpretada en términos escatológicos. Es decir, la expresión hegeliana está haciendo inmanente una idea trascendente, la del juicio final, y por lo tanto solo tiene sentido si este juicio llega y tiene lugar en la historia misma. La idea del final de la historia es una idea bastarda del pensamiento religioso, y querer hacerla inmanente tiene claras implicaciones y consecuencias políticas. Tal como destaca Barash (1998) en su lectura de Löwith, todo intento de acelerar los tiempos para hacer inmanente este final, el juicio proclamado por los partidarios del progreso, termina en propuestas de corte totalitario. Para Löwith el nacionalsocialismo es un intento de acelerar el tiempo de cara a realizar políticamente una promesa de salvación intramundana imposible de hacer inmanente.

Creemos haber demostrado que no podemos igualar las tesis del final de la historia con la negación de toda filosofía de la historia en Löwith. Mas bien lo contrario. El final de la historia aparece como una salida necesaria del historicismo para no caer en relativismos y por lo tanto es la consecuencia máxima de haber creído en la filosofía de la historia.

4.7. No el fin de la historia sino el mediodía del mundo

¿Cómo podemos afinar la respuesta de Löwith frente al progreso de forma que sea coherente con su afirmación del *transcender natural* y a la vez haga frente al historicismo sin caer en los peligros del final de la historia? Tal como postula Gadamer, la lectura löwithiana de Nietzsche será la clave de vuelta para entender su posición de salida. Pero no el Nietzsche de la crítica moral, ni el de la voluntad de poder y el superhombre, afirmaciones nietzscheanas que se alejan del interés de Löwith (Zazo Jiménez, 2017a, pp. 126–129), sino el Nietzsche del eterno retorno como propuesta metafísica y del mediodía del mundo como imagen antihistórica. Algo que ha detectado con agudeza la tesis de Fox (2012, pp. 97–99). Nietzsche es un autor presente desde los inicios de Löwith. Una de sus primeras publicaciones es una relectura crítica del eterno retorno (Löwith, 1935b). Autores como Zazo Jiménez (2017b) han apuntado que no se puede entender a Löwith sin ese trasfondo nietzscheano que le acompaña en toda su trayectoria. No exploraremos ahora la recepción que Löwith realiza de Nietzsche,

pues escapa completamente al cometido de este trabajo sobre el progreso. Pero haremos parada final en una imagen, la del «mediodía del mundo» ligada a la idea de eterno retorno. Ya que ésta significa la posibilidad de vivir un momento de eternidad, coherente con el *transcender natural*, y capaz de hacer frente al historicismo.

Löwith, en el anexo segundo de *Historia del mundo y salvación* y como cierre final del libro, después de haber realizado su crítica genealógica del progreso, añade una reflexión sobre el eterno retorno. Una reflexión, a priori, desconectada de todo el trabajo anterior, pero que no se escribe como cierre del libro por casualidad. De alguna forma viene a mostrarnos cuál es su propuesta de salida a la dinámica del progreso y el historicismo: «la anunciación nietzscheana del eterno retorno es un escándalo y un disparate para aquellos que todavía creen en la religión del progreso o en una decadencia progresiva» (Löwith, 1953b, pp. 261–262).

El eterno retorno es entendido por Löwith únicamente como una concepción filosófico-natural de la repetición de lo mismo dentro del cambio aparente del mundo histórico (Löwith, 1939, p. 247). Lo que Löwith detecta en su lectura del eterno retorno es que la propuesta nietzscheana se divide en dos partes que resultan contradictorias: por un lado, en una explicación metafísica del cosmos y su funcionamiento; por otra en una propuesta antropológica vinculada a la aceptación del destino. En la primera parece afirmarse que no hay sentido ni fin en la vida del hombre, solo eterno retorno de lo mismo, y por lo tanto la posibilidad de vivir con ello la eternidad en cada instante. En la segunda parece que se cae de nuevo en el miedo a la desaparición de todo fin último, y se completa el eterno retorno con el imperativo ético de aceptación del destino –*amor fati*–: vive cada momento como si quisieras que fuera a repetirse recurrentemente. Löwith descartará esta segunda aproximación por estar, todavía, demasiado ligada a la necesidad del ser humano de encontrar un sentido a su vida e imponerse metas,⁸² y se quedará solamente con la constatación de la primera aproximación. El gran experimento de trasladar el hombre de nuevo a la naturaleza se da en la doctrina del eterno retorno, pero con salvedades. Löwith tomará de ella las posibilidades filosófico-naturales, y con ellas la imagen del «mediodía del mundo» y descartará las propuestas antropológicas: el superhombre y la voluntad de poder.⁸³

⁸² «Esta doctrina hace de contrapeso a la experiencia de la falta de sentido y de objetivo, nacida, a su vez, de una enfermedad de la voluntad cuya esencia es imponerse metas» (Löwith, 1940, p. 90)

⁸³ «Como la voluntad vive en un horror vacui cuando carece de un objetivo, y necesita un objetivo para poder, en general, querer, “prefiere querer la nada a no querer” [...] Nietzsche no fracasó filosóficamente por ver el modo de ser del cosmos como un eterno retorno de lo mismo, sino por querer asumir esta verdad intuida y por comprenderla, en consecuencia, bajo el título de la “voluntad de poder”». (Löwith, 1950b, p. 175)

En este eterno retorno de los ciclos naturales, en el que la historia y el hombre se encuentran insertados, también hay lugar para una eternidad ahistórica. Esta se da en el *mediodía del mundo*. El mediodía es una metáfora de un momento recurrente en que el tiempo se para. Es el momento en el cual el sol no refleja sombras, la verdad del mundo se hace evidente a los ojos. El mediodía es la forma pura del presente:

El mediodía es el supremo instante del cumplimiento, del punto más elevado y de la inflexión, con la que la visión de la eternidad irrumpe de una vez y para siempre. La experiencia de este eterno instante es descrita como una inspiración extática, en la que todo «ser» deviene «verbo» en parábolas fieles a la verdad. (Löwith, 1953b, pp. 264–265)

Lo que caracteriza a esta eternidad propia del mediodía no es la anulación de este mundo como ocurre en la eternidad atemporal previa a la creación cristiana. Sino que el mediodía del mundo es la superación de la mera temporalidad por el hecho de que «la constancia del ser y el cambio del devenir son lo mismo» (Löwith, 1960b, p. 306). Pero el mediodía anunciado por el Zarathustra de Nietzsche no es el mismo que el de Löwith. Pues el de Nietzsche se parece más a un juicio final, mientras que el de Löwith hace referencia a aquel momento en que una existencia finita y aislada mira al mundo y contempla extasiado su perfección.⁸⁴ Así pues, la historia, hecha de momentos de desesperación y redención, de profundidad y altura, queda superada por un «abismo de luz». Lo propio de este tiempo, de este mediodía del mundo es su eterno presente o *nunc stans*. En ese momento la desesperación propia del nihilismo deviene en «beatitud» (Löwith, 1953b, p. 266).

En una de las cartas a Strauss de 1935, Löwith afirma, comentando a Nietzsche, que «el mundo es perfecto», y lo es con respecto al ser y con respecto al tiempo, pues el mundo siempre ha sido lo que será (Strauss & Löwith, 2012, p. 125). Y a continuación le remarca que de esto uno se da más cuenta viviendo en el sur que en el norte –en ese momento Löwith estaba viviendo ya en Italia– como de alguna forma afirmando que el mediodía del mundo uno puede apreciarlo de forma más clara en el Mediterráneo que en cualquier otro lugar.

La verdad que se da en el mediodía del mundo es de una naturaleza diferente a la verdad que se pueda dar en la historia. Pues el historicismo busca en el pasado y en el futuro la interpretación de todos los significados, y el mediodía del mundo los ofrece en un presente eterno. Para Löwith la única verdad posible se da en el mediodía del mundo, es decir, en el

⁸⁴ «El mediodía de Zarathustra se parece más al día del juicio final de los profetas y apóstoles que al mediodía en que la existencia aislada se hunde en la vida total de la naturaleza». (Löwith, 1935b, p. 103)

reconocimiento de aquello siempre igual. Tal reconocimiento permite vivir lo cotidiano en este mediodía de la plenitud sin ningún tipo de expectativa histórica. Es decir, este mediodía del mundo no es alcanzable históricamente ni identificable con ningún período histórico concreto, tampoco con la Antigüedad:

Un mediodía que hay que preparar como tarea histórico-mundial no puede, sin embargo, ser el mismo mediodía en que el mundo natural se presenta en su siempre misma perfección a quien precisamente no mira hacia atrás y hacia el futuro, sino contempla o mira el mundo. (Löwith, 1935b, p. 105)

Löwith afirma que el descubrimiento de este círculo virtuoso del eterno retorno, de esta eternidad dada en el mediodía del mundo, es la única salida posible a una mentira que dura dos mil años y que es la creencia en una historia progresiva con un comienzo absoluto y que apunta a un final absoluto. Ideas cristianas que fueron «secularizadas y trivializadas» en un pasaje a la idea moderna del progreso (Löwith, 1953b, p. 266). La consecuencia es que se revaloriza el presente como el único tiempo posible, también en lo político, pero descargado del peso existencial de una historicidad como la de Heidegger en la que todo tiempo culmina en la decisión. Porque el tiempo no culmina. Porque este mediodía no es único y ya no vuelve a repetirse, sino que se da de forma cíclica, en un eterno retorno de lo mismo. Lo cual nos permite alejarnos de todo existencialismo o decisionismo de consecuencias políticas nefastas, y abrazar el convencimiento de que, a pesar de la gravedad de lo cotidiano y del peso de la existencia, el reconocimiento de que todo vuelve a suceder, que hay un *trascender natural* que supera esta mera existencia y que el mundo no termina en ella, hace liviana esta carga.

Así pues, Löwith postula la posibilidad de superar las tesis historicistas, cuya única culminación posible era la afirmación del final de la historia. Lo hace anunciando el mediodía del mundo como la posibilidad de vivir lo eterno dentro de una naturaleza siempre igual. Esto es algo que va más allá de toda temporalidad o historicidad.⁸⁵ El tiempo, la historia y el hombre, quedan circunscritos en un eterno presente y su tendencia a la linealidad queda aplacada en la circularidad del eterno retorno de lo mismo dentro de la naturaleza. La constatación del eterno retorno de lo mismo anula el peso de la historia, imposibilita el final de esta y puede ser la estocada final a toda tentación de historicismo.

⁸⁵ «“Todo va, todo vuelve; eternamente transcurre el año del ser. Todo muere, todo florece de nuevo; eternamente transcurre el año del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludar; eternamente se mantiene fiel a sí mismo el anillo del ser. A cada instante empieza el ser; en torno a cada Aquí rueda la esfera Allí. El centro está en todas partes. Sinuoso es el camino de la eternidad”. Éste y sólo éste es el centro de la filosofía de Nietzsche, su doctrina auténticamente intempestiva del tiempo y del ser, por cuanto va más allá de la temporalidad y la historicidad». (Löwith, 1960b, p. 306)

Una de las cosas más intrigantes en Löwith es que tiende a no buscar consecuencias políticas directas de sus afirmaciones. El mismo Habermas (1963, 185) lo corrobora: «no deja de ser curioso que Löwith no recurra en ninguna parte a ellas: se queda en referencias ocasionales a la antropología política de los historiadores antiguos». Podríamos deducir que el rechazo al historicismo, a buscar verdades en el devenir histórico, explica por qué Löwith no llegó nunca a usar su historia personal –totalmente marcada por el presente político de los años 30 y 40– como justificación de ninguna de sus tesis filosóficas. Nunca se usa a sí mismo como ejemplo en ninguno de sus escritos. Su propia historia es vista por él mismo como pura contingencia, como un vaivén consecuencia de los acontecimientos, marcada por ellos, incluso *explicable* por ellos, pero para nada fuente de verdad. El hecho de que su autobiografía (Löwith 1986) –los conocidos como *Harvard Papers*–, no fueran publicados en vida sino una vez fallecido, por su mujer, demuestra todavía más esta voluntad de búsqueda de la verdad sin recurrir nunca a ninguna historia singular, ni la suya propia.

Algunos autores han afirmado que las reflexiones de Löwith sobre la imposibilidad de incorporar en un orden político que es contingente, temporal e inmanente, un orden temporal eterno, pueden resultar interesantes para contrastar el momento político vivido las últimas décadas (Godefroy, 2021). Pues todo intento de lo contrario termina en lo que Godefroy llama la «temporalización de la política y la politización del tiempo». La tesis de Godefroy es que el tiempo en esta etapa posmoderna ya no es un objeto de politización, más bien ocurre lo contrario: el tiempo se nos impone bajo la forma de aceleración, innovación, crisis recurrentes, es decir, como una catástrofe para la política (Godefroy, 2021, pp. 393–394) Se impone en la política la tesis constante del fin de la historia, un pensamiento escatológico de carácter apocalíptico. Algo de lo que Löwith intenta huir.

A la vez cabe reconocer que esta voluntad de que historia y naturaleza dialoguen de nuevo está de actualidad. El «Antropoceno» es un neologismo acuñado para designar un nuevo tiempo geológico, aquel empezado con la revolución industrial y en el cual la actuación del ser humano en la tierra genera cambios tan profundos que impacta en la geología terrestre. Algunos autores han reconocido cómo los actuales debates sobre la noción de «Antropoceno» han puesto de actualidad el pensamiento löwithiano (Fagniez, 2020; Godefroy, 2021, pp. 400–402). El progreso ha provocado cambios geológicos irreversibles en el planeta, y esto ha coincidido con la fase en que el ser humano ha tomado plena conciencia histórica. Como si de alguna forma la historia se hubiese desatado, desenfrenado, afectando no solamente a la forma de vivir el tiempo sino a la misma naturaleza. Estas

preocupaciones actuales, agudizadas por la crisis climática, nos remiten a la necesidad de pensar de nuevo este dualismo historia-naturaleza que tanto preocupó a Löwith.

Parece pues que la filosofía de la historia vuelve y renace: inicialmente en su versión más hegeliana como postulación del final de la historia en los años 90 del siglo XX (Fukuyama, 1989), como hemos visto no sin encendidos debates al respecto (Esquirol, 1998). Que no estamos en el final de la historia se hace evidente a inicios del siglo XXI con una historia que vuelve a abrirse, sea como regreso salvífico teológico –guerras de religión (Lilla, 2010)– sea como progreso en clave de revolución digital –*tecnolatría* y posthumanismo–. Así pues, los dos vectores históricos que actualmente hacen frente al final de la historia postulado por el liberalismo tienen también como base el progreso, o bien en clave reaccionaria religiosa –lo vemos en el caso del islam o del neoconservadurismo cristiano– o bien en clave inmanente –revolución y salvación a través de la tecnología y las múltiples propuestas de ‘mejora humana’–. Podemos afirmar que incluso en pleno desencanto posmoderno, el progreso sigue operando como regulador, como trascendente de sustitución, como justificador de actitudes y acciones, a menudo nocivas y dañinas, a las que debemos añadir la imparable crisis climática y una relación con la naturaleza de carácter totalizador y destructivo.

4.8. Conclusiones sobre las posibilidades de una historia sin progreso

¿Es posible rescatar a la historia del historicismo? O lo que es lo mismo: ¿tener conciencia histórica sin caer en las trampas de la fe en el progreso? La modernidad, al eliminar todo principio trascendente o revelado, ha encontrado en la historia y el progreso su fuente de verdad. Ha querido convertir la historia en autoexplicativa: en una cadena de hechos que al superar unos a los anteriores se erigen como ganadores y por lo tanto más verdaderos. Si hay direccionalidad y sentido de progreso en la historia fácilmente se caerá en el historicismo. El recorrido seguido en este capítulo ha tenido como objetivo buscar las vías para rescatar a la historia del progreso. Veamos algunas de las conclusiones a las que podemos llegar:

- 1) Löwith y Strauss se erigen como grandes críticos del historicismo. El precio de creer en el historicismo es una transformación moral que entiende el futuro como superior al pasado. Solo vale lo que evoluciona y progresa. El historicismo dificulta la claridad del pensar y la posibilidad de reconocer aquellos invariables históricos que configuran verdades alejadas del puro cambio. La modernidad solo sabe pensar el ser y la naturaleza históricamente, de forma que no nos es posible saber si ésta es la única forma comprendernos a nosotros y nuestro lugar en el mundo o estamos en disposición de explorar alguna otra. La historia no es razonable porque no es causal, responde a voluntades espurias y la gran mayoría de hechos históricos son arbitrarios.

Para la mentalidad historicista no es el paso por el mundo lo que tiene sentido, sino el paso por la historia.

- 2) A pesar de su crítica compartida hemos demostrado que la propuesta de salida no es la misma: Strauss propone que sin un derecho natural al que apelar no hay posibilidad de discusión sobre el mejor o peor orden político sin caer en las garras del historicismo. Para Strauss la solución pasa por volver a un origen incorrupto. Löwith en cambio se centrará en las posibilidades de incardinar la historia dentro de la naturaleza. Pues el problema reside en una separación artificial entre naturaleza e historia. Esto le permitirá no negar la historia, sino reconocerla como puro acontecimiento, relegando la acción humana y la autoconsciencia históricas como secundarias. La historia para Löwith está subordinada a una dinámica natural que no es lineal ni direccionada, sino cíclica. Este reconocimiento obliga a la historia a rebajar sus expectativas, a despotenciarse a pensarse de nuevo en el marco de un mundo natural siempre igual. Pero Löwith deja bien claro que de la trampa del historicismo no hay una salida histórica sino solo filosófica o religiosa.
- 3) Aunque tanto Arendt como Löwith se ubiquen en un rechazo frontal a la filosofía de la historia, hemos querido señalar sus claras diferencias y las implicaciones de sus posiciones. Como hemos visto Arendt niega la tesis de secularización de Löwith, el nacimiento de la conciencia histórica surge ante la lucha del ser humano para combatir su condición mortal y ante la posibilidad de leer la historia como un proceso de la misma forma que lo hacen las ciencias de la naturaleza. Ambos descartan la posibilidad del control sobre las consecuencias de las acciones, pero Arendt basa su respuesta a tal incontrolabilidad en el carácter siempre nuevo y lleno de posibilidades de la acción humana, mientras que Löwith considera que el acontecimiento y su impredecibilidad hacen inútil la acción humana. Löwith aboga por una vuelta del ser histórico al ser natural del hombre, Arendt lo hace por una vuelta a su ser político. El antagonismo acción-acontecimiento y política-naturaleza implica la imposibilidad de conciliar dos posturas de rechazo del sentido de huida de la historia en la modernidad.
- 4) En la contestación de Habermas hemos encontrado la mayor defensa de la conciencia histórica y el progreso como necesarios y deseables. Y el deseo de superar el historicismo con una conciencia histórica renovada. Para Habermas no solo hay transformación de tal conciencia, sino cambios antropológicos debidos al progreso de la civilización como segunda naturaleza. Existe un imperativo de superación vinculado a los retos que las sociedades modernas y tecnológicas nos ponen por delante. Una

lectura antropológica como la löwithiana niega toda posibilidad real de enfrentarlos. El progreso se torna en fatalidad allí donde obliga al ser humano a superar su propia naturaleza en una dirección imposible. No podemos compartir, ni el optimismo habermasiano, ni la descripción del movimiento de Löwith como repliegue estoico, pues, aunque su posición pueda asimilarse a un cierto estoicismo, no hay repliegue en Löwith sino consistencia crítica y lucidez ante la imposibilidad de volver atrás. La forma de abordar los retos civilizatorios y el futuro no puede pasar por afirmar las posibilidades de superación sino por una conciencia honesta de la base sobre la que nos proyectamos, que es para Löwith la de un único mundo natural siempre igual del que somos dependientes.

- 5) Quien realmente consigue una aproximación a la historia en términos novedosos es Koselleck. Pues para él, junto con Arendt, la historia no es simplemente variación, caos o pura aleatoriedad, sino que debe poder hacerse algo con ella. Koselleck recoge lo mejor de la crítica löwithiana y la empuja a entender la historia de una forma diferente. Por un lado, formula con claridad el problema de la modernidad como el de la distancia cada vez mayor entre la experiencia de realidad y el horizonte de expectativas creadas. En tanto en cuanto se ensancha este espacio, se torna la experiencia de la historia y el progreso en algo frustrante, imposible de comprender y de hacerse responsable de ella. Para eso se apoya en la definición de una nueva *factibilidad histórica*. La historia la hacen los hombres, no la controlan, pero la asumen en la medida en que se hacen responsables de ella. Incluso si esas consecuencias eran imprevistas, o se giran en contra de la voluntad inicial. En esta forma de hacer historia no hay un estadio final, sino objetivos variados, la historia se vuelve indefinida, pero en tanto en cuanto nos hacemos responsables de ella guarda un sentido. La *factibilidad histórica* renuncia al progreso y abraza la contingencia y la incertidumbre, en ese sentido es la mejor salida al historicismo, pues no hay verdad en la historia, sino acciones y responsabilidad.
- 6) Tanto la crítica al progreso como el anuncio del fin del progreso (Kojève-Fukuyama) combaten el relativismo de la hipertrofia historicista, y podrían llegar a confundirse una con el otro en tiempos poshistóricos. Hemos querido demostrar que, aunque la afirmación del final de la historia implique también el fin del progreso, se encuentra a las antípodas de la crítica al progreso löwithiana. Primero porque para Löwith no hay salida histórica a la dualidad fundamental entre el hombre y la naturaleza, en cambio para Kojève la historia ha terminado con tal dualidad, el dominio del hombre sobre la naturaleza es total. Segundo porque el fin de la historia es también el fin de la política,

mientras que para Löwith la negación del progreso no implica el fin ni de la historia ni de la política: seguirán los períodos de paz y de guerra, las idas y venidas, los momentos de gloria y de fracaso dentro del eterno retorno de la naturaleza. ¿Quién podrá decretar el fin de la historia? Sólo aquel que se erija como su juez definitivo, solo aquel que se alce como Señor de la Historia. Las consecuencias políticas de tal afirmación son nefastas pues solo pueden terminar en escenarios de corte totalitario. Quien anuncia el fin de la historia solo deseará acelerar los tiempos para poder vivir en propia piel el paraíso y la redención.

- 7) Finalmente hemos buscado una nueva formulación a la salida del problema del historicismo y el progreso. Si la pregunta era ¿cómo salvar a la historia del historicismo? ¿Cómo no caer en la tentación de abrazar la tesis del final de la historia? Podemos responder que únicamente asumiendo junto a Löwith que el progreso no contiene por sí mismo ningún gramo de verdad: ni los ganadores de la historia, ni lo más novedoso y último, ni el futuro nos dan ningún criterio para afirmar la superioridad de un tiempo sobre otro, de una verdad sobre otra. La única verdad se da en el mediodía del mundo, es decir, en el reconocimiento de los invariables que se esconden en el eterno presente, en aquello siempre igual. Tal reconocimiento, de carácter sobre todo antropológico, permite vivir lo cotidiano en este mediodía del mundo sin expectativas, sin necesidad de asumir ninguna fe o creencia, mucho menos la del progreso. La verdad no es alcanzable históricamente sino naturalmente. La tendencia a la linealidad de nuestras vidas queda aplacada por la circularidad de la naturaleza y su eterno retorno. Solo quienes se obcecán en seguir creyendo que el progreso puede ser fuente de verdad y de criterio moral y no aceptan los límites impuestos por un mundo que es, sobre todo, mundo natural y eterno presente, y por lo tanto limitado y a la vez autosuficiente, ponen en peligro la posibilidad de acercarnos a alguna verdad y con ello a entender la naturaleza incontrolable de la misma historia (Löwith) y a responsabilizarnos de sus consecuencias sean o no las previstas (Koselleck).

5. EL PROGRESO Y LA SECULARIZACIÓN. CARACTERÍSTICAS Y CONSECUENCIAS DEL DEBATE LÖWITH – BLUMENBERG

La tesis löwithiana afirma que el progreso, en cuanto a dinámica justificadora del devenir histórico, resulta ser una teoría secular que ocupa el lugar de la promesa de salvación cristiana, tiene los mismos supuestos que la providencia divina y asume incluso sus consecuencias (Löwith, 1953b, p. 226). Así ha sido expuesto en el capítulo 2 de este trabajo. Afirmar esto por parte de K. Löwith abre un debate central en lo que han sido llamadas las teorías de la secularización: ¿es legítimo establecer este paralelismo entre progreso y providencia? ¿Qué lugar ocupan las ideas cristianas en la modernidad secular? ¿Realmente la secularización implica la desaparición de todos los conceptos religiosos o solamente su transmutación? Y más difícil todavía de responder: ¿hasta qué punto la modernidad es deudora de la etapa cristiana anterior y qué implicaciones puede tener esta deuda en los anhelos de autodeterminación modernos? Quien cuestiona por primera vez la tesis löwithiana e inicia una justificación de la Edad Moderna en contraposición a las teorías de la secularización es Hans Blumenberg en su obra de 1966, *La legitimación de la edad moderna* (Blumenberg, 1966), con una interpelación directa y explícita a Karl Löwith, pero también a Carl Schmitt y a Jacob Taubes.⁸⁶

Este debate, que tuvo lugar en vida de los dos autores, no es sobre la desaparición cuantitativa del hecho religioso en la modernidad, sino sobre si lo que ha ocurrido en el cambio de época ha sido simplemente una reocupación por parte de categorías modernas de las funciones que lo religioso ofrece a la sociedad, o ha sido una transmutación de unas ideas originalmente religiosas a otras que le son deudoras. Entre funcionalismo o sustancialismo andará gran parte del debate. Para Blumenberg, como veremos a continuación, el progreso es el motor de la modernidad y nada le debe a la etapa cristiana anterior, la filosofía de la historia no ha sustituido sino usurpado la función que hacia la teología de la historia anterior. Löwith responderá a ello afirmando que la etapa cristiana ha abierto la posibilidad de pensar los

⁸⁶ Sobre las críticas de Blumenberg a Carl Schmitt ver Monod (2002). Respecto al pensamiento de Taubes, de la misma generación que Blumenberg y a quien Blumenberg dedica pocas páginas, ver Muller (2022). Tal como apuntaremos en el apartado 6.5 de este trabajo, la gran diferencia entre Schmitt, Taubes y Löwith reside en que los dos primeros reivindican el fondo religioso que, según ellos, subyace a la modernidad: Schmitt afirmando la imposibilidad de un pensamiento político totalmente emancipado de fundamentaciones teológicas y la necesidad de un retorno a categorías cristianas; Taubes resaltando la fuente escatológica de inspiración judeocristiana de las revoluciones modernas. Ambos, desde extremos ideológicos claramente opuestos, defienden el carácter central de la matriz religiosa en la modernidad, a diferencia de Löwith el diagnóstico del cual es únicamente una prueba de las incoherencias y problemas de la modernidad y el progreso, en ningún caso una reivindicación de lo religioso.

conceptos de salvación y de realización futura, y que por lo tanto la etapa moderna queda determinada por la etapa anterior sin la cual no se puede pensar a sí misma.

En este capítulo queremos explorar cómo la idea de progreso es interpelada por los debates que han tenido lugar en lo que Jean-Claude Monod ha bautizado como *La querrela de la secularización* (2002), haciendo clara alusión a la querrela de los antiguos y los modernos de finales del siglo XVII. Este debate nos permitirá entender mejor el papel que ejerce el progreso como categoría para pensar la modernidad. Podemos afirmar que el debate Löwith-Blumenberg es el principal motivo por el cual Löwith es hoy conocido y citado en el ámbito académico.⁸⁷ La gran mayoría de las referencias que se pueden encontrar publicadas sobre Löwith en los últimos diez años tienen que ver con esta disputa y es a partir de ésta que Löwith ha generado un interés creciente en el campo de la teología política y la filosofía de la historia. Este capítulo permitirá situar y clarificar las diferentes posiciones en el debate Löwith-Blumenberg y explorar con profundidad las principales derivadas del debate.

En un primer apartado, más extenso, sentaremos las bases de este debate exponiendo la principal discusión acaecida entre Hans Blumenberg y Karl Löwith. En un segundo apartado vamos a analizar la lectura realizada por Odo Marquard, primer receptor y analista de la contienda, y expondremos sistemáticamente cuáles son sus aportaciones particulares. En un tercero y último apartado abordaremos la recepción que el debate sobre la secularización, y en concreto el debate Löwith-Blumenberg, ha tenido los últimos 20 años en el ámbito académico y analizaremos algunas aportaciones relevantes a la discusión, terminando con una comparativa del debate analizado con las tesis postseculares. En las conclusiones apuntaremos posibles vías de continuidad de este camino de ideas en un contexto, en pleno siglo XXI, de reformulación del papel de la religión y el progreso en la sociedad.

⁸⁷ El número de referencias en revistas académicas sobre este debate es considerable y no hay otro ámbito del pensamiento de Karl Löwith que lo supere en trabajos y citas. Para muestra de los últimos años: «Secularization between faith and reason: Reinvestigating the Löwith-Blumenberg debate» (Griffioen, 2019), «Secularization, genealogy, and the legitimacy of the modern age: Remarks on the Löwith-Blumenberg debate» (Gordon, 2019), «Gianni Vattimo's Theory of Secularisation in Relation to the Löwith-Blumenberg Debate» (Harris, 2017), «Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology» (Styfals, 2015), «Sécularisation et philosophie de l'histoire chez Karl Löwith» (Bouton, 2014), «Secularización, escatología y mesianismo: Una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia» (Navarrete Alonso, 2012), «A dialogue with Nietzsche: Blumenberg and Löwith on history and progress» (Talay, 2011), «La secularización después de Blumenberg» (Rivera García, 2003). De todos ellos se da cuenta en el último apartado de este capítulo.

5.1. La controversia Löwith – Blumenberg: sobre la legitimidad de la etapa moderna y el progreso como secularización

Si algo caracteriza la modernidad es su escisión respecto a las categorías religiosas y teológicas. La modernidad, entendida como un desplazamiento del teocentrismo de la Edad Media a una época de corte antropocéntrico, necesita resituar y resignificar gran cantidad de ideas para que no sea Dios sino el ser humano la realidad última y la explicación de todas las cosas. ¿Pero qué lugar deja la modernidad para esas ideas anteriores? ¿Qué tipo de deudas asume con ellas? ¿Puede realmente la modernidad explicarse sin tener que echar mano de categorías religiosas? En 1922 Carl Schmitt formula en su artículo titulado *Teología Política* que «todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (Schmitt, 1922, p. 37). La teología política de Schmitt recalca en la teoría de estado, y su preocupación fundamental es por la soberanía. Para Schmitt, soberano es quien decide sobre el estado de excepción, pero según Schmitt el pensamiento moderno no tolera la excepción por su incapacidad de control. Su teología política afirma que las teorías de estado necesitan de la teología para completarse, otorgando al legislador todopoderoso el papel del Dios omnipotente. Lo que Schmitt formula en el ámbito de la filosofía política, Karl Löwith lo aplica en 1949 en el campo de la filosofía de la historia. Para Löwith existe un continuo entre teología de la historia y filosofía de la historia, y como hemos visto en el capítulo 2 de este trabajo, postula que la noción moderna de progreso es una secularización de la escatología cristiana y su propuesta de salvación (Löwith, 1953b).

Tanto las tesis de Schmitt como las de Löwith serán bautizadas por Blumenberg como versiones diferentes de lo que llamará el «teorema de la secularización» (Blumenberg, 1966, p. 19). Ambos autores, Schmitt y Löwith, a pesar de sus desencuentros y diferencias filosóficas patentes,⁸⁸ postulan una solución de continuidad entre la etapa cristiana y la

⁸⁸ Carl Schmitt (Schmitt, 1951) realiza una recepción de la versión original inglesa de *Historia del mundo y salvación* de Löwith. En ella se muestra admirado por la novedad y claridad en el abordaje y tratamiento de su análisis histórico. Schmitt deduce de la crítica a la noción moderna de progreso una vía para construir una propuesta de sentido cristiano renovado para la historia. Parece ser que Schmitt no conocía que Löwith era el autor de una de las más duras críticas de su teología política 15 años antes, pues el artículo *Decisionismo político* (Löwith, 1935a) fue firmado, a raíz de su dureza, con el seudónimo Hugo Fiala de la Universidad de Madrid. Así pues, cuando 15 años más tarde Schmitt firma su comentario al libro de Löwith se deshace en elogios para alguien que no tenía a Schmitt en tan buena consideración. (Donaggio, 2006, p. 128; Zazo Jiménez, 2017a, p. 149). Lo que Löwith critica de la propuesta schmittiana es el hecho que el decisionismo ocasionalista que Schmitt reclama como respuesta a la discusión eterna, no tiene ningún tipo de fundamento. La fuerza moral de la decisión no está sustentada más que por una nada espiritual, el decisionismo ocasionalista de Schmitt no es más que pura conveniencia (Löwith, 1935a, p. 35). Respecto a la discusión sobre el progreso, así como Löwith postula que la noción moderna de progreso es cristiana en su forma, pero anticristiana en su contenido, lo que Schmitt argumentará en su comentario a Löwith es que es posible dotarla de contenido cristiano aportando una visión

moderna que impide a esta última que se desprenda de su matriz teológica. El teorema de la secularización, tal como lo define Blumenberg postula exactamente esto: que los fenómenos históricos de diferentes épocas están vinculados de tal forma que «afirman que lo último es un resultado de la secularización de lo anterior, haciendo surgir aquello de esto» (Blumenberg, 1966, p. 24) y por lo tanto generando una deuda histórica e impidiendo pensar el tiempo presente sin el yugo de la matriz religiosa que era medular en la etapa histórica anterior. Algunos ejemplos que él mismo cita son (1966, p. 22): la igualdad de todos los ciudadanos como secularización de la igualdad de los hijos de Dios, la emergencia o el estado de excepción como la secularización del milagro teológico (Schmitt), la idea de propaganda política y por lo tanto la difusión de conceptos la unidad de la patria como secularización del mensaje de salvación (Maquiavelo), la paz perpetua como una escatología sin Dios (Kant), y, evidentemente, el progreso como secularización de la providencia cristiana (Löwith). Según Blumenberg, la ilegitimidad del teorema de secularización reside en el hecho de que sólo las verdades reveladas –propias de los tiempos fundados en ideas religiosas– pueden ser ideas puras, privilegiadas por únicas, realmente auténticas, no vinculadas a ningún presupuesto. Y no por ser religiosas, sino porque su carácter de revelación las hace realmente primeras y fundantes. En tanto en cuanto la modernidad nace en contra de esta idea de revelación es imposible que sea vista como propietaria de sus ideas y fundamentos, la razón y la duda cartesiana que sostienen al pensamiento moderno se afirman por negación de lo anterior no pudiendo nunca autoafirmarse como idea primera o realmente auténtica (1966, pp. 77–80). Blumenberg tratará de contraargumentar el teorema de la secularización y de presentar una nueva lectura de la modernidad que permita legitimar esta etapa histórica sin tener que recorrer, en ningún caso, a etapas y presupuestos anteriores.

5.1.1. El progreso: ¿providencia secularizada o motor autónomo de la modernidad?

Cuando Blumenberg critica la interpretación que realiza Löwith de la noción de progreso lo hace con un cierto tono de resentimiento afirmando que ha tenido desde su aparición «los efectos de un dogma» (Blumenberg, 1966, pp. 35-45). Esto es algo que parece ser corroborado por Habermas, contemporáneo de Blumenberg, quien considera *Historia del mundo y salvación* de Löwith como uno de los libros más influyentes de su generación (Gordon, 2019, p. 148). Todo ello viene a significar que, hasta la llegada de las críticas de Blumenberg, la de Löwith era una tesis que no contaba con contestación alguna. Para Blumenberg la

positiva con tres propuestas concretas: el gran paralelismo histórico, el *katechony* y el Epimeteo cristiano. Los dos autores pues, se encuentran en posiciones propositivas claramente distintas, aunque puedan llegar a tener similitudes en su análisis crítico de la modernidad.

secularización es una categoría ilegítima. El hecho de desvelar el sentido oculto de lo actual a través de lo que subyace haciendo una lectura histórica es para él un escándalo, pues no permite a la Edad Moderna definirse por sí misma, autocomprenderse, y por lo tanto al ser humano devenir realmente autónomo, sin deudas. Si, en una clave hermenéutica, su supuesto sentido oculto debe siempre deducirse de etapas anteriores, la Edad Moderna no deja de ser una capa de la historia más, «superficial y aparente». De tal forma que se llega a la conclusión de que solo lo teológico-religioso es capaz de desvelarnos el sentido oculto de la modernidad, algo que Blumenberg no está dispuesto a asumir. Para Blumenberg no se puede explicar la modernidad como un proceso de secularización sin caer en una cierta trampa: «la ilegitimidad del resultado de la secularización consiste en que no le está permitido secularizar el propio proceso del que ha surgido» (Blumenberg, 1966, p. 25).

Blumenberg mira de establecer una tesis de legitimidad de los tiempos modernos que no sea deudora del tiempo anterior cristiano, exponiendo que: a) los tiempos modernos significan una ruptura respecto a la etapa anterior; b) se trata de un nuevo comienzo que tiene por sí mismo consistencia e independencia, y c) si podemos trazar paralelismos con teorías de etapas anteriores es simplemente por un desplazamiento de ciertas categorías propias de la etapa anterior que asumen ahora nuevas funciones (Blumenberg, 1966, p. 72). De lo que se deduce que, si la modernidad es una etapa radicalmente nueva, no se le debe pedir –tal como se hace– que responda a cuestiones para las cuales no está dispuesta a asumir presupuestos ajenos a ella, ni sobre las que no dispone de instrumentos para responder.

Blumenberg advierte en todo momento que el debate no se sitúa en un hecho que es patente: la disminución del papel público y político del hecho religioso. Si se entiende la secularización solamente en su carácter cuantitativo, puede llegar a ser una categoría incluso deseada para un cierto mundo religioso. Pues una pérdida de influencia, por ejemplo, del cristianismo, no dejaría de ser una cierta «fuerza depuradora» si tenemos en cuenta que esta religión, en una lectura originaria, no pretendía en sus inicios asimilarse a ninguna fuerza terrenal ni llegar a tener ninguna cuota de poder. En este sentido el proceso de secularización entendido como pérdida de poder e influencia social podría ser visto incluso como un «acontecimiento providencial» (Blumenberg, 1966, p. 16). Así lo interpretan también otros autores más recientes (Bayón, 2008, p. 278) cuando ponen en diálogo a Löwith con Blumenberg, al afirmar que el mundo teológico cristiano puede adherirse con fuerza al concepto de secularización y apropiárselo en vez de rechazarlo para, en un momento de retirada de lo religioso y como mal menor, fijar en el marco cultural europeo la idea de que el camino recorrido en la modernidad tiene claramente una huella cristiana y una deuda. Secularización

entendida de esta manera, puede significar, simplemente, una teología de separación, una clarificación de las diferencias entre lo mundano y lo extramundano, lo claramente inmanente del mundo y lo trascendente. Algo que puede interesar incluso a la misma teología. Podríamos decir que la secularización entendida así no deja de ser la continuación histórica de lo que con Lutero empezó en la separación y clarificación de los dos reinos: el reino terrenal y el reino celestial.

Pero no es esta idea de secularización la que preocupa y la que tienen en mente tanto Löwith, como Blumenberg cuando hace su crítica a Löwith. Lo que Löwith postula no tiene que ver con la presencia o no de lo religioso en el ámbito público, sino con el hecho de que no podemos pensar el mundo moderno y sus bases sin tener en cuenta que lo cristiano está presente dentro de él, y que de esto no nos damos cuenta desde dentro de la modernidad sino sólo teniendo como contraste, o una etapa radicalmente diferente –como la griega clásica–, o una cultura a las antípodas de la occidental –como la oriental–:

En nuestro mundo moderno todo es más o menos cristiano y no cristiano al mismo tiempo: cristiano, si el patrón de medida es el paganismo clásico, y no cristiano, si el patrón de medida es el cristianismo primitivo. El mundo moderno es igualmente cristiano y no cristiano porque él es el resultado de un proceso de secularización a lo largo de muchos siglos. (Löwith, 1953b, p. 244)

Es evidente que, si la comparativa es entre mundo moderno y cristianismo primitivo, el mundo moderno rechaza todos los dogmas originales del cristianismo. Pero para Löwith el mundo moderno sigue dependiendo del credo cristiano en la medida en que, aunque el contenido haya cambiado, el continente no lo ha hecho: por mucho que reniegue de Dios sigue creyendo en las posibilidades creadoras –en este caso del hombre–, aunque ya no crea en la vida eterna sigue teniendo deseos de plenitud futura –pero ahora no para otro mundo sino para éste– y todo esto denota que no se ha despegado de una matriz cristiana que lo determina. En la base de la modernidad lo que hay es la consecuencia de un proyecto inicial, que era un proyecto cristiano:

El mesianismo judío y la escatología cristiana, si bien en su forma secularizada, ¿liberaron aquellas energías creadoras que han hecho del Occidente cristiano una civilización de alcance mundial? Sin duda no fue la cultura pagana, sino la cultura cristiana la causante de estos cambios. (Löwith, 1953b, p. 246)

Así pues cuando Löwith postula que el progreso es la secularización de la promesa de salvación cristiana, no está diciendo nada respecto al retroceso de la religión, sino que nos

está diciendo: por un lado que el progreso ocupa el lugar que la escatología ocupa en el cristianismo, y por otro, que la modernidad no podría pensar el concepto de «salvación futura» si el cristianismo no hubiese introducido previamente antes esta idea en la historia del pensamiento, porque esta es, sin duda, una idea genuinamente cristiana. Ninguna sociedad de la Grecia clásica buscaba su salvación futura, tampoco lo hacía ninguna sociedad en la cultura oriental, en cambio el hombre moderno occidental busca la salvación a través de la realización histórica y de la construcción de futuro. Tal como afirma Löwith: «La expectativa del futuro es el elemento en el que flota la voluntad de progreso» (Löwith, 1963, p. 349), el progreso es la promesa de que este futuro va a darse y que vale la pena cualquier sacrificio que este progreso nos pida para alcanzar esta realización en el tiempo:

No habría habido revolución inglesa ni francesa ni rusa sin la fe en el progreso, y no habría una fe secular en el progreso sin la fe originaria en un objetivo trascendental de la vida. (Löwith, 1950b, p. 171)

Tampoco Blumenberg postula, evidentemente, la crítica al teorema de la secularización en cuanto a desvinculación de lo religioso del espacio público –retirada cuantitativa– sino como una deuda histórica que la modernidad no debería asumir. Blumenberg no niega que exista reocupación o cambio de la función de lo religioso por otros conceptos mundanos en algunos casos, debido a que lo religioso podía ejercer algunas funciones sociales en algunos casos que no podían quedar huérfanas. Pero insiste en nombrar este desplazamiento, en caso de que se dé, más bien como enajenación, sustitución o «usurpación» (Blumenberg, 1966, pp. 55 y 104), y no como transmutación o «trasposición» que significaría afirmar que una cosa deriva directamente y nace de la otra. Hay un pasaje clave de su obra en que describe este movimiento:

El fenómeno interpretado como una secularización no puede ser descrito como una trasposición de contenidos auténticamente teológicos, en un proceso de autoenajenación a lo secular, sino como una sustitución de determinadas posiciones, que han quedado vacantes, por respuestas cuyas preguntas correspondientes no podían ser eliminadas. (Blumenberg, 1966, p. 71)

Si afirma que la secularización es una categoría ilegítima es porque hablar de ella, en la modernidad, es sinónimo de deuda, de valorizar al cristianismo como necesario e indispensable para que el hombre moderno se entienda a sí mismo: «No es la secularización en sí lo que se rechaza, sino el servicio prestado por ella como argumento justificativo de la *importancia*, el *valor cultural* del cristianismo dentro del mundo» (Blumenberg, 1966, p. 17). Según Blumenberg no es lo mismo dar un carácter descriptivo al concepto de la

secularización –describir, por ejemplo, que en un cierto territorio la secularización ha avanzado y por lo tanto la práctica religiosa disminuido– que un carácter explicativo –afirmar, por ejemplo, que la valoración del éxito económico es una secularización de la salvación por la gracia divina en la tradición protestante–. En el segundo caso: «la transformación afirmada de uno en el otro no es ni un incremento ni una aclaración, sino, más bien, una enajenación de la significación y función originarias». (Blumenberg, 1966, p. 19)

Blumenberg interpreta la proposición löwithiana como la afirmación de que la escatología cristiana está detrás del nacimiento de la conciencia histórica, y esta conciencia histórica es la que acaba deviniendo en el progreso. Parece que el progreso acaba siendo, para Löwith, la continuación de una «antigua violación del derecho que la naturaleza tiene respecto al hombre y que, en la Antigüedad, habría sido respetado» (Blumenberg, 1966, p. 38). Esta afirmación puede ser considerada legítima para Blumenberg, pero se cuestiona: ¿implica esto directamente que el progreso dependa y tenga su origen en la etapa cristiana? ¿No son posibles otras tesis sobre el origen de la idea del progreso desligadas de toda lectura teológica? Por ejemplo, ¿no podría entenderse el Progreso como «el grado sumo de generalización» de los progresos concretos que siempre ha habido en la vida particular y que nada tienen que ver con la escatología, que es más bien la afirmación de un acontecimiento que irrumpe y es heterogéneo a ella? Blumenberg postula, a diferencia de Löwith, que la idea de progreso sería el fruto de un devenir acumulativo de progresos que van haciéndose independientes de individuos y generaciones y que se van anclando en una esperanza legítima y no extramundana y que tiene como único y legítimo objetivo el de «conseguir una mayor seguridad para el hombre en el mundo» (Blumenberg, 1966, p. 39). Blumenberg afirma que esta esperanza de progreso debe interpretarse como una categoría totalmente diferente y no deudora de la esperanza escatológica cristiana.

Blumenberg sostiene que: «La idea de progreso no es una forma debilitada de juicio o revolución, sino una continua autojustificación del presente, mediante un futuro que él mismo se da, ante el pasado, con el cual se compara» (Blumenberg, 1966, p. 40), y lo hace para afirmar que no se puede comparar el lugar que ocupa el progreso con el que ocupa la escatología, pues esta última supone que hay un término de la historia, un momento del juicio, parecido al momento de la revolución en que los traidores o perdedores ven como su historia termina. Es decir, para el progreso no hay un juicio final, no hay un estadio definitivo. A ello Löwith podría responder: darse un futuro significa asumir un punto de fuga, que, aunque esté en el infinito es legitimador y tal como dice el mismo Blumenberg, «autojustificador» del presente. Lo mismo pues hacen los cristianos, dar sentido a su paso

por este mundo porque llegará el día de la redención, la segunda venida de Cristo o el juicio final. ¿Quién cree en el progreso no lo hace mirando a un futuro que «él mismo se da»? Si no esperara que ese día vaya a llegar, por muy lejos que quede ese día, su creencia no tendría ningún sentido. Löwith dirá que el pensamiento escatológico se caracteriza justamente por esto: por la proyección del presente hacia un punto del futuro, que es el que le da sentido, aunque no podamos ponerle fecha.⁸⁹

Blumenberg en su redefinición de la idea de progreso, asume también una evolución del concepto, entendiéndolo que los primeros ilustrados creían ciertamente en el inminente advenimiento de esta arcadia de felicidad. Los primeros desengaños ante un progreso que no se cumple en vida llevan a transformar tal idea en la de *progreso ilimitado*. Algo que Blumenberg califica de «ampliación» y que valora, de forma depurativa, de la siguiente forma:

La idea de progreso ilimitado cumple también una función protectora para los individuos y generaciones que aparezcan en la historia. Pues si hubiera un fin definitivo inmanente a la historia aquellos que creen saberlo y pretenden alcanzarlo se considerarían legitimados a utilizar a todos los otros que ni lo saben ni lo pueden realizar como meros instrumentos. Es verdad que también el progreso ilimitado mediatiza el presente con vistas al futuro, pero anula, asimismo, toda pretensión de absoluto. Esta idea de progreso es la que más se acerca al único regulador capaz de hacer de la historia algo humanamente soportable. (Blumenberg, 1966, p. 43)

Así pues, Blumenberg asume que limitado o no, el progreso mediatiza, lo cual nos lleva a conclusiones ciertamente no muy alejadas de las de Löwith respecto al papel del progreso, sea este reconocido o no a través del teorema de la secularización. La última frase del texto citado evidencia que sin el progreso la historia resulta insostenible incluso para Blumenberg, con lo cual uno podría deducir, junto a Löwith, que la necesidad de consolación no es argumento suficiente para afirmar el progreso ilimitado.

Para Blumenberg la clave de su crítica pasa por demostrar que contrariamente a Löwith la escatología del Nuevo Testamento, es decir, la promesa de salvación no es traducible al concepto moderno de historia y de progreso histórico, y a ello dedicará sus esfuerzos en la segunda parte de su libro. Lo que ha hecho la filosofía de la historia, según Blumenberg, es

⁸⁹ «También los acontecimientos históricos tienen sentido sólo si apuntan a un fin más allá de los sucesos fácticos y, dado que la historia es un movimiento temporal, el fin debe ser una meta futura. En cuanto tales, ni los acontecimientos individuales ni una serie de acontecimientos tienen un sentido o una meta. La plenitud de sentido es una cuestión de cumplimiento en el tiempo. Sólo puede aventurarse una afirmación sobre el sentido de sucesos históricos si su *telos* futuro es visible». (Löwith, 1953b, p. 18)

usurpar la función que la escatología tenía, pero en ningún caso sustituirla, porque no son equiparables. El progreso sería, en tal caso, el motor, la fuerza motriz que ha surgido en el momento del rompimiento con el antiguo régimen. Contrariamente a Löwith pues, para Blumenberg no hay nada de sagrado en la noción de progreso y nada le es debido a la escatología en ese sentido.

El hecho de que Blumenberg dedique las 120 primeras páginas de su ensayo sobre la legitimidad de la modernidad a debatir sobre el progreso y sobre sus deudas con la etapa cristiana, más que sobre cualquier otra idea, nos pone de manifiesto que en la justificación del progreso como espina dorsal de la modernidad se juega éste toda su credibilidad. Habiendo visto las principales diferencias entre Löwith y Blumenberg, veamos qué nuevo lugar concede Blumenberg al progreso para entender la modernidad como una novedad diferenciada y con fundamentación propia.

5.1.2. Curiosidad, ciencia y progreso como nuevo mito original de la modernidad

Una vez descartada la secularización como teoría explicativa de los inicios de la modernidad, Blumenberg busca un nuevo comienzo que permita afirmar esta etapa como radicalmente nueva. Éste postula lo siguiente: lo que permite el salto de las categorías de la Edad media al pensamiento moderno es dar rienda suelta a la exploración y a la investigación como bases del saber. La curiosidad había sido históricamente condenada como pecado si ésta no era guiada por la voluntad de Dios, es decir, si no era una curiosidad recta dada con fines de alabanza. ¿Qué sentido tiene querer saber aquello que no se nos muestra de forma clara y diáfana? Si Dios hubiese querido nuestro conocimiento en ese campo, bien nos lo habría mostrado sin ambages, afirmarían alguien como San Agustín.⁹⁰ También en la etapa clásica, aunque no se rechazara la curiosidad como tal, sí se consideraba la desmesura como un gran peligro. La *hybris*, el querer superar todos los límites impuestos por la naturaleza o por los dioses, era el gran pecado de arrogancia por parte de los hombres. Blumenberg ejemplifica este recorrido con la evolución del personaje de Ulises, aquel a quien todos los males le acaecen por atreverse a ir más allá. Y nos recuerda que, de forma significativa, en la portada de la *Instauratio Magno*, obra de 1620 de Francis Bacon, uno de los padres de la ciencia moderna, se puede ver representada la nave de Ulises cruzando las Columnas de Hércules

⁹⁰ «Por aquí se advierte muy claramente cuándo se busca el placer, cuándo la curiosidad por medio de los sentidos; porque el deleite busca las cosas hermosas, sonoras, suaves, gustosas y blandas; la curiosidad, en cambio, busca aun cosas contrarias a ésta, no para sufrir molestias, sino por el placer de experimentar y conocer» Libro décimo. Capítulo XXXV. Párrafo 55. Confesiones de San Agustín.

acompañada de la frase: «Muchos irán más allá, y la ciencia avanzará». (Blumenberg, 1966, pp. 340–341)

¿Por qué se da tal giro y el hombre premoderno empieza a «curiosear» con la realidad, la naturaleza y el mundo? Y no solo eso, sino que, por primera vez, ¿este curiosear es teñido de connotaciones positivas? Según Blumenberg porque el hombre reacciona al absolutismo teológico con una autoafirmación de sí. Blumenberg postula que la Edad media entra en crisis por el nominalismo, doctrina que rompe con el neoplatonismo y que considera que no hay universales sino tan solo existencias concretas y que por lo tanto existencia y esencia son lo mismo. Así pues, por la vía de la razón, no nos podemos acercar a Dios ni entenderlo pues escapa totalmente a nuestra pequeñez que no participa en nada de su esencia y de la que está completamente separada. Se produce la primera separación entre fe y razón. El nominalismo da a Dios el lugar de un ser inalcanzable, cuya determinación respecto a la salvación de las almas humanas es incognoscible y por lo tanto no puede ser alterada, el hombre no puede hacer nada para salvarse. Esta condena –que será todavía más exagerada en el giro reformista luterano (Rivera García, 2003)–, hace que el hombre se revele en su libertad. Porque el nominalismo no niega la libertad humana, pero afirma que ésta ya no sirve para una vida santa, el hombre no puede saber lo que Dios quiere. En este momento el hombre medieval reorienta su vida hacia la curiosidad, hacia el conocimiento concreto y el saber que permitan ampliar su mundo ante tal caparazón de condena. El nominalismo sería una suerte de precursor necesario del materialismo moderno, porque al no poder acceder a lo que Dios quiere o deja de querer este se torna irrelevante y genera una cierta antiteología. Monod, comentando a Blumenberg, lo explica de la siguiente forma:

El absolutismo teológico del nominalismo produce el efecto inesperado, y no querido, de reducir al mínimo el papel de la teología en la explicación del mundo, puesto que ya no es posible pretender inmiscuirse en los pensamientos de Dios, referirse a sus intenciones, aprehender la concepción divina del mundo. (Monod, 2002, p. 337)

Ante la desesperación e imposibilidad de dar razón del mundo, el hombre empieza una búsqueda fuera de la teología, en la pura ciencia. Blumenberg sitúa pues en el nominalismo el momento de subyugación máxima del hombre ante el peso de la religión y por esta razón aparece la necesidad de una liberación:

El nominalismo es un sistema donde se da un desasosiego extremo del hombre frente al mundo, claro que, con el propósito de hacerle buscar su salvación no justo en el mundo, empujándolo hacia un estado de desesperación ante las posibilidades que

tiene acá abajo y, con ello, hacia la capitulación incondicional del acto de fe, que, a su vez, no podría ejecutar con sus propias fuerzas. (Blumenberg, 1966, p. 150)

La modernidad tiene para Blumenberg un origen muy concreto, la autoafirmación de sí del hombre ante el absolutismo teológico, el cual, para buscar una salida a tal subyugación, estimula la curiosidad por el saber del mundo natural:

El sistema medieval acaba en una fase así de objetivación independizada de sus motivaciones originales, una fase de endurecimiento aislado de lo humano. Lo que aquí llamamos autoafirmación representaría la corriente contraria, que vuelve a buscar los impulsos perdidos y que torna a concentrarse en los intereses propiamente humanos. (Blumenberg, 1966, p. 177)

Monod en su estudio sobre la querrela de la secularización (2002, p. 346) postula que Blumenberg, al buscar una legitimación propia de los tiempos modernos, acaba haciendo depender de nuevo la modernidad de su pasado anterior cristiano pues recurre al nominalismo como punto de inflexión. Es decir, la curiosidad, la ciencia y el progreso, nacen como posibilidad del hombre de saber frente a un Dios que se encuentra escondido: seguimos haciendo depender una etapa de su anterior, lo cual juega poco a favor de la crítica de Blumenberg al teorema de la secularización. Hay incluso críticas, en el texto de Monod, a una interpretación histórica exagerada por parte de Blumenberg del papel del nominalismo en el nacimiento de los tiempos modernos,⁹¹ y en algunos otros autores que analizan el debate Löwith-Blumenberg (McKnight, 1990, pp. 186–191) encontramos también nuevas interpretaciones sobre la influencia de la recuperación del pensamiento clásico en el Renacimiento como elemento clave para el desarrollo de la ciencia moderna. Según estas críticas, el salto que realiza Blumenberg del pensamiento medieval a la ciencia moderna sólo como reacción al nominalismo omite demasiados elementos y tiene ciertas lagunas.

En resumen, Blumenberg explica la aparición de la idea de progreso como el fruto de llevar al extremo aquella curiosidad necesaria para que el hombre pudiera liberarse del yugo del nominalismo y, por lo tanto, para romper definitivamente con el Antiguo Régimen. Blumenberg entiende el progreso como una fuerza de liberación y también, como veremos más adelante, como un refugio para el hombre. Pero podríamos afirmar que, al final,

⁹¹ «La articulación entre la orientación de la teología hacia posiciones extremas, el absolutismo teológico y la necesidad correlativa de una autoafirmación humana constituye un relato deslumbrante, a cuyo respecto es difícil saber, sin embargo, si su fuerza se debe a un rigor histórico real o al atractivo de un esquema de inversión «dialéctica». Lo que se le puede reprochar a Blumenberg es, en este caso, que construye una reinterpretación de las primicias de la modernidad cuya plausibilidad no es, en verdad, mayor que la de los teoremas de la secularización» (Monod, 2002, p. 348)

Blumenberg termina cayendo en el juego argumental que él mismo critica: explica la modernidad como el resultado del rechazo al absolutismo teológico anterior, con lo que hace depender el inicio de la modernidad de la etapa cristiana. A pesar de que se interprete el inicio de la modernidad como el de una etapa de negación o crítica, termina por no poder explicarse ésta autónomamente, sino sólo como respuesta y rechazo de un momento anterior, y por lo tanto en relación y en deuda con el cristianismo. Esto es lo que de alguna forma también dirá Löwith en su respuesta a Blumenberg, como veremos ahora.

5.1.3. La respuesta de Löwith a Blumenberg

Todo este debate sobre el papel del progreso en la modernidad y su deuda con el cristianismo se dio en el congreso alemán de filosofía organizado en Münster en 1962 (McKnight, 1990, p. 178). El congreso versaba sobre la idea de progreso y en éste Blumenberg tuvo una intervención de título *Secularización, una categoría de la ilegitimidad*, que sería el embrión de su posterior libro escrito en 1966 sobre la Edad Moderna (Monod, 2002, p. 257). En ese mismo congreso Löwith, que ya había publicado 13 años antes su primera versión de *Historia del mundo y salvación*, presentó el artículo *La fatalidad del progreso* (Löwith, 1963). Seis años después de ese congreso, en 1968, Löwith realizó una reseña de la obra de Blumenberg una vez esta estuvo publicada. Esta reseña se puede entender como una respuesta a la interpelación de Blumenberg, pues empieza con una referencia al congreso de 1962 y por lo tanto al debate que en ese espacio pudo darse (Löwith, 1968, pp. 452–460).

Löwith no se muestra totalmente contrario a la crítica de Blumenberg. En parte rebate su tesis principal por imposible, en parte le da la razón en alguno de sus argumentos. Según Löwith hay, en toda la obra de Blumenberg, un interés claramente «apologético» centrado en defender a cualquier precio la «autonomía original de la autoafirmación humana» en la época moderna (Löwith, 1968, p. 452). Löwith recalca que esta empresa es imposible por dos razones: por un lado, porque nadie puede negar que una tradición como la cristiana de tal estabilidad institucionalizada durante dos milenios no haya co-determinado todo inicio de época posterior por muy nueva que se quiera mostrar; por otro lado porque «una época sólo podría ser autónoma si partiera de sí misma como de la nada» y no como le ocurre a la modernidad que, incluso aceptando la tesis de Blumenberg, lo hace «a la contra» del cristianismo, es decir, claramente determinada por este:

Pensar que la idea de progreso solo tenga un significado parcial en el ámbito de los descubrimientos científicos y de las controversias literarias del siglo XVII, y nada que ver con el sentido y el curso de la historia es tan improbable como creer que la racionalidad y la autonomía del hombre moderno son absolutamente originales y

autónomas. Una época sólo podría ser autónoma si partiera de sí misma como de la nada y no dentro y en contra de una tradición histórica.⁹² (Löwith, 1968, p. 454)

En este sentido Löwith es claro: la modernidad no puede ser entendida sin las determinaciones que el cristianismo anterior haya ejercido en ella. Todo intento de hacerla una época singular y autónoma, es un engaño a la razón. A pesar de ello Löwith aprovecha para clarificar su posición por si pudiese haber alguna duda, de que lo que él afirma en *Historia del mundo y salvación* es que la escatología cristiana ha creado un conjunto de preguntas y un clima que la modernidad ha llenado con la filosofía de la historia y sus horizontes de futuro, pero que de ninguna manera él ha llegado a afirmar «que el mundo moderno no es más que una herejía cristiana» (p. 456).⁹³ Para Löwith el debate no estriba en la legitimidad o ilegitimidad de la modernidad, sino en las deudas y determinaciones que el cristianismo ejerce en ella. La modernidad cree haberse construido a la contra del cristianismo, y Löwith, cual maestro de la sospecha, solo quiere levantar un velo para reflejar todo aquello de lo que la modernidad no se ha liberado todavía.

A pesar de negar la mayor, Löwith considera válidos algunos de los argumentos de Blumenberg. Ante la cuestión sobre si lo que se produce en el giro moderno es una transmutación de contenidos –interpretación sustancialista– o una usurpación y cambio de funciones –interpretación funcionalista–, Löwith considera correcta y suficiente una interpretación como la segunda, propia de Blumenberg, pues no niega que lo que se da es una reocupación de un espacio que antes ocupaba lo religioso y transmundano y ahora lo ocupa lo secular o mundano. De esta forma Löwith se aleja de todo debate sobre sustancialismos históricos sin contradecir sus tesis. Podemos asumir entonces como cierto que progreso y escatología no son sustancias idénticas, tal como argumenta Blumenberg cuando afirma que:

Tal identidad no es, según la tesis aquí defendida, una identidad de contenidos, sino de funciones. En efecto, contenidos completamente heterogéneos pueden asumir, en

⁹² «Daß die Idee des Fortschritts nur regionale Bedeutung und eine partielle Herkunft habe, nämlich aus dem Bereich der wissenschaftlichen Entdeckungen und der literarisch-ästhetischen Kontroversen des 17. Jahrhunderts und nicht die Frage nach Sinn und Verlauf der Geschichte als solcher und im ganzen berühre, ist so unwahrscheinlich wie die Behauptung, daß die Rationalität und Autonomie des Menschen der Neuzeit eine schlechthin ursprüngliche und eigenständige sei. Autonom könnte eine Epoche nur sein, wenn sie wie aus dem Nichts mit sich selbst anfinge und nicht innerhalb und gegen eine geschichtliche Tradition». (Löwith, 1968, p. 454)

⁹³ «Mit diesen Fragen beschlossen wir Weltgeschichte und Heilsgeschehen, aber keineswegs mit der Behauptung, daß die moderne Welt nichts weiter wäre als eine christliche Häresie». [Con estas cuestiones concluimos la *Historia del mundo y salvación*, pero de ninguna manera con la afirmación de que el mundo moderno no es más que una herejía cristiana] (Löwith, 1968, p. 456)

determinados puntos del sistema de interpretación del mundo y del hombre, funciones idénticas. (Blumenberg, 1966, p. 70)

Así pues, Löwith renuncia a abrir el debate del sustancialismo histórico y junto a Blumenberg no tiene problema en afirmar que progreso y escatología si se identifican, lo hacen sobre todo funcionalmente. Para Löwith, cuando pone el acento en la transformación que se pueda dar de la una a la otra no lo hace para defender ninguna continuidad sustancial, sino solamente para poder afirmar que los dos conceptos parten de los mismos presupuestos y se influyen mutuamente. Para Blumenberg hay una diferencia clave relacionada con el inmanentismo del progreso y el trascendentalismo de la escatología, pero Löwith en su réplica quiere poner el acento en el hecho de que la diferencia entre inmanencia y trascendencia no es sustancial en el debate porque tanto la escatología como el progreso se preocupan por el futuro y se ocupan de la esperanza, una lo hace de forma religiosa, la otra secularizada, pero las dos ejercen la misma función, así que la idea de progreso no puede ser tomada como independiente de las funciones y formas teológicas de la escatología (Löwith, 1968, pp. 457–458).

En definitiva, según Löwith, el debate sobre la legitimidad o ilegitimidad de la época moderna como consecuencia de una explicación vinculada al teorema de la secularización no tiene ningún sentido en el marco de la historia de las ideas, porque «en la historia [...] los resultados, nunca acabados, son siempre algo distinto de lo que pretendían y esperaban los iniciadores de una nueva época. Los nacimientos de la vida histórica son todos «ilegítimos» (p. 459).⁹⁴ Dicho esto, Löwith tiene claro que hay que dar al cristianismo el lugar que le toca y es el de constituir una época decisiva para la modernidad, en concreto la época que nos separa de la antigüedad. Y que la «autoafirmación humana» que tanto preocupa a Blumenberg, aunque éste no la interprete teológicamente, es decir, como rechazo de Dios, es evidente que no es una idea que aparece de la nada, sino que es el resultado de un proceso de *desligación* y emancipación de las ataduras religiosas, todavía inacabado, con demasiadas hipotecas teológicas y con un fin impredecible.

El mismo Blumenberg es consciente de que bajo su crítica a la utilización del teorema de secularización en Löwith ha quedado enterrado algo más profundo y mal entendido de la tesis löwithiana. Existe una evolución en el debate por parte de Blumenberg. Esta se deduce

⁹⁴ «Der Verfasser verkennt, daß in der Geschichte, der politischen wie jeder anderen, die niemals abgeschlossenen Ergebnisse immer etwas anderes sind als von den Urhebern einer neuen Epoche beabsichtigt und erwartet wurde. Die Geburten des geschichtlichen Lebens sind allesamt «illegitim» [El autor no se da cuenta de que, en la historia, política como en cualquier otra, los resultados nunca acabados son siempre algo distinto de lo que pretendían y esperaban los iniciadores de una nueva época. Los nacimientos de la vida histórica son todos "ilegítimos"] (Löwith, 1968, p. 459)

de las diferentes ediciones y ampliaciones de su obra *La legitimación de la edad moderna*. En concreto si observamos las notas a pie de página, vemos como algunas de ellas hacen referencia a la recensión de Löwith de 1968, lo cual denota que han sido añadidos posteriores a la edición original de 1966 (Blumenberg, 1966, p. 37, n.1). Y es que Löwith, como sabemos, y sobre todo si nos atenemos a sus escritos finales más antropológicos,⁹⁵ no tiene tanto interés en resaltar la secularización como fenómeno constitutivo de la Edad Moderna, sino en desvelar la continuidad y similitudes entre época cristiana y moderna sobre todo si son puestas frente al espejo de una época anterior, la clásica. Blumenberg deduce de ello que la crítica de Löwith al progreso forma parte de una crítica más amplia, una crítica a un proceso que ha convertido la Edad Media y Moderna en «un único episodio de interrupción de la vinculación entre el hombre y el cosmos» (Blumenberg, 1966, p. 36). Es decir, la última etapa de Löwith, la más antropológica y de cierre de su pensamiento, da la clave de lectura de su crítica anterior: se ha instrumentalizado la denuncia del progreso como secularización, para Löwith se trata de algo mucho más profundo. El progreso es una fatalidad –secularizada o no, es indiferente–, y solo hay una vía posible de liberarse de tal fatalidad, retornar al hombre la relación con el mundo natural –por la vía del reconocimiento de un *trascender natural* tal como ha sido expuesto en el capítulo 3–. Es necesario hacer, no solo una lectura del debate en clave de historia de las ideas, sino una lectura en clave de las implicaciones antropológicas del debate Löwith-Blumenberg como veremos a continuación.

5.1.4. El progreso: ¿fatalidad o respuesta al desamparo? Una mirada antropológica

Tal como apuntábamos en el capítulo 3 del presente trabajo, para Löwith el progreso es una fuerza que va distanciando el mundo humano del mundo natural, de forma que al final uno es incapaz de reconocer al otro. Esta fuerza se impone como una fatalidad, como un destino provocado por dinámicas sobre las que el ser humano ha dejado de tener control y que no sabe hacia dónde se dirigen. Para Löwith la fatalidad del progreso es consecuencia del hombre prometeico, un ser arrojado que se precipita y actúa sin descanso, que quiere dominar el mundo en contraste con el paradigma de Epimeteo que espera, reflexiona, incluso llega tarde (Löwith, 1963, p. 344). Pero a diferencia del mundo moderno, que es incapaz de ver ni cuestionar las consecuencias negativas de la dinámica del progreso, el mundo griego tenía claro cuál era la consecuencia de que Prometeo se haga con el fuego de los dioses: desatar de forma incontrolada todos los males del mundo (p. 347).

⁹⁵ Ver capítulo 3 de este trabajo.

Para Blumenberg, a diferencia de Löwith, el progreso no aparece como dinámica de respuesta a un ansia de poder o de control del mundo natural, sino como la vía para mejorar la situación del hombre en el mundo, para combatir su desamparo. La curiosidad científica a la que se recurre para huir del totalitarismo religioso conlleva la posibilidad de mejorar su situación y en cambio, según Blumenberg, la historia nunca fue vista desde un punto de vista cristiano con esta posibilidad de mejora, sino simplemente como una oportunidad de disminuir los males del mundo. Es en ese sentido que la dinámica de progreso, consecuencia fáctica del aumento del conocimiento y control del mundo, se va tornando en un recipiente portador de novedad y de posibilidades y acaba usurpando a la esperanza religiosa su función como dadora de sentido:

En esa gran extensión espacial del progreso quedan ancladas una serie de esperanzas de conseguir una mayor seguridad para el hombre en el mundo, pudiendo convertirse tales esperanzas en impulsoras de la realización de la propia idea. (Blumenberg, 1966, p. 39)

Monod resume bien la argumentación que Blumenberg da a la dinámica del progreso, al decir que para él éste no resulta ser el dominio de la realidad para responder a una *hybris* humana, ni para compensar la disminución de creencia en la providencia divina, sino simplemente un recurso para vencer el desamparo al que el hombre está condicionado. Y esto es lo que da legitimación al progreso:

Esta legitimación del progreso técnico-científico no es ni cristiana ni prometeica: no apunta ni a la salvación ni a la omnipotencia humana, se presenta como contragolpe necesario para esa situación de desamparo inicial cuya denominación Blumenberg toma de Freud y que podría traducirse literalmente por «ausencia de ayuda». (Monod, 2002, p. 309)

Cabe decir aquí también lo que apunta Rivera García (2003, p. 136), a saber, que Blumenberg es consciente de los excesos del progreso, reconociendo algunos de los inconvenientes que provoca como que «la producción tecnológica se desarrolla en ocasiones con independencia de nuestras necesidades», o que a menudo el progreso, como motor de la filosofía de la historia e igual que la teología, es ofrecido como una explicación omniabarcadora y definitiva de la realidad. Ahora bien, si el progreso es entendido como lo percibe Blumenberg, es decir, ni como herencia cristiana ni como desmesura prometeica sino como respuesta al desamparo humano, cabe preguntarse al menos dos cosas: por un lado, por qué el hombre tiene que recurrir a ésta y no a otras vías menos deterministas –como las que crea la fatalidad de un progreso que deviene incontrolable– para responder a esta necesidad de ayuda. ¿No habría

alguna otra respuesta a esta situación de desamparo que algunos autores (Esquirol, 2015) califican de situación antropológica fundamental?⁹⁶ Porque más que una protección, el progreso se torna finalmente en una amenaza que no reduce, sino que aumenta la percepción de intemperie. No parece pues que ésta supuesta búsqueda de ayuda se torne en una razón suficiente de justificación del progreso, más bien al contrario. Por otro lado, nos podemos preguntar si de nuevo Blumenberg no cae en una suerte de peligro argumentativo al asignar al progreso la misma función que ejerce la religión en el campo antropológico, el de ser espacio de consuelo, de refugio, de justificación y de huida ante los males del mundo. Caer de nuevo en esta trampa es dar razones a quien traza paralelismos y similitudes entre progreso y salvación religiosa.

A pesar de ello Blumenberg busca continuamente desligar la modernidad de la etapa anterior cristiana. Para ello argumenta que la asignación a la idea de progreso de contenidos de infinitud, o incluso de salvación trascendente, se daría no en los inicios de la modernidad sino de forma tardía, una vez la idea de progreso científico ya estaría asumida como válida. Tal asignación ocurre al no acabarse de ver realizada del todo la promesa del progreso, o al menos no en un futuro próximo, ni experimentar la humanidad una correlación entre progreso científico y felicidad o libertad. El progreso, al tornarse claramente indefinido, se acaba convirtiendo en fuente de malestar. El paralelismo aquí con las tesis milenaristas es evidente. Si la promesa de progreso no es realizable de forma más o menos inminente se despiertan y despliegan fuerzas de carácter revolucionario que traen a la historia la necesidad de recuperar su finitud. La explicación que el teorema de secularización hace es asociar a tales revoluciones un carácter de secularización mesiánica, pero para Blumenberg solo serían la explicación lógica de un malestar manifiesto ante un progreso infinito sin puntos de referencia frente a vidas finitas: «Esta reacción en contra sería, dentro de su lógica, completamente comprensible, sin que se tenga que recurrir explícitamente al instrumento de la secularización –secularización, esta vez, del paraíso o del mesianismo–». (Blumenberg, 1966, p. 89)

Es probable que, por esta reivindicación de un progreso no prometeico por parte de Blumenberg, es decir de un progreso que reconoce sus peligros, Löwith sea menos beligerante en su respuesta a las críticas recibidas. Aparece de nuevo la cuestión sobre las constantes históricas: parece ser que haya unos invariables y que el progreso encaja a la

⁹⁶ Cabría aquí un debate extenso con la situación fundamental de desamparo que vive el hombre y como éste le hace frente. También Esquirol inicia sus libros denunciando que la huida hacia adelante, el progreso, ha sido la «mala respuesta» al desamparo del hombre.

perfección en el conjunto de funciones que la religión ejercía de forma previa, también en la de dar consuelo y soporte al desamparo humano, llegando a poder caer en tentaciones sustancialistas de nuevo. Si la función religiosa está en el origen –Löwith– o si es la modernidad quien se ha visto obligada a dar respuesta a preguntas de sentido para las que no tendría que estar obligada a comparecer –Blumenberg– no es tan importante, porque lo que vemos son sus consecuencias finales, a saber, que el progreso acaba convirtiéndose en un proceso de despliegue de una potencia descontrolada cuyos efectos se tornan en un malestar generalizable imposible de colmar, ni religiosamente, ni con promesas de realización revolucionarias.

Löwith viene a decirnos que aquel camino iniciado por el hombre para huir del desamparo a través del progreso se le ha vuelto en contra y ahora el hombre siente desamparo ante los inventos creados por la velocidad con la que destruyen su mundo conocido, por la imposibilidad de controlar su fuerza y su potencia.⁹⁷

Las ciencias naturales modernas son un poder que transforma y destruye la tradición. Progresa de forma continua y no deja nada en pie. La historia ya no es para nosotros un acontecer cambiante dentro de un mundo ordenado por naturaleza, sino que todo cuanto es «mundo» para nosotros se ve implicado y arrastrado por este proceso de la historia. (Löwith, 1963, p. 340)

Y a esta tesis sí que se suma parcialmente Blumenberg quien lo formula diciendo que el malestar que genera el progreso es básicamente porque no nos acerca más a la libertad o a la felicidad sino simplemente nos permite el mejor estar biológico posible, es decir, el dominio mayor de las fuerzas de la naturaleza, pero no de las fuerzas antropológicas.⁹⁸ De alguna forma Blumenberg suscribe que el concepto de progreso, en cuanto más se sacralice o se quiera llenar de funciones escatológicas, más malestar va a generar. En parte pues Blumenberg, al querer desligar la dinámica del progreso científico, de sus promesas, intenta rebajar sus expectativas en cuanto a la posibilidad de colmar las necesidades de sentido humanas.

⁹⁷ «El problema ya «solo» consiste en remodelar al ser humano para que pueda estar a la altura de sus propios inventos. [...] El hombre prometeico ha entendido que se necesitan actuaciones especiales y radicales para no sucumbir a las fuerzas productivas que ha desencadenado» (Löwith, 1963, p. 346).

⁹⁸ «El cansancio que provoca el concepto clásico de progreso tiene también que ver con esa homogénea falta de interrupción del cuadro histórico que él ofrece, acompañado de una definición del proceso que –por seguir con el lenguaje característico del término “época”– no admitiría la existencia de ningún punto de parada y de viraje perceptibles y accesibles en el mundo corriente de la vida». (Blumenberg, 1966, p. 460)

La discusión entre los dos autores en torno al teorema de secularización y el progreso termina aquí. Concluimos de ello que el debate Löwith – Blumenberg permite clarificar el papel de la secularización como categoría explicativa del progreso en la modernidad, pero sea esta explicación legítima o no, para nada cambia lo que significa el progreso y sus consecuencias para el mundo humano. El teorema de secularización pone el foco en deudas y co-determinaciones que no se pueden obviar, pero tiene el peligro de caer en sustancialismos históricos que acaben concluyendo que toda etapa anterior es más válida, más auténtica y por lo tanto toda etapa histórica posterior es una suerte de copia fraudulenta. En este sentido la distinción por parte de Blumenberg entre funcionalismo (usurpación de funciones por parte del progreso) y sustancialismo (transformación o transmutación de providencia a progreso) es pertinente y necesaria. A la vez, el intento de Blumenberg de emancipar totalmente la Edad Moderna de la etapa anterior cristiana parece vano o iluso a la luz de la crítica de Löwith. A pesar de ello, una aproximación de corte más antropológico sobre expectativas y efectos del progreso sobre lo humano permite, por un lado, acercar las posiciones de ambos autores y por el otro descubrir en la dinámica de progreso graves peligros. Estos peligros, el precio que tenemos que pagar por el progreso, resultan ser independientes de la explicación que queramos dar a su nacimiento y sus razones originales. Veremos en el apartado siguiente de que forma Odo Marquard, como continuador del debate, aporta también alguna luz al respecto.

5.2. El progreso como *antropodicea* y su neutralización como respuesta en Marquard

Odo Marquard debe aparecer en este capítulo tanto por sus consideraciones sobre el debate Löwith-Blumenberg como por la singularidad de sus aportaciones personales al diálogo entre progreso y secularización. La importancia de su entrada en el debate queda demostrada si tenemos en cuenta que Blumenberg añadió en ediciones posteriores a su *La legitimación de la edad moderna* un capítulo tardío titulado: *¿Hacer historia para descargar a Dios?*, como respuesta a la crítica que le esgrime Marquard. A continuación, plantearemos la lectura que realiza Marquard del debate expuesto hasta el momento siendo ésta la primera recepción y la más significativa, seguidamente indagaremos en su crítica a la filosofía de la historia como una salida a tal debate, por último, analizaremos la réplica de Blumenberg y situaremos la posición de Odo Marquard dentro del conjunto de su pensamiento.

5.2.1. Marquard ante el debate Löwith-Blumenberg

En *Dificultades con la filosofía de la historia* (1973) Marquard se propone hacer una crítica escéptica de la filosofía de la historia. Por filosofía de la historia se refiere a la rama del pensamiento que postula la existencia de una historia universal única, con un fin único, que

afirma la plena libertad y autonomía humana y que «ve y quiere el progreso y somete a crítica la realidad existente mediante la distinción entre aquello que alienta ese progreso y aquello que no lo alienta, y que además cuenta con una crisis final y con su solución definitiva» (1973, p. 20). El postulado de la filosofía de la historia es pues, para él, un mito de la Ilustración y como tal es altamente problemático porque lleva, tal como ahora veremos, a un callejón sin salida. Marquard inicia su reflexión allí donde termina el debate Löwith-Blumenberg (1973, p. 21 y 77) y aporta elementos que amplían este debate. En su exposición se muestra muy cercano a las tesis löwithianas y confirma que su análisis crítico es certero, su cercanía estriba en que los dos comparten un cierto escepticismo ante toda proclamación de absoluto que involucre a la historia, el de Marquard más irónico, el de Löwith más sobrio.

Para Marquard, cuando Blumenberg declara ilegítimo el teorema de secularización se equivoca en su diana: el problema de la modernidad no reside en su posible inicio como secularización de la etapa anterior, o en la posible dependencia entre teología y filosofía de la historia, sino en un hecho que parece que Blumenberg omite, y es que la filosofía de la historia y el progreso resultan ser, por sí mismos, un grave problema para la modernidad. La secularización, como fenómeno explicativo del inicio de los tiempos modernos, no debería ser motivo de disputa porque sea cierta o no tal lectura, ésta no supone ningún tipo de discriminación para la modernidad. Donde reside el problema es en que filosofía de la historia y el progreso, entendidos como decíamos como un movimiento universal dirigido hacia un fin último, entran en contradicción flagrante con los principios de la modernidad: «la filosofía de la historia no forma parte en absoluto de aquello que Blumenberg defiende con su ataque, es decir, la época moderna» (1973, p. 22). La razón es la siguiente: si la modernidad proclama la total autonomía del hombre, y la filosofía de la historia afirma la posibilidad de un fin redentor en la historia dador de sentido de las vicisitudes presentes, ¿no es esta redención heterónoma al hombre? No puede haber un único final, o un vector de sentido único, allí donde se proclama la total libertad humana abierta a tantos finales de la historia como caminos de libertad sean posibles de trazar. La aporía es evidente. Marquard postula que la filosofía de la historia, y por lo tanto el progreso que la empuja, son de hecho antimodernos porque terminan negando la autonomía humana. Es decir, para Marquard lo que ocurre, contrariamente a lo que Blumenberg afirma, es que la secularización no ha operado del todo en la filosofía de la historia. Con sus continuas revoluciones y su voluntad de consumir definitivamente la realización absoluta del ser humano, la filosofía de la historia y el progreso en verdad significan el fin del sueño de la época moderna. En sus palabras: «el mal fin de una buena época» (1973, p. 23).

Según Marquard, Blumenberg no va errado cuando afirma que la filosofía de la historia no ha operado en la modernidad con la misma sustancia de la teología, pero es evidente para él que sí que ejerce la misma función: la continuación con otros medios y sin Dios de aquella confianza escatológica en la posibilidad de un buen fin. Es en ese sentido que la teología de la historia y la filosofía de la historia, tal como sostiene Löwith y Marquard confirma, son la continuidad una de la otra. También intérpretes posteriores del debate, como Monod, lo confirman, haciendo hincapié en el hecho de que tal continuidad Marquard la percibe acentuada en un hilo conductor que va de la escatología teológica a la filosofía revolucionaria de la historia. Ambas son equivalentes en su función ocupando el lugar de la «liberación» (Monod, 2002, p. 293).⁹⁹ Lo que Marquard aporta es la reorientación en el foco del debate, del hecho, legítimo o no, de la secularización, a la imposibilidad de pensar el sentido de la historia dentro de una modernidad que afirma la plena autonomía humana.

Marquard aboga que todo buen moderno lo que debería desear sería más bien la neutralización de la filosofía de la historia, de su escatología, de toda promesa de futuro o de salvación por bienintencionada que esta sea y por mucho que solo cuente con los hombres y no cuente con Dios. Este debería ser el auténtico espíritu de la modernidad. Veamos como lo justifica.

5.2.2. El progreso como *antropodicea*

Marquard tiene una tesis explicativa del origen de la filosofía de la historia y del progreso en el siglo XVIII que complementa la propuesta löwithiana y confronta la explicación de Blumenberg. Según Marquard al progreso y la filosofía de la historia no se llega por la mera curiosidad científica o por una suerte de espaldarazo al totalitarismo teológico como postula Blumenberg (y tal como hemos visto en el apartado 5.1.2). Marquard sostiene que el nacimiento de la filosofía de la historia y el progreso como creencia tienen el origen en las disputas sobre la teodicea del siglo XVIII (Marquard, 1973, pp. 65–73). En el tránsito de la teodicea de Leibniz (1710) a la filosofía de la historia de Voltaire (1765) se opera un cambio en la justificación de los males del mundo: a Dios se le salva de tal discusión por la vía de aceptar que ya no es Dios quien gobierna y controla el mundo sino el hombre, así pues, ahora

⁹⁹ La palabra utilizada por Marquard es «*Erlösung*» [liberación, redención, salvación]. Esta apreciación Monod la deduce de la lectura de «*Religionstheorie und Politische Theologie*» un libro editado por Jakob Taubes en el que Marquard participa con un artículo titulado «Politeísmo ilustrado, ¿también una teología política? [*Aufgeklärter Polytheismus — auch eine politische Theologie?*]» (Marquard, 1983), y en el que compara las tesis de Blumenberg y Löwith para terminar afirmando que se trata de un diálogo de sordos y que entre ellas no hay contradicción alguna. Y que la única diferencia que puede apreciarse es que uno propone como vía de salida al debate escatológico una suerte de estoicismo (Löwith) y el otro una versión del epicureísmo (Blumenberg) y afirmando que «ambos dan al cosmos una posición fuerte».

le toca al ser humano cargar con los males del mundo, justificar su presente. Para ello necesita una vía de salida, una promesa de que los males de hoy son de hecho necesarios para llegar al bien de mañana. Hay que justificar el mundo como es, y esta justificación se da a través de la promesa del progreso. Como vemos Marquard propone una mirada nueva al nacimiento de la filosofía de la historia, no como secularización de la providencia divina, sino como transición de la teodicea a la filosofía de la historia en un proceso que va de Dios como responsable de los males del mundo, al hombre como responsable último. Así pues, para Marquard, el progreso es una suerte de transformación de la teodicea en clave de *antropodicea*, término que Marquard no usa explícitamente pero que queda claramente descrito como tal: el progreso es una justificación de que la existencia del mal en el mundo sea compatible con que el hombre sea ahora, no solo actor de la historia, sino su señor y soberano.

Marquard no entra a discutir en términos de secularización porque no le parece relevante el debate, más bien lo que ocurre, según él, es que la secularización –aplicada ahora a los intentos del hombre de encontrar un fin último– no ha acabado de operar. Ante los males del mundo el hombre necesita una coartada, y ahora no tiene a Dios para dirigir su ira, solo se tiene a él mismo para hacerlo: la existencia del mal en el mundo se torna en una ira hacia el mismo hombre, hace falta un *Otro* a quien hacer responsable, de otra forma la soberanía humana proclamada por la modernidad se torna en una aporía. Pero ahora ya no hay un *Otro* al que apelar. Marquard lo que hace es resaltar la irracionalidad de tal posición, la irracionalidad de una filosofía de la historia que nace única y exclusivamente para ser una defensa de la autonomía del hombre frente al control de Dios de la historia, pero que no hace al hombre más libre porque termina buscando fuera de sí –de forma heterónoma– una justificación de sus limitaciones. Su tesis principal sobre filosofía de la historia se resume en afirmar: «la filosofía de la historia es irracional al menos cuando en nombre de la emancipación preconiza lo contrario y cuando en nombre de la autonomía preconiza la heteronomía» (1973, p. 75).

Así pues el progreso, en tanto en cuanto es una dinámica que el hombre supuestamente autónomo y libre termina por no controlar, en cuanto a fatalidad (Löwith, 1963), es heterónomo y convierte en una aporía el proceso de emancipación de la modernidad. «Desde el punto de vista de la filosofía de la historia, el hombre es ahora aquello que quería ahorrarse a Dios: un autor de atrocidades. ¿Cómo lo soporta?» (Marquard, 1973, p. 81). Esta pregunta de Marquard queda respondida si se entiende el progreso como justificador de estas atrocidades o de un presente fiado a un futuro mejor. Solo el progreso como trascendente –entendido hegelianamente como aquella astucia de la razón que opera en el mundo a través

del espíritu absoluto— parece capaz de dar consuelo y sentido al peso que el hombre carga desde la modernidad de querer ser causa primera y última de lo que en el mundo acontece. A pesar de ello, no le ahorra en ningún caso tal sufrimiento. Incluso la propuesta de convertir el fin del progreso en un fin indefinido, que es lo que permitiría dar algún sentido al aquí y ahora y no fiarlo todo a una fecha futura de cumplimiento, se topa de bruces con la vivencia de que la promesa de realización no termina de cumplirse y la espera se hace insoportable: «el placer del progreso infinito se experimenta como el peso de una demora infinita y las condiciones de posibilidad se inclinan a la impaciencia y a la dispersión» (1973, p. 80). Tal carga de responsabilidad tendrá que buscar alguna salida. O bien la encuentra apelando el hombre a su naturaleza (limitada, condicionada, y por lo tanto negadora de una total autonomía del hombre —fin de la modernidad— como de alguna manera propone Löwith en su antropología filosófica); o bien la encuentra volviendo a cargar a Dios todas las culpas (algo difícil de sostener después de la muerte nietzscheana de Dios).

La de Marquard es pues una crítica al progreso y a la filosofía de la historia desde un escepticismo que pregona que hay que oponerse, no al interés por un futuro mejor, sino a las ilusiones que este interés genera, porque éstas se acaban transformando en un movimiento que preconiza que todo cambio es positivo solo por el hecho de ser cambio, que todo progresar —entendido como patada hacia adelante— es de hecho un progreso —entendido como mejora— (1973, p. 38). Frente a esta razón del cambio continuo, que para Marquard no es más que una mala interpretación de la razón ilustrada, el escéptico proclama un principio de sospecha para terminar afirmando: «los filósofos de la historia se han limitado a transformar el mundo de diversas maneras; ahora conviene cuidarlo» (Marquard, 1973, p. 38 y 90). Una reclamación que, realizada el año 1973, sorprende por su contemporaneidad en pleno siglo XXI.

Marquard, pues, se sitúa al lado de Löwith en su crítica a la filosofía de la historia y sin contradecir totalmente a Blumenberg postula que el progreso es la evolución de la teodicea en *antropodicea*, que no hay ilusión de progreso que sea capaz de salvar al hombre de la carga insoportable de ser el último responsable del presente, que la historia sigue sin poder ser dotada de un sentido intrínseca a ella, y que la modernidad culminará cuando acepte la irracionalidad de tal búsqueda de sentido.

Esta posición de Marquard ante el debate sobre progreso, secularización y legitimidad de la época moderna tuvo respuesta por parte de Blumenberg. Veamos a continuación cuál fue su reacción para poder después situar las tesis de Marquard en el conjunto de su pensamiento,

pues el debate se entiende mejor si se pone en el contexto de su defensa del escepticismo como posición filosófica básica.

5.2.3. La reacción de Blumenberg a la crítica de Marquard

Como hemos avanzado, Blumenberg añadirá en reediciones posteriores a su *Legitimación de la edad moderna* (Blumenberg, 1966) un capítulo titulado «¿Hacer historia para descargar a Dios?» (Blumenberg, 1966, pp. 61–68) dedicado en gran parte a comentar la crítica recibida por Odo Marquard. Esto se hace evidente cuando el mismo Blumenberg cita pasajes de la obra de Marquard del año 1973, lo cual certifica que se trata de añadidos posteriores probablemente de la segunda edición ampliada realizada el año 1988 (Llinàs, 2014, p. 59; Rivera García, 2003, p. 124).¹⁰⁰ Blumenberg, por lo tanto, se toma suficientemente en serio la crítica como para llegar a añadir un capítulo a su libro más de veinte años después de su primera publicación.

Blumenberg inicia su réplica indagando en el problema de la teodicea y el mal en el mundo para a continuación preguntarse, junto a Marquard, si podría ser el progreso no la secularización de la providencia cristiana, sino la secularización de la teodicea.¹⁰¹ Confirma Blumenberg que ha habido una evolución y que hoy los males en el mundo no son percibidos como carencia de la naturaleza sino como resultado de las acciones humanas. Así pues, podemos confirmar un desplazamiento del problema, de responsabilizar a Dios por las limitaciones de la creación a responsabilizar al hombre por aquello que realiza con su libertad y autonomía. Pero ¿esto implica que haya operado aquí un proceso de secularización entendido como sustitución? ¿Es más, esto implica que la modernidad es un proceso de descarga del peso de responsabilidad atribuido a Dios hacia el hombre, del que Dios sale, visto así, indultado? Blumenberg simpatiza con el escepticismo de Marquard ante tales preguntas y planteamientos tan mayúsculos, y se excusa de nuevo en que la tesis que lee el giro secular como funcional es suficiente para explicar ese impase histórico. Pero tiene para Marquard una objeción (Blumenberg, 1966, p. 65), que yo me atrevería a decir que son más bien dos:

¹⁰⁰ Rivera García hace referencia al hecho de que Monod no recoge esta última réplica en su obra de referencia «La querrela de la secularización: de Hegel a Blumenberg» (Monod, 2002) pues probablemente Monod, de quien abordaremos su postura en el apartado 5.3.1 manejara una edición previa de la obra de Blumenberg, y por lo tanto la obra de Monod no recoge en su completitud el conjunto de la querrela incluyendo la disputa con Marquard.

¹⁰¹ Una interesante interpretación de la filosofía de la historia como teodicea a confrontar es «*Filosofía de la història com a teodicea*» (Amengual Coll, 2011)

- 1) Por un lado, Blumenberg sigue defendiendo el papel de la filosofía de la historia y del progreso, y no los considera, en ningún momento, un problema para la modernidad. Considera que no podemos argumentar junto a Marquard la contradicción entre el principio de autonomía del hombre con el fin único del progreso, básicamente porque ponemos unas expectativas demasiado elevadas a esta autonomía y porque ese fin no viene dado, sino que se construye justamente contando con la libertad humana. No podemos entender la autonomía de forma tan radical o de otra forma se hace inviable. Lo que Blumenberg valora como clave es que, al descargar a Dios de la culpa de los males del mundo, hemos negado su omnipotencia. Y es en la negación de la posibilidad del poder absoluto cuando se abre la posibilidad de que el hombre construya con la historia un proceso de habilitación: «la pregunta sobre quién ha de cargar ahí con la culpa se convierte en algo descolorido y sin importancia en comparación con la cuestión del poder. Donde no hay poder, no puede haber culpa» (Blumenberg, 1966, p. 66) afirma Blumenberg. Se abre aquí el debate sobre si debe entenderse al hombre como una figura compensatoria del papel de Dios. Según Blumenberg el hombre ha demostrado lo prescindible de Dios y no debe buscar compensar esa pérdida. Marquard en cambio es consciente de que el hombre no puede deshacerse de todos los mitos tan fácilmente ni sin consecuencias, tal como veremos en el siguiente apartado 5.2.4.
- 2) Por otro lado, Blumenberg se rebela «con disgusto» ante la afirmación de Marquard que, con la excusa de un modelo de reparto funcional y no sustancial de papeles en la historia, Blumenberg haya dado a los escépticos de la modernidad argumentos para mantener sin mucho problema la tesis de secularización. Como ya hemos visto, a pensadores como Löwith les es indiferente si hablamos de sustitución, usurpación, transmutación o reemplazo de funciones mientras aceptemos que hay un vínculo, una ligazón indiscutible entre etapa cristiana y moderna. Blumenberg argumenta algo en parte contradictorio: si la modernidad ha fracasado como dice Marquard, es porque no se ha atrevido a empezar de cero como debería haber hecho y sigue cargando con demasiadas preguntas que no le atañen. La de la culpa y la responsabilidad ante los males del mundo es una de ellas. Es decir, la modernidad «sólo podía salir bien y protegerse de los ataques antimodernos si hubiera realmente empezado de nuevo y de una forma [...] absoluta [...]». La respuesta debía hacerse algo absoluto porque el reto era absoluto» (Blumenberg, 1966, p. 68). Parece pues que también Blumenberg cae en cierta necesidad de absolutizar o radicalizar su posición, algo claramente erróneo desde el escepticismo marquardiano.

Esta segunda acusación es la que algunos autores (Llinàs, 2014, pp. 75–77) destacan como la más significativa. Como habíamos visto Marquard considera que justamente lo que ha ocurrido es que la secularización no ha operado del todo, así pues, tanto Blumenberg como Marquard lo que pretenden es acabar con toda expresión enfática de sentido, pero los intentos de justificar la modernidad a toda costa de Blumenberg son para Marquard exagerados. Blumenberg exige una modernidad liberada del todo de su pasado como un inicio de cero en el cual el progreso juega un papel central. A Marquard eso le parece imposible, porque no podemos desembarazarnos de la tradición ni que queramos, porque empezar de cero no es posible, y porque centrarnos en un único relato explicativo y justificador («el progreso») es nocivo. Hace falta una última incursión en la propuesta de Marquard, situándola en el conjunto de su pensamiento, para ver cómo lleva sus planteamientos hasta las últimas consecuencias.

5.2.4. El fin de la escatología como propuesta en Marquard

Ante tal diagnóstico sobre la irracionalidad de la filosofía de la historia cabe preguntarse qué propone Marquard y de qué manera su propuesta dialoga con la crítica al progreso de Karl Löwith. Para ello hace falta salir del debate sobre secularización y progreso y adentrarse, en parte, en algunas de las líneas principales de su pensamiento.¹⁰² El mismo Marquard sostiene que cuando el pensamiento y la acción se han centrado en el devenir histórico, en la transformación social, en hacer derecho o construir estado, se han olvidado de lo que le ocurre al ser humano. Cuando la filosofía de la historia parece que se resiste a ser realmente despotenciada, caben dos posibles salidas. ¿De cuáles hablamos? O bien de la búsqueda de aquello que es invariable al devenir histórico dando protagonismo a la naturaleza, tal como se da en Löwith;¹⁰³ o bien de la consideración de nuevas respuestas teológicas provocadas por la búsqueda de un *Otro* a quien cargar con las culpas de un progreso que no tiene todas las respuestas.¹⁰⁴

Si nos fijamos en la primera de las salidas, entenderemos por qué la pregunta por la naturaleza del hombre es el correctivo lógico a la filosofía de la historia. Toda filosofía preocupada ya

¹⁰² Esta presentación de las principales líneas del pensamiento marquardiano, puestas en diálogo con la cuestión del progreso, puede confrontarse con una exposición exhaustiva y detallada de todo su recorrido intelectual en *«Escatología i modernitat. El pensament d'Odo Marquard»* (Llinàs, 2014)

¹⁰³ «Cuando el hombre quiere ser históricamente él mismo y, sin embargo, no haberlo sido, da poder a la naturaleza. Lo hace con entusiasmo en el romanticismo, con fascinación en Nietzsche, con resignación en Löwith: en este caso, bajo la impresión de la idea de que la naturaleza permanece inaccesible a las acusaciones históricas de los hombres» (Marquard, 1973, p. 86)

¹⁰⁴ «Incluso las filosofías de la historia que apuestan de forma radical por el hombre tienen con frecuencia sus fase teológicas tardías: desde el Schelling tardío hasta el tardío Horkheimer» (Marquard, 1973, p. 86)

no por el mundo natural, sino por el mundo de la vida, tiene el peligro de centrarse y quedar encallada en las cuestiones sobre el devenir histórico del hombre y sus determinaciones, es decir, en la posibilidad de progreso. La reacción a tal tentación es el giro hacia la antropología filosófica. Afirma Marquard: «el giro a la filosofía de la historia sólo es posible si se abandona la antropología, el giro a la antropología sólo es posible si se abandona la filosofía de la historia» (Marquard, 1973, p. 145). Tal relación dialéctica entre disciplinas le sirve a Marquard para explicar el porqué de la respuesta löwithiana a la que resulta ser la pregunta clave de su recorrido intelectual: «¿el ser y el ‘sentido’ de la historia en general se determinan desde ella misma? Si no es así, ¿de dónde proceden?» (Löwith, 1939, p. 10 y Löwith, 1949, p. 9). Pregunta que Löwith responderá en ese retorno a la naturaleza del hombre y a la exploración del lugar que el hombre ocupa en el mundo natural tal como hemos visto en el capítulo 3 de este trabajo. Según Marquard tal giro es característico en toda la antropología filosófica contemporánea, porque al fin «la historia parece de nuevo tan desprovista de cualquier esperanza que sólo la no-historia radical, la naturaleza, se salva como punto de referencia sólido o al menos practicable» (1973, p. 146). Tal es la lectura que realiza Marquard de la reacción löwithiana al precio de la fe en el progreso, ¿pero, es esto lo que propone exactamente Marquard?

La reacción de alguien como Odo Marquard es de un escepticismo galopante, un punto cínico, en lo que él llama la necesidad de salvar a la modernidad por la vía de una «neutralización escatológica» (1973, p. 22). Su posición es la de sospechar de cualquier tipo de promesa de salvación, de lo cual deriva abandonar cualquier intento de transformación porque la vida es demasiado corta, demasiado frágil, demasiado contingente. La posición de Marquard ha sido desarrollada en obras suyas como *Adiós a los principios* (Marquard, 1981) o *Felicidad en la infelicidad* (Marquard, 1996), en las que hace una defensa y justificación de su escepticismo filosófico y lo postula como la única respuesta posible a los anhelos de absoluto humanos: «lo absoluto –lo perfecto sin más, lo extraordinario– no es humanamente posible, porque los hombres son finitos», para luego añadir, «quien espera del mundo la perfección absoluta y pone en juego a la naturaleza como magnitud salvadora, termina en el «antimodernismo futurista», en la revocación de la Ilustración» (1996, pp. 9–10), en una clara alusión crítica e indirecta a las tesis löwithianas y a su giro hacia la naturaleza humana.

Para Marquard el principio de su escepticismo parte de la finitud de la vida y de la imposibilidad de fundamentar todo aquello que somos por tradición o herencia –la mayoría de lo cual no hemos podido ni escoger– en la brevedad de una vida. Las ansias de fundamentación, propias de la modernidad, son un intento vano. Para Marquard, más que

justificar por qué las cosas son como son, más que el deber de una fundamentación completa, la carga de la prueba recae en quien afirma poder hacer las cosas mejor y transformar la realidad. Por ello su escepticismo se inclina hacia lo conservador. Tal como explicábamos en el apartado anterior, muerto Dios, los hombres miran de sustituirlo. Las ansias de *hacer historia* de la modernidad son la ilusión de los hombres sobre su omnipotencia. Pero esta idea se da de bruces con la finitud humana: el hombre planifica, produce, actúa en la historia, pero los resultados de sus acciones, a menudo bienintencionadas, son totalmente incontrolables e inabarcables en una sola vida. El hombre debe aceptar que no lo puede todo –eso sería lo más razonable– y, por lo tanto, que el hombre no puede construir la historia, acabando así con siglos de creencia en la idea de progreso. Esto conlleva aceptar que hay un cierto destino ineludible –más fijado por un pasado, un fondo sobre el que el hombre se despliega y que no puede definir ni controlar, que sobre un futuro ya escrito– o bien, en caso de que crea que realmente puede seguir siendo amo y señor de la historia, se verá continuamente sorprendido por las consecuencias no previstas de sus acciones (Marquard, 1981, pp. 75–98). Sea como fuere, no podrá eludir el destino entendido como incontrolabilidad, la fatalidad como vivencia de la historia en el tiempo, algo que entronca con la fatalidad del progreso postulada por Löwith y los debates sobre la autocomprensión histórica que hemos desarrollado en el capítulo 4 de esta tesis. De hecho para Marquard, Löwith es el paradigma del escepticismo antihistórico (Marquard, 1981, p. 11).

Marquard se muestra cercano a esta reacción crítica löwithiana realizada desde la antropología filosófica contra la filosofía de la historia. Pero en su caso no por una reivindicación del ser natural del hombre, sino porque el rechazo de la fe en el progreso es la única garantía de la pluralidad de fines frente al monismo histórico del fin único (1973, p. 151). A pesar de ello, su tesis es que tal dialéctica entre filosofía de la historia y antropología es ciertamente irresoluble. Su propuesta sería resumida en la idea ya anunciada: la necesidad de neutralización escatológica. Es decir, la necesidad de eliminar todo intento o promesa de salvación intramundana, de liberación absoluta. La neutralización escatológica es una propuesta de despotenciación de lo absoluto que proclama el «elogio del politeísmo» (Marquard, 1981, pp. 99–125). Afirma con esta idea que aquellos que creen que el progreso resulta ser la liberación de todos los mitos ignoran que verdad y mito no son antagónicos, más bien el mito es aquello que nos permite «soportar la verdad», aprender a vivir en ella. A pesar de ello, el proceso de racionalización moderna ha implicado la desaparición casi total de los mitos. Para Marquard no nos es posible despojarnos del todo del mito, aunque sí que

nos es posible criticarlo.¹⁰⁵ Lo que nos debería permitir la aproximación ilustrada es separar aquellos mitos buenos de los que son nocivos. Y como tal establecer un criterio: el *monomito* es nocivo, el *polimito* es bueno. Aquel que solo dispone de un relato para explicarlo todo no puede construir libremente su identidad y es presa del totalitarismo. Y Marquard usa como ejemplo el que para él es el mito moderno por antonomasia, «el mito del progreso»:

Me refiero al mito que más éxito ha logrado en el mundo moderno: el mito del progreso incontenible de la historia universal de la emancipación revolucionaria. Esta filosofía representa el monomito por excelencia. (Marquard, 1981, p. 108)

En este punto Marquard hace referencia a Koselleck (1975b) y su análisis de la genealogía de la idea de progreso como concepto y el momento detectado en pleno siglo XVIII en que las historias particulares, es decir, los progresos particulares, se convierten en la Historia, el Progreso, pasando de tener diferentes mitos, es decir diferentes explicaciones y caminos hacia la humanidad, a uno solo, un único mito explicativo que abarca y une todas las explicaciones y caminos particulares, el *monomito* del progreso. De modo que cualquier persona que niegue ese mito, lo cuestione o busque otros caminos, es tildado de ir contra la humanidad. De nuevo Marquard recuerda que este hecho no acontece al inicio de la modernidad sino que se da en un momento a mediados del siglo XVIII en que se observa un movimiento más bien «contra-moderno» (Marquard, 1983, p. 80). Tal como apunta y resume muy bien Monod en su comentario a Marquard: «la modernidad es la venturosa neutralización de las violencias teológicas, mientras que los rebrotes escatológicos y las nuevas teologías políticas son para él gérmenes de nuevos fanatismos bajo oropeles modernos» (Monod, 2002, p. 296). Es decir, para Marquard las filosofías de la historia y las revoluciones históricas asociadas a ella no son la consecuencia directa del avance de la propuesta moderna, sino una suerte de contragolpe ante la necesidad de lo trascendente, de escatología, de promesa de salvación, es decir, residuos de un pensamiento que nada tiene que ver con la emancipación y autonomía propias de la etapa moderna.

La respuesta de Marquard ante el *monomito* impuesto es lo que él formula como *politeísmo ilustrado*, al que se llegaría a través de la neutralización escatológica propuesta. Este politeísmo nada tiene que ver con una vuelta a la multitud de dioses de la época precristiana, sino que aplica en él también los principios de la secularización. La secularización del politeísmo, es

¹⁰⁵ «Y así tampoco es verdad que la historia universal de la conciencia sea aquello que —como he dicho al principio— se quiere ver en ella, es decir, un striptease llamado «progreso», en cuya evolución la humanidad, poco a poco, y con gestos más o menos elegantes, se va despojando de sus mitos para quedarse, a la postre, en cueros» (Marquard, 1981, p. 105)

decir la posibilidad de un politeísmo ilustrado es la que daría lugar en el terreno político, por ejemplo, a la separación de poderes (Marquard, 1983, p. 84).

Con estos argumentos Marquard se sitúa en el terreno de un escepticismo conservador crítico del progreso, complementando la propuesta de crítica löwithiana, y aportando una salida que, a diferencia de la búsqueda de un *transcender natural* en Löwith, se acerca a una antropología filosófica de la finitud y el escepticismo y a la necesidad de neutralización de todo absoluto por la vía del «politeísmo ilustrado».

La aportación de Marquard al debate Löwith-Blumenberg no es solo significativa y original, sino también la que da un cierto cierre a la contienda. La lectura que realiza Marquard permite situar la discusión en un plano diferente: por un lado, relativizando los debates sobre legitimidad o ilegitimidad debidos a las tesis de secularización, la modernidad tiene retos pendientes mayores que los de discutir la filiación de una época de por sí sustantiva; por otro lado, aportando una nueva mirada de clave escéptica al debate, entendiendo que no se trata de discutir si la modernidad le debe algo o no al cristianismo, sino qué hacer con la reserva escatológica y las pulsiones de salvación que operan en el cristianismo, pero que también lo hacen en una modernidad que cree –con una cierta inocencia– haberse desprendido de todo mito. Así pues, desde la perspectiva de Marquard, podemos cerrar el debate Löwith-Blumenberg porque sus posiciones no son tan dispares si los dos aceptan que la explicación funcionalista es suficiente y no hace falta recorrer a sustancialismos históricos. También desde su perspectiva la cuestión del progreso queda abierta, pendiente de ser neutralizada, puesta en su justa medida como una explicación, un mito moderno, pendiente, de hecho, de ser realmente secularizado.

Después del recorrido realizado podemos llegar a afirmar que la posición de Marquard cargada de escepticismo, cierto relativismo, pero sobre todo de la necesidad de descargar relatos y posiciones enfáticas, no es la posición de un moderno sino que abre las puertas a un cierto adiós al progreso (Campillo, 1985), una posición pionera que invita a una mirada de corte ya posmoderno. Quizás esta es la razón por la cual el debate queda cerrado –que no resuelto– porque ya después de Marquard la dificultad estriba en justificar el hecho de seguir con preguntas como el lugar del progreso y su relación con la búsqueda de sentido, preguntas que poco o nada tiene que ver con el grueso de preguntas que nacen y se desarrollan en el último tercio del siglo XX.

Como veremos a continuación, casi nada nuevo ha sido añadido a este debate más que remarcables relecturas e interpretaciones que dejan, en parte, las cuestiones donde estaban. Destacaremos entre ellas la de Monod. A pesar de ello la pregunta por la relación entre secularización y modernidad sigue abierta en acercamientos recientes que tocan la temática desde una perspectiva sobre todo sociológica (Casanova, 2012; Costa, 2019; Taylor, 2007b, 2007a) pero que poco o nada tienen que ver con la cuestión del progreso y que, como veremos, apenas recogen aprendizajes de lo visto hasta aquí.

5.3. Recepción del debate en la actualidad

La primera recepción del debate para el mundo anglófono llega de la mano de Robert M. Wallace (1981). Su intención es formular la cuestión y hacer de ella una recepción más allá del mundo de pensamiento alemán y la tradición sobre secularización que de este emana. Wallace hizo la primera traducción de la obra de Blumenberg al inglés publicada el 1986, con gran influencia e impacto en el mundo académico americano (McKnight, 1990, p. 177). Sus aportaciones personales al debate pasan por una postura de corte claramente materialista que entiende que hay razones objetivas para poner en cuestión la fe en el progreso característica de la modernidad (1981, p. 65). Pero considera que sería posible una crítica a la fe en el progreso sin tener que recurrir a una genealogía de pensamiento judeocristiano. Una simple explicación materialista podría hacer que el entusiasmo por la mejoría científica y el crecimiento económico resultaran en un fenómeno de confianza ciega en el progreso que no pide ningún tipo de explicación en clave de secularización.

Otro elemento que resalta Wallace como crítica es el hecho de que en toda la justificación histórica que ofrece Löwith para exponer cómo la escatología cristiana se va mundanizando, no hay ningún hecho histórico significativo que explicita ese proceso. Se da, de forma elusiva, como un proceso interno circunscrito al campo de las ideas, del cual parece que nadie se está dando cuenta (1981, p. 67). La respuesta de Löwith a una crítica como esta se da ya en la contestación que él mismo hizo a Blumenberg cuando le argumentaba que la pervivencia de una institución como la católica, durante dos mil años, es razón suficiente para explicar este dominio de un substrato cristiano y no pide un hecho singular en el tiempo para entender este proceso.

Algunos autores señalan (Griffioen, 2019) que la recepción realizada por Wallace en el mundo anglófono con su traducción de 1983 de *La legitimación de la edad moderna*, y sus comentarios posteriores habrían contribuido a que muchos académicos e investigadores jóvenes sostengan que Blumenberg provee de argumentos definitivos que refutan las tesis löwithianas.

5.3.1. El pluralismo tolerante en Monod al rescate del progreso

La obra de Monod (2002) inaugura la recepción del debate en el siglo XXI y se convierte a partir de aquí en una referencia por su profundidad, rigurosidad y capacidad de abarcar la cuestión de la secularización tanto desde las cuestiones planteadas en el campo de la teología política en Schmitt, como de la filosofía de la historia en Löwith. En un recorrido que va desde Hegel hasta Blumenberg formula lo que ha quedado ya bautizado por él como *La querrela de la secularización*. El trabajo de Monod, por la amplitud de referencias y por su sistematización, se ha convertido en la base de todos los trabajos posteriores sobre la cuestión (su obra es citada entre otros por Costa, 2019; Harris, 2017; Rivera García, 2008; Svenungsson, 2016). La aportación de Monod tiene que ver con su estructuración sistematizada de «la querrela» y su acopio de referencias, más que con la elaboración de ningún giro ni pensamiento singular. A pesar de ello, y por su relevancia como obra de referencia actual, vale la pena fijarnos en las sutiles propuestas de Monod al debate que significan, al mismo tiempo, una fotografía de la situación del progreso como secularización a inicios del siglo XXI.

Centrándonos en la segunda parte del trabajo, que es la que aborda la cuestión del progreso, podemos interpretar junto a Monod que el elemento significativo del debate no versa tanto sobre las diferencias en las tesis de Löwith o Blumenberg sobre el papel del progreso –que no lee como tan alejadas– sino sobre el hecho de que las desavenencias entre los dos autores se dan porque no entienden el papel de la secularización de la misma manera y lo que se termina produciendo, como ya había dicho Marquard, es un cierto diálogo de sordos. Según Monod, para Löwith lo que está haciendo la modernidad es secularizar la escatología y para Blumenberg el proceso de secularización y de historización empieza por el rechazo a la escatología cristiana. Uno lo ve como un activador de un cambio de época, el otro como la consecuencia primera de un cambio que ya se está dando:

Una de las causas del diálogo de sordos que contrapone a Löwith y Blumenberg reside en una acepción fluctuante del término «secularización» en la discusión: si se sitúa la secularización del lado de la adaptación al siglo, lo «secularizador» es la desactivación de la escatología por historización; si se privilegia la acepción de secularización-transferencia subyacente en el *topos* de una «secularización de la escatología en filosofía de la Historia», lo secularizado es la escatología misma. (Monod, 2002, p. 290)

Así pues, para Monod el quid de la cuestión reside en cómo se entiende la secularización, si como causa o como consecuencia de la historización del discurso escatológico. No se puede

dar secularización real si no hay desactivación del potencial escatológico del mensaje religioso: según Blumenberg es por el rechazo a la escatología que el hombre en la modernidad se escinde y «mundaniza» cuanto le da significado; según Löwith no ha habido auténtica secularización, ya que el sentido escatológico lo que ha hecho es trasladarse del mundo religioso al secular a través de la promesa del progreso. Si se sitúa la secularización al inicio del proceso se estará con Löwith, si se sitúa al final con Blumenberg. Pero a la postre los dos describen, según Monod, de forma muy parecida, que la secularización o bien no sirve para explicar la modernidad –Blumenberg– o bien no ha operado realmente del todo –Löwith y más tarde Marquard–.

Quizás lo más interesante y singular reside en la mirada final que Monod aplica sobre la cuestión del progreso y el papel de la religión. Monod, también como lector de Marquard, se sitúa cerca de una cierta necesidad de neutralización escatológica, pero a diferencia del autor alemán, parece que intenta de alguna manera salvar al progreso y la necesidad social de transformación de toda la crítica. Monod se pregunta al final de su análisis sobre Löwith si será posible seguir pensando el progreso desligado de la fe en la historia, si será posible rescatarlo de ese «pasaje al límite» al que ha sido situado, para poder mantener una cierta esperanza en la posibilidad de cambio o de reacción a la dominación:

Ahora bien, sucede con este punto como con la idea de progreso, descalificada por el pasaje al límite que la constituyó en una metafísica del progreso: un viraje del posmodernismo a coartada del conservadurismo lleva, a menudo, a concebir la idea misma de emancipación como vestigio teológico-metafísico, cuando en verdad se gesta primeramente en las redes de las relaciones de poder, como contragolpe y reacción «natural» a una dominación. [...] Si continúa siendo posible, a nuestro juicio, un pensamiento del progreso, es, en todo caso, a condición de mantenerse a distancia respecto de cualquier «fe en la Historia». (Monod, 2002, pp. 302–303)

Es decir, Monod no se siente cómodo en esta descalificación en que ha caído el progreso, ¿podemos pensar el progreso desligado de toda promesa futura de salvación para intentar «salvar al progreso» por alguna vía? Creer en un progreso que promete liberación, subversión de las relaciones de dominación, sin situar en éste demasiadas expectativas, es decir en un progreso despotenciado, ¿no sigue siendo una suerte de fe en las posibilidades del hombre? Ciertamente debe serlo y por ello Monod se ve obligado a salvar a la religión del vector de neutralización o secularización.

Es por ello que la tesis de Monod, en contraposición a Löwith, Blumenberg y Marquard se podría desarrollar de la siguiente forma: (1) legitima las intenciones de rehabilitación que

realiza Blumenberg de la modernidad frente tentaciones premodernas que en un extremo subordinan la modernidad a su etapa anterior cristiana –no es el caso exacto de Löwith– , y a posmodernos que relativizan su papel, pero no comparte que la modernidad sea una etapa de un valor superior a ninguna otra como parece que Blumenberg da a entender en muchos pasajes (Monod, 2002, p. 350); (2) sitúa la modernidad como una etapa más de la historia humana y considera que las críticas soportadas por ésta son legítimas y acertadas, pero a la vez cree que sería necesario rescatar al progreso de estas críticas. Para hacerlo hace falta elaborar un concepto de progreso que sea: «no providencialista y carente de etnocentrismo»; (3) por lo tanto, no cabe situarse ni en el utopismo providencialista, ni en el fatalismo histórico que no deja de ser su reverso de la moneda, el pensamiento del progreso no puede ser reducido a una suerte de escatología secularizada sino que debe ser un «pensamiento de la emancipación desengañado» (2002, p. 351), es decir, libre de tentaciones totalizantes o de tabula rasa del pasado; (4) por último, y por lo que a la secularización se refiere, Monod reconoce que la autoafirmación humana y su proyección futura tiene el peligro de convertir al ser humano concreto en un medio para un no-fin, y es en este sentido que hay algún residuo del cristianismo interesante a conservar, como el que nos hace reconocer la igualdad fundamental de todos los individuos. Es por ello por lo que Monod ve negativo el desembarazarse de todo resto cristiano, y apuesta por una secularización que proteja y guarde lo mejor de la tradición religiosa. A firma Monod: «¿En qué medida somos piadosos todavía? En la medida en que estamos «conscientemente secularizados» (2002, p. 352)

La conclusión de Monod es que hay evitar el uso de la secularización como arma arrojadiza, buscando matizar, concretar y finalmente salvar la categoría de la secularización de la discusión acaecida –y por ende, como hemos visto, también la idea de progreso– siempre que esto vaya acompañado de entender secularización como neutralización con el objetivo de poder construir sociedades libres en formas de vida y creencias (2002, p. 366). Esta posición debe ir acompañada de un rechazo de toda postura que asimile secularización a liquidación, vigilando que las políticas seculares no se conviertan en «formas sucedáneas de religión». Esta defensa de una secularización como neutralización que no liquide toda forma de religión salvaguardando opciones individuales y tradiciones de aportación significativa sería una posición que podríamos definir de pluralismo tolerante muy propia del pensamiento liberal de inicios del siglo XXI.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Así es sostenido también, aunque no tan largamente argumentado, por Rivera García (2003, p. 141), aunque en su caso para mostrar que las consecuencias de la posición de Blumenberg no es tan absolutista en contra del pluralismo religioso como parece dejar entrever Monod en su análisis.

5.3.2. Otras aportaciones recientes al debate sobre la secularización y el progreso

Veamos finalmente los matices y aportaciones que se han dado en el mundo académico durante los últimos años en torno a la cuestión que ha ocupado este capítulo. Siendo estas aportaciones no especialmente relevantes en cuanto a su contenido, sí suponen una constatación del interés que ha suscitado el debate Löwith-Blumenberg y la intuición de que éste no queda cerrado y que la última palabra sobre la controversia resta todavía por escribir.

Rivera García (2003, 2008), al que ya hemos citado en el comentario a Blumenberg, resulta ser la primera de las recepciones en el mundo hispanohablante del debate. Cuestiona las tesis de Blumenberg sobre el origen de la modernidad, pues considera que ésta, más que contra el nominalismo, se desarrolla en contra de la potencia absoluta del Dios del protestantismo. El argumento de Blumenberg seguiría siendo válido, pero según Rivera García, se encuentran más ejemplos del abandono total del hombre en el protestantismo que en el nominalismo. Un ejemplo claro es la desaparición de los sacramentos, última mediación humana posible para la salvación, cuya eliminación reactiva los milenarismos más radicales (Rivera García, 2003, pp. 124–130). Otro apunte interesante es cuando alude a que la secularización como transferencia se divide en dos planos en Löwith, en la providencia como progreso, y en la escatología como promesa de salvación futura. Según él habría que diferenciar los dos, porque apuntan a problemáticas diferentes, algunas de las cuales ya son detectadas por Blumenberg. La primera, providencia-progreso es la más problemática porque la providencia puede verse como una idea no cristiana, sino propia de la antigüedad. El estoicismo griego ya era providencialista y negaba el posible control del hombre sobre lo venidero. En cambio, la segunda transferencia sí es auténticamente cristiana, en tanto en cuanto el *éschaton* es una idea propia de la tradición judeocristiana (Rivera García, 2003, p. 121). Así pues, esta distinción en el debate Löwith-Blumenberg debería ser puesta encima de la mesa como relevante. Rivera García también considera que no se puede reducir la querrela Löwith-Blumenberg a un simple diálogo de sordos como afirman Marquard y Monod (Rivera García, 2003, p. 126). Situaríamos en este caso a Rivera García entre los partidarios de hacer, no solo válida sino pertinente, la diatriba de Blumenberg contra la secularización vista como transferencia de contenidos teológicos.

Bayón (2008, pp. 275–280) pone de manifiesto la necesidad de considerar el debate entre las posturas de Löwith y Blumenberg como una forma de entender la aparición de extremismos en tiempos de desencanto. Según él aquellos que asimilan avance de la modernidad con avance de la secularización y en algunos contextos claman por una «victoria exagerada y unívoca de la secularización» parecen claramente errados. Según Bayón el debate Löwith-

Blumenberg ilumina muy bien el hecho de que algunas ideologías extremas religiosas no surgen en ciertas sociedades por falta de secularización, o por una secularización incompleta, sino justamente, por una reacción a una secularización forzada. Así pues, junto a Monod, se apela a la necesidad de salvaguardar las mejores aportaciones de las tradiciones religiosas y no mirar de hacer, nunca, tabula rasa del pasado.

Algunos autores (Navarrete Alonso, 2012, p. 319 o Zazo Jiménez, 2017a, p. 342), ponen énfasis en que el mismo Löwith sentiría cierta aversión hacia la idea de secularización, y que por lo tanto Blumenberg ataca a Löwith por el uso de una categoría que no acaba de hacer del todo suya. El objetivo de Löwith, según los autores, es más bien el de desenmascarar cual filósofo de la sospecha aquello que se oculta en la búsqueda moderna del sentido de la historia. Zazo propone hablar de una versión fuerte de la tesis de secularización en Schmitt y una versión débil en Löwith (2017a, pp. 342–343). Un apunte interesante de Zazo (2017a, p. 170) es que los mismos títulos de las dos versiones de la obra de Löwith evidencian una suavización de la tesis de secularización: si en la versión primera americana de 1949 escribe como subtítulo «Las implicaciones teológicas de la filosofía de la historia» en la versión alemana de 1953 lo cambia por «Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia». En este sutil cambio de «implicaciones» (*implications*) por «presupuestos» (*Voraussetzungen*), se expresa una variación en la apreciación del papel de la teología en la historia: si el primero impone un papel más fuerte y dependiente de la filosofía de la historia con la teología, el segundo le da un carácter más débil a la teología y la relega a un papel de telón de fondo. Con lo cual el mismo Löwith estaría matizando el papel de la teología en su segunda versión del libro y, por lo tanto, reconociendo como menos relevante la dependencia que Blumenberg denuncia como ilegítima.

Autores como Navarrete Alonso (2012), Svenungsson (2014) o Styfhals (2015) abren un debate interesante que será fértil en el siguiente capítulo de este trabajo: la necesidad de diferenciar entre interpretaciones diferentes de la noción de escatología. Svenungsson argumenta que los dos protagonistas del debate, a pesar de sus notables aciertos, no hacen justicia a la complejidad de las relaciones que se entretejen entre el pensamiento moderno y su pasado teológico. La razón: la falta de sutileza en diferenciar entre la tradición cristiana y judía, y más aún, entre sus diferentes tendencias internas. Cada corriente teológica tiene acentos diferentes (mesiánicos, escatológicos, apocalípticos, etc.) que darían lugar a tendencias diferentes en la política moderna. Hacerlas confluir todas como legado judeocristiano en una única lectura genealógica –como hace Löwith–, o en una lectura crítica general –como hace Blumenberg–, puede ser visto como un error de enfoque, pero no quita

originalidad ni ingenio a la tesis general que es la que permite abrir la puerta a este tipo de distinciones más sutiles. Para Navarrete Alonso la distinción entre escatología y mesianismo permite superar las dificultades que para nuestros dos autores supone la proyección escatológica continuamente futura que olvida la realidad presente. Pues el mesianismo, sobre todo el de cuño paulino, es el que introduce la diferencia de la medida del tiempo entre el *chronos* y el *kairós*. Así pues, la historia, no bajo la óptica del tiempo físico del *chronos* sino bajo la óptica del tiempo del espíritu, el *kairós*, deja de vivirse como un tiempo de espera, y se convierte en un tiempo de urgencia, de necesidad de respuesta. Para Styfhals, la distinción pertinente es entre una escatología clásica cristiana y una de corte más apocalíptico. Así como la primera entiende la venida de Cristo como algo ya dado y el mundo presente como en un momento de tránsito a la espera de la venida definitiva o del juicio final, la mirada apocalíptica se fija solo en un mundo donde reina el mal y que debe ser terminado; según Styfhals, y basándose éste en las tesis de Jakob Taubes, es esta segunda mirada escatológica más apocalíptica la que permite ligar escatología, progreso y tesis revolucionarias de la historia. Estas distinciones son interesantes y pertinentes, y la usaremos en el próximo capítulo para entender como la reflexión teológica ha abordado la cuestión del progreso.

Autores como Bouton (2014) centran su lectura en el concepto de secularización manejado en el debate. Bouton propone que el centro de la discusión tiene que ver con un acercamiento a la idea de secularización como «cumplimiento» (*accomplissement*), y es contra este concepto contra el que Blumenberg batalla continuamente. Según Bouton, para Löwith, la cuestión central es que la idea de secularización hay que entenderla como mundanización, es decir como una antropologización del mundo, un proceso que inicia el cristianismo y que parece que la fe en el progreso y la modernidad quieren continuar. Desligar «mundo natural» de «mundo humano», como hemos visto en el capítulo 3, será la propuesta löwithiana para superar este vector de secularización ilegítimo. El error estriba, y en eso probablemente podemos sumar a Bouton en la órbita de Marquard o de Monod, en que el debate se torna insustancial –diálogo de sordos– cuando no nos ponemos de acuerdo en qué definición de secularización estamos usando.

Griffioen (2019, pp. 72–74, 80–81) realiza un fantástico estado de la cuestión sobre los acercamientos más recientes al debate recopilando muchas referencias y distinguiendo aquellos académicos que postulan la postura de Blumenberg como la defensa definitiva de la modernidad, los que entienden que la crítica de Blumenberg a Löwith no es acertada o completa, y los que ven más similitudes que divergencias entre los dos autores en el debate. Probablemente la afirmación más interesante de Griffioen, y que en parte sirve para reiterar

que se trata de una polémica llena de desencuentros, consiste en observar que la crítica que realiza Löwith al historicismo en la modernidad y al progreso como fatalidad no depende del hecho de que estos sean o no ideas secularizadas, sino de su inconsistencia o consecuencias *per se*. Es decir, según Griffioen, el teorema de la secularización en Löwith opera de forma descriptiva, no normativa. Como una segunda tesis o derivada de una crítica muy fuerte y primera a la modernidad vinculada a sus dogmas de fe en el progreso y la suposición, como creencia, que el hombre es capaz de dar un sentido y controlar la historia. Así pues, contrariamente a lo que uno pensaría después de leer la crítica de Blumenberg a Löwith, este último en ningún momento habla ni de transferencias, ni de sustancias históricas, solo observa patrones similares entre la historia moderna secular y la teología, a la vez que un rechazo moderno del contenido teológico manteniendo esos patrones. Este acercamiento a la tesis de Löwith es una lectura claramente diferente a la que realiza Blumenberg y nos permitiría afirmar, creo que acertadamente, que Löwith no se encuentra entre los teóricos de la secularización, sino entre los críticos de la modernidad *tout court*. La suya es una crítica capaz de aportar luz y así entender mejor las relaciones entre religión y modernidad, unas relaciones que no pueden ser ya más afirmadas como divergentes o discontinuas.

Gordon (2019) disecciona el debate poniendo el foco en la metodología argumentativa de Löwith: la genealogía. Según éste, el origen de la discusión con Blumenberg tiene que ver con el uso de la genealogía como generadora de confusión. La genealogía lo que intenta hacer es realzar o visibilizar aquello subyacente y que conecta una idea con la siguiente, pero a menudo se puede malinterpretar como que este «hacer aparecer» es en verdad una defensa o reivindicación de aquello que aparece.¹⁰⁷ Lo que subraya con acierto Gordon es que el uso de la genealogía como técnica argumentativa obliga a Löwith a encontrar un hilo que conecte progreso con providencia, este hilo que es una técnica argumental para revelar algo oculto, acaba siendo atacado por Blumenberg como sustancialismo, cuando caer en defensas de sustancialismos históricos está lejos de ser la intención de Löwith en ningún momento, sino tan solo argumentar señalando continuidades. De ello ya se defiende bien Löwith en su respuesta a Blumenberg, pero no hay que negar a Gordon la originalidad en señalar el método genealógico como un foco de problemas. Gordon, junto a Griffioen y otros, se cuenta entre los académicos recientes que consideran la posición de Löwith de una sutilidad y profundidad mal detectada y criticada por Blumenberg; y la posición de Blumenberg demasiado dual: no se trata de escoger entre una modernidad independiente y autosuficiente y una de ilegítima.

¹⁰⁷ Esto estaría también en la base de los equívocos perpetrados por aquellos que han adscrito a Karl Löwith en posiciones cristianas o de existencialismo cristiano, como bien denuncian Zazo Jiménez (2013) o el mismo Donaggio (2006, p. 183, n.81))

Que exista continuidad entre la etapa cristiana y la moderna no tiene por qué implicar ilegitimidad. Según Gordon este es el principal fallo de las defensas genealógicas de las ideas, que nos hablan de su origen, pero no nos dicen nada de su futuro. Ligadas o desligadas de su pasado, pueden tomar cualquier camino: «Una de las mayores falacias lógicas del método genealógico es que permite que el origen sea la consumación de su validez» (Gordon, 2019, p. 167).¹⁰⁸

Algunos autores han utilizado el debate para iluminar posiciones de terceros. Éste es el caso de una posible comparativa sobre las interpretaciones nietzscheanas que se deduce del debate Löwith-Blumenberg y la cuestión del eterno retorno, o sobre la posibilidad de la defensa de la modernidad después de Nietzsche (Talay, 2011) o bien la conexión que se puede establecer entre las tesis de Vattimo y el debate estudiado (Harris, 2017). Este último análisis es sugerente. Vattimo tiene pocos comentarios sobre la cuestión estudiada, situándose en una posición crítica frente a Blumenberg por su «excesiva confianza» en la novedad radical de la modernidad. También para Vattimo cada etapa histórica tiene mucho de las precedentes y no es posible pensar, sobre todo si nuestra aproximación es hermenéutica, en discontinuidades radicales entre etapas de la «historia del Ser» (Harris, 2017, pp. 641–642). Harris interpreta el acercamiento de Vattimo a la cuestión como una postura demasiado superficial. Más interesantes son las interpretaciones de Vattimo sobre Löwith. Frente al debate Löwith-Blumenberg, Vattimo cambia el marco de la discusión, se aleja de la cuestión de la legitimidad o ilegitimidad y traslada el debate sobre la secularización en otro punto: el hecho de que la secularización no empieza con la modernidad, sino con el cristianismo mismo. La encarnación es el inicio de un proceso de secularización que va alejando a Dios de los hombres, y la centralidad del cual permite a Vattimo identificar directamente occidente-modernidad con cristianismo (Harris, 2017, p. 644). ¿Qué tiene que ver esto con el progreso? Poco, por eso esta noción de secularización que no entronca con debates sobre escatología o sentido de la historia no la trataremos aquí.

5.3.3. El progreso en las tesis postseculares: Taylor, Casanova y Costa

Como hemos visto, el debate Löwith-Blumenberg va difuminándose en la actualidad sin aportaciones realmente relevantes a pesar del interés académico que haya podido suscitar en los últimos diez años. No podemos terminar un capítulo como este sin mencionar que en el ámbito de los análisis sobre modernidad y secularización probablemente sea Charles Taylor, con su tesis sobre la «era secular» (2007a, 2007b), quien ha abierto el campo de discusión

¹⁰⁸ «It is one of the greatest logical fallacies of the genealogical method that it permits origin to consume validity» (Gordon, 2019, p. 167)

principal y ha subvertido de forma más clara la relación entre categorías, llegando a afirmar que la modernidad y la razón no han supuesto la desaparición del hecho religioso –tal como postulan las tesis secularistas– sino su mayor diversidad y pluralidad, lo cual permite abrirnos en plena era secular a debates sobre una supuesta postsecularidad.¹⁰⁹ A pesar de ello, su mirada de corte claramente antropológico y sociológico, centrada en la construcción subjetiva del yo moderno, deja bastante de lado la cuestión de nuestro interés: el papel del progreso y su pulsión escatológica. Veamos, para terminar este capítulo, qué vasos comunicantes se pueden llegar a establecer entre el que ha sido nuestro debate de estudio y las tesis postseculares.

Debemos empezar mencionando que Charles Taylor no hace ninguna referencia en sus dos vastos tomos sobre la era secular a la tesis de Löwith, y menciona de pasada y una sola vez a Blumenberg como autor de la tesis sobre el nacimiento de la modernidad como reacción al nominalismo surgido en tiempos de absolutismo teológico. Sus abordajes a la cuestión del progreso tienen dos tesis fundamentales: por un lado, Taylor define el progreso como una narración profundamente arraigada que explica la dimensión temporal y de sentido de nuestro tiempo moderno. La categoría de narración es clave en el pensamiento de Taylor. La apelación al progreso, pero no solamente a éste sino a la civilización, a la libertad, a la decencia o a los derechos humanos son para Taylor la manera que el ser humano moderno tiene de trascender y apelar a una historia de sentido superior a la pequeña historia del día a día. Pero ante la declaración por parte de los críticos de la modernidad, sobre todo del llamado posmodernismo, del fin de los grandes relatos, Taylor sostiene con lucidez que la narración del progreso ocupa un lugar privilegiado, pues sigue funcionando de forma subyacente sin haber sido realmente desactivada. La declaración del final del progreso como metanarración parte de un claro autoengaño y está preñada de contradicción:

Su desaparición resulta más obviamente exagerada por cuanto los propios autores posmodernos están utilizando el mismo tropo para afirmar el reinado del fin de la narración: ANTES vivíamos sumidos en grandes relatos, pero AHORA hemos descubierto su vacuidad y pasamos a la siguiente fase. La cantinela habitual. La narración del progreso humano se ha incrustado tan profundamente en nuestro

¹⁰⁹ «Tal vez se pueda decir algo análogo acerca de la situación de la Europa “postsecular”. Utilizo este término, no para designar una época en la que el declive de la creencia y la práctica religiosa del último siglo hubiera podido invertirse, ya que no parece probable, al menos por el momento; me refiero más bien a una época en la que la hegemonía de la narración principal de la secularización será cuestionada cada vez más. Creo que esto ya está sucediendo en la actualidad». (Taylor, 2007b, p. 290)

mundo que sería ciertamente escalofriante que llegara un día en el que toda la fe depositada en ella hubiera desaparecido. (Taylor, 2007b, p. 512)

Como vemos, Taylor se encuentra entre los que afirman que el ser humano ha depositado su fe en el progreso y que este opera de forma implícita incluso entre quienes lo critican.

Por otro lado, Taylor sostiene que los pensadores modernos que afirman que la religión se reduce simplemente a ser un vehículo proveedor de sentido, lo hacen desde una posición que sitúa la modernidad en una perspectiva de verdad absoluta y superior, negadora de toda necesidad de trascendencia. La religión es más que una simple consolación. Y la modernidad, desde esta atalaya de superioridad negadora de toda trascendencia, se torna incapaz de proveer de sentido a las vidas particulares, sobre todo desde el punto de vista de la primera persona, del sujeto particular. Su tesis es que: «la cuestión del significado es una preocupación central de nuestra era y la amenaza de su ausencia debilita todas las narraciones de la modernidad mediante las cuales vivimos» (Taylor, 2007b, p. 513). La falta de significado en la que han sucumbido las vidas modernas va rompiendo el dique de seguridades y verdades absolutas de esta época, convirtiéndose en un foco de problemas, y cuestionando de raíz todos sus cimientos. Parece pues que el progreso no va a ser capaz, según Taylor, de dotar al yo moderno de las herramientas para construir una narrativa personal y propia de sentido. Ante ello, Taylor apela a la construcción de narrativas e itinerarios de fe personales como única respuesta al desencantamiento de la modernidad, proceso en el cual la religión juega y va a jugar un papel clave.

Las aportaciones de José Casanova (2012) se sitúan también en los albores de las tesis postsecularistas y se suman a la necesidad de repensar y subvertir el emparejamiento entre modernidad y secularización. En su caso el foco se pone en las religiones y su papel público, y en cómo el proceso de desconfesionalización de los estados propio de la modernidad no ha derivado en un proceso de abandono de la religión por parte de los individuos sino todo lo contrario, es más, por un nuevo rol de la religión en el espacio público que se observa en varias regiones del mundo en manifestaciones de tipo muy dispar. A pesar de ser la suya, también, una perspectiva muy sociológica, Casanova sí se hace eco de los debates entre Löwith y Blumenberg, pero de manera totalmente tangencial. En su caso para observar que las posiciones extremas tanto de Löwith como de Blumenberg suponen propuestas genealógicas originales, pero que sería bueno distanciarse tanto de una posición como de la otra (Casanova, 2012, p. 66). Ni parece que el progreso vaya a sustituir totalmente la propuesta escatológica cristiana (Löwith), ni que se dé un triunfo total de la razón y por lo tanto el abandono total de la búsqueda de un trascendente en la modernidad secular

(Blumenberg). Si para Taylor la cuestión del progreso aparecía de forma circunstancial, Casanova no hace ninguna referencia a la cuestión, aunque sí certifica un cierto fin de las utopías modernas y con ellas una clara relativización del papel del progreso en este contexto postsecular. Si en algo hace énfasis es en circunscribir el debate que nos atañe al contexto puramente europeo y occidental, dando a entender que la creencia en la inevitabilidad del proceso social que va de lo sagrado a lo secular y que vincula providencia con secularización y progreso es un fenómeno eminentemente europeo y fruto del contexto de los siglos XVIII y XIX que no es reproducible en ningún otro contexto histórico ni geográfico. No se da una sola modernidad sino múltiples modernidades (Casanova, 2012, p. 200).

Como hemos visto, las tesis de Taylor y de Casanova suponen una crítica alternativa al fenómeno de la secularización, que discurre en paralelo y por caminos diferentes al debate Löwith-Blumenberg. Paolo Costa (2019), gran conocedor, discípulo y traductor de Taylor al italiano, ha realizado una sistematización de los debates de deconstrucción de la categoría de secularización que nos han llevado al paradigma postsecular en el que nos encontramos. Costa describe el debate Löwith-Blumenberg como uno de los puntos de arranque de esta deconstrucción posmoderna de la categoría de secularización a la que se refiere como «un mito de la modernidad». El progreso resulta ser un mito, la secularización como ha sido contada hasta ahora también. Costa analiza todos aquellos autores de los últimos 50 años (Löwith, Blumenberg, Gauchet, Vattimo, Taylor, Casanova...) que, tomando diferentes hilos de pensamiento o desde tradiciones dispares, cuestionan esta visión monolítica de la modernidad como un proceso lineal y de paulatina desaparición de lo religioso. Esta deconstrucción tampoco es lineal ni cronológica ni se da con la misma argumentación por parte de cada uno de los autores, sino que discurren en paralelo y en momentos diferentes, aportando cada una de ellas un cuestionamiento singular y diferente a la tesis de secularización. Costa sitúa en Löwith-Blumenberg el primero de estos procesos de cuestionamiento. Su análisis de otros autores tales como David Martin –quien postula que la evolución del fenómeno religioso sólo admite explicaciones contextuales y no generalistas o históricas– o de Taylor –de quien destaca la tesis no de la desaparición de lo religioso sino de la aparición del *inmanent frame* (marco de inmanencia), es decir, la posibilidad de estar en el mundo ignorando cualquier explicación que busque superar la causalidad física o psicológica–, le permite afirmar que el papel de la religión en la modernidad está todavía lejos de ser entendido. Al final, para Costa, lo que ha ocurrido los últimos 50 años es una suerte de giro radical en el cual el imaginario que había orientado los últimos tres siglos sobre la comprensión de la religión y su paulatina desaparición ha sido deconstruido hasta tal punto que la carga de la prueba ha cambiado de lado. Ahora quien debe demostrar que está en lo

cierto es quien afirma que la religión va a desaparecer, no quien considera que ésta pervive y se transforma pero que no decae ni se extingue (Costa, 2019, pp. 18–20).

Tanto el intento de Löwith de desenmascarar un pilar básico de la modernidad, como es la fe optimista en el progreso, y que ha demostrado ser un sacrificio intelectual no menor al de la fe en la naturaleza divina y salvífica de Cristo (Costa, 2019, p. 32), como el intento de Blumenberg, de abandonar la secularización como categoría explicativa de la modernidad para abrazar una genealogía positiva y llena de contenido (Costa, 2019, pp. 37–39) son según Costa la constatación de que la secularización, tal como ha sido entendida hasta ahora, no funciona como categoría explicativa de la modernidad, y que los dos autores a su manera, y con perspectivas más complementarias de lo que ellos mismos creen, ponen la semilla que obliga a repensar la idea de secularización tal como había sido concebida hace 300 años y como se anunciaba que iba a culminar.

5.4. Conclusiones al debate entre progreso y secularización

Este capítulo ha consistido en un análisis minucioso de una controversia, el debate Löwith-Blumenberg, que se demuestra realmente relevante en la segunda mitad del siglo XX y que tiene su continuidad en el presente siglo. Las conclusiones que se extraen del análisis realizado nos permiten afirmar que:

- 1) La tesis de Löwith que afirma el progreso como secularización de la providencia cristiana genera una respuesta de defensa autoafirmativa de la modernidad en Blumenberg que obliga a poner en cuestión el teorema de secularización, y a afinar su propuesta explicativa. La crítica de Blumenberg a Löwith se resuelve, en parte, si se abandona el sustancialismo histórico y se afirma, sin contradecir a Löwith, que las categorías modernas no son transmutaciones de ideas cristianas, sino que las primeras realizan funciones similares con contenidos diferentes.
- 2) Esto no evita que la modernidad se vea obligada a responder con categorías nuevas y en un marco distinto a preguntas que no se ha realizado, y que por lo tanto se encuentre en falso ante las cuestiones de sentido y fin de la historia tal como realza Löwith. Sobre esto Blumenberg no tiene propuesta alguna más que negar que una nueva época tenga la obligación de cargar con todas las preguntas de la anterior. Como hemos visto Löwith cuestiona la posibilidad de discontinuidades históricas. Queda evidenciado que se hace imposible desligar completamente época cristiana y época moderna y que el debate se convierte en diálogo de sordos cuando se traslada al terreno de la legitimidad

o ilegitimidad de la modernidad. Tal como afirma Löwith no tiene ningún sentido hablar de legitimidades sobre épocas históricas.

- 3) El debate Löwith-Blumenberg se torna mucho más interesante cuando se traslada al campo antropológico. El progreso en este sentido es defendido por Blumenberg como huida de los males del mundo, en Löwith como fatalidad. Esta vez ambos autores coinciden en un punto: el precio a pagar por el progreso. Porque sea éste originalmente como emancipación o como sustitución de la providencia divina acaba convirtiéndose en un proceso de despliegue de una potencia descontrolada cuyos efectos se tornan en un malestar generalizable imposible de colmar con promesas de realización inmanentes generadoras de dinámicas históricas revolucionarias.
- 4) Las aportaciones de Marquard permiten continuar el debate en el terreno del escepticismo de corte más posmoderno. Desde mi punto de vista Marquard es quien realiza la mejor crítica a Blumenberg, entendiendo que hay que desligar modernidad – entendida como autonomía– y justificación de la historia. De esta forma el debate ya no resulta ser si la modernidad le debe algo o no al cristianismo, sino qué hacer con la reserva escatológica y las pulsiones de salvación que operan en el cristianismo, pero que también lo hacen en una modernidad que cree –con una cierta ingenuidad– haberse desprendido de todo mito. Postulo, como consecuencia de la tesis de Marquard, que el progreso es ni más ni menos que la respuesta al debate sobre la *antropodicea* en la modernidad.
- 5) Visto esto, el progreso resulta un grave problema para la modernidad. Modernidad y filosofía de la historia se contradicen. Aunque la filosofía de la historia parece la más moderna de las teorías, es de hecho, antimoderna. Por un lado, porque limita y por lo tanto contradice la proclamación de libertad y autonomía humanas (Marquard), porque estimula las pulsiones escatológicas y revolucionarias en el mundo inmanente (Löwith), e incluso por la imposibilidad del progreso de dotar de narraciones de sentido al sujeto moderno (Taylor y Costa). La defensa de Blumenberg se muestra claramente insuficiente y consigue como mucho justificar el progreso en el campo científico y del saber, pero no es capaz de justificar el progreso como necesario desde un punto de vista antropológico.
- 6) Ante un progreso que escapa del control humano y se convierte en un problema, caben desde la perspectiva del debate de la secularización tres propuestas: la vuelta a la naturaleza como asidero incorruptible (Löwith), la neutralización escatológica basada en un escepticismo fundamentado en la finitud humana y reactivo ante cualquier

promesa de salvación y por lo tanto de transformación intramundana definitiva (Marquard), o la posición de pluralismo tolerante fruto de un pensamiento de la emancipación desengañado (Monod) en la estela de la aceptación de un posible progreso no procurador de bienes sino reductor de males (Blumenberg). Parece que ninguna de las tres propuestas soluciona ni ha sido capaz de frenar el problema de un progreso que sigue actuando como motor histórico en la modernidad tardía.

- 7) El pluralismo tolerante en Monod sigue sin resolver cuál debería ser el camino de neutralización para despotenciar las ansias escatológicas. En este sentido Marquard es probablemente más honesto. Solo hay neutralización al lado del desencanto. No parece posible neutralización y salvaguarda de la religión al mismo tiempo, a no ser que se entienda religión como algo puramente cultural, desconectado de toda escatología lo cual parece imposible. Es por ello por lo que la postura de Monod se ve comprometida en el retorno de lo religioso en pleno siglo XXI.
- 8) Si la respuesta secular a las pulsiones escatológicas es la neutralización, es decir aplacar toda necesidad de salvación intramundana, el peligro de caer en el inmovilismo o de posiciones reaccionarias se torna evidente. Por eso Monod pide mantener un punto de posibilidad de transformación del mundo junto a esa neutralización. El problema que debemos asumir los que nos ponemos al lado de Marquard y Löwith es cómo denunciar que la combinación entre pulsión escatológica y fe intramundana se torna en un progreso que resulta ser una fatalidad y no volverse completamente conservadores o antimodernos. Es decir, negar las promesas del progreso sin negar toda posibilidad de transformación del mundo. El peligro de las posiciones de Löwith o Marquard es que, teniendo razón, conducen a menudo al inmovilismo y a un posicionamiento de espectador ante un mundo lleno de injusticias y contradicciones. De este atolladero afirma que se sale recordando que se ha fiado al progreso la promesa de un mañana mejor, pero la denuncia resulta ser que el progreso no es la justificación de un mañana mejor sino una consolación y justificación ante los males del presente provocados por el hombre (*antropodicea*). El cuidado del mundo y no su transformación se torna en el imperativo ilustrado cuando se descubren los peligros y las tentaciones del progreso. Lo contrario a progreso no sería pues regresión, sino cuidado del mundo.
- 9) El actual debate nos provee de argumentos que permiten afirmar enfáticamente que no ha habido verdadera secularización en la modernidad sino solamente traslado (sea o no sustancial) de funciones que operaban en el campo religioso al campo inmanente. La secularización, o bien no sirve para explicar la modernidad, o bien no ha acabado

5. EL PROGRESO Y LA SECULARIZACIÓN. CARACTERÍSTICAS Y CONSECUENCIAS DEL DEBATE
LÖWITZ – BLUMENBERG

de operar del todo. Con lo cual podemos decretar y redefinir la secularización en cuanto a desaparición de lo religioso –o de las pulsiones escatológicas– como un mito moderno. Ni puede caracterizar y definir a la modernidad ni aporta como categoría ninguna lógica explicativa al avance de ésta.

6. EL PROGRESO Y LA ESPERANZA. LA APROXIMACIÓN ESCATOLÓGICA A LA CRÍTICA DEL PROGRESO

Tal como hemos visto en el capítulo 5, Löwith y Blumenberg, con argumentaciones divergentes, coinciden en hacer una lectura negativa del papel que juega la escatología en el devenir del pensamiento moderno. Sus diferencias sobre la influencia del pasado cristiano en la modernidad son notables, pero podemos colocarlos en un mismo grupo –junto a Marquard– de sospecha respecto al rol de la escatología si lo que hacemos es compararlos con todo otro grupo de autores, también crítico con la noción moderna de progreso, que buscan reinterpretar y recuperar las pulsiones escatológicas. Estos otros autores entienden la influencia del pensamiento escatológico en todas sus variantes –mesianismo, apocalíptica, escatología cristiana–, como germen tanto de las teorías críticas con la filosofía de la historia y la modernidad ilustrada (es el caso de W. Benjamin, del M. Horkheimer más tardío, o de J.B. Metz) como de las tendencias más revolucionarias y utópicas en el terreno político (sería el caso de J. Taubes o de E. Bloch).

Esto nos obliga a tirar de un nuevo hilo en nuestro camino de crítica al progreso en el debate contemporáneo. Sabemos que Löwith abre la caja de los truenos al apuntar la relación estrecha entre teología y filosofía de la historia, entre providencia y progreso, pero ni lo hace él solo –otros autores contemporáneos también ven este tipo de relaciones–, ni su enfoque es el único posible; y muchos de los que también lo hacen no apuntan a las relaciones conflictivas entre la modernidad y sus deudas teológicas, sino que buscan nuevas dinámicas positivas y de retroalimentación que sean a la vez una crítica a la modernidad y al progreso y una apuesta por horizontes que se alejan de la neutralización escatológica y de despotenciación de la historia explorados por Löwith. Debemos analizar también en estos autores qué papel juega el progreso. Algunos, como Benjamin, realizan filosóficamente una crítica al progreso usando herramientas de la tradición judeocristiana, otros, como Metz, basan su crítica al progreso en una recuperación de la teología política y buscan nuevas categorías que permitan adaptar elementos de la tradición apocalíptica.

Una cuestión se mostrará como central en todo este debate: la pregunta por el sentido del tiempo y la esperanza. Si el progreso resulta ser la razón última que nutre de esperanza el quehacer del hombre en la modernidad, su crítica se topa de frente con la necesidad de repensar la posibilidad de la esperanza. ¿Qué podemos esperar? ¿En qué o en quien reside nuestra esperanza? ¿Hay alguna posibilidad de redención del género humano? Son preguntas de corte escatológico que renacen como una cuestión de primer orden allí donde se ha rechazado el progreso como vector de sentido. Ya hemos anticipado varias veces la respuesta

y posición escéptica de Löwith: no podemos esperar nada más que aquello que se nos muestre de la contemplación de un mundo natural siempre igual.¹¹⁰ Ahora bien, el interés de este capítulo residirá en la posibilidad de comparar su posición con la de otros autores que, a pesar de negar el sentido histórico de progreso en la modernidad, y de denunciar sus peligros, mantienen un núcleo de esperanza en las posibilidades de redención del género humano.

En este conjunto de autores jugará un papel central la aproximación a la realidad de las víctimas que genera el progreso. Es desde esta centralidad de los damnificados por el «abrazo mortal del progreso» (Metz, 1979, p. 182) que se podrán construir nuevas miradas sobre el sentido del tiempo y la necesidad de su interrupción, el papel de la memoria o la razón anamnética, y deducir de ellas la posibilidad de la esperanza.

Así pues, en este capítulo vamos a profundizar en las tensiones que se generan entre la crítica al progreso y la esperanza. Para ello será importante en un primer apartado realizar una clarificación sobre la noción de escatología y sus diferentes tradiciones. Seguidamente buscaremos profundizar en cuál es la noción de escatología usada en la crítica löwithiana al progreso. En este mismo apartado profundizaremos en el escepticismo de Löwith ante la idea de esperanza o expectativa mesiánica. En el tercer y cuarto apartado analizaremos las posiciones críticas con el progreso de W. Benjamin y J. B. Metz, veremos las similitudes con la crítica löwithiana y las posibilidades de recuperación escatológica que ambos proponen. En un quinto apartado pasaremos de puntillas por las discrepancias de otros dos autores, J. Taubes y E. Bloch, con la posición löwithiana, para finalmente en un sexto apartado vincular algunas de nuestras conclusiones con autores recientes del siglo XXI que se han pronunciado de alguna manera sobre la cuestión.

Este capítulo nos va a permitir establecer nuevas categorías de análisis crítico del progreso. Lo haremos aproximándonos a una tradición que, paralela a la de Löwith, usa la escatología como una herramienta para entender la interpelación que las víctimas de la historia plantean a la dinámica del progreso, lo cual nos permitirá establecer nuevas relaciones entre la naturaleza y la naturaleza humana, y finalmente preguntarnos por el sentido del tiempo, el futuro y la esperanza.

Las razones que justifican este capítulo tienen que ver, por un lado, con la contemporaneidad de los autores comparados, lo cuales se enmarcan en un contexto histórico y geográfico

¹¹⁰ «La postura judía, cristiana y postcristiana respecto a la historia no está marcada por la contemplación del mundo visible, sino por la espera confiada y la esperanza de un cumplimiento futuro, aunque tal expectativa sólo se refiera a un mundo progresivamente “mejor”» (Löwith, 1950a, p. 137).

concreto y en una tradición filosófica y teológica muy cercana. Por otro lado, porque alguno de los más reconocidos estudiosos de Karl Löwith han sugerido la necesidad de realizar un trabajo todavía no explorado de comparación entre diferentes críticas con el progreso.¹¹¹ Por último, porque algunos de los autores que irán apareciendo en este capítulo citan a Löwith y por lo tanto conocen sus tesis y reconocen su relevancia, y, de alguna forma, aunque no sea totalmente explícita, se enfrentan a su pensamiento.

6.1. Distinciones sobre el sentido del tiempo

En el capítulo anterior (apartado 5.3.2) sobre la controversia Löwith-Blumenberg, hemos mencionado de pasada un debate que ahora se muestra pertinente. Algunos autores (Navarrete Alonso (2012), Svenungsson (2014), Styfhals (2015)) sostienen que existe una falta de sutileza en Löwith para diferenciar entre nociones distintas de escatología y que esto lleva a ciertas confusiones. Sin necesidad de entrar en un análisis muy profundo de tales distinciones deberemos apuntalar mejor cual es la noción de escatología que Löwith maneja si lo que queremos es comparar su crítica al progreso con aquella realizada desde otras tradiciones escatológicas. Contrariamente a lo dicho por los autores antes mencionados, sostenemos que Löwith usa una noción de escatología muy concreta y definida que toma como referencia las tesis de Oscar Cullmann (1945).

Hasta el momento nos hemos permitido usar el término escatología repetidamente basándonos en una primera definición aproximada que nos ha resultado suficiente.¹¹² Ahora nos toca acercarnos a ella con un poco más de hondura. Cuando nos referimos a la escatología nos referimos al pensamiento sobre el *éschaton* (del griego: último), es decir al pensamiento sobre las últimas cosas o cuestiones últimas. Así como en la etapa medieval la escatología había quedado centrada en el estudio de los llamados novísimos o postrimerías: la muerte, el juicio, el infierno y el cielo, es decir todo aquello «muy nuevo» que ocurre después de la muerte según la tradición cristiana, la escatología en la modernidad trata de ampliar el campo a la pregunta por aquellas cuestiones que podemos considerar últimas y cómo estas afectan en nuestro modo de vivir el tiempo presente. Giménez (2018, p. 18) propone tres aproximaciones diferentes al concepto: por un lado entender la escatología en

¹¹¹ En concreto, el interés por comparar las tesis de Benjamin con las de Löwith, tarea todavía pendiente y que realizaremos en este trabajo, es una sugerencia de Donaggio (2006, p. 166 n. 32). También Pía Lara (2013) incorpora en una misma reflexión sobre semánticas de la secularización a autores como Löwith pero también a Metz o Benjamin, por resultar todos ellos significativos en el campo de la teología política, aunque no llega a compararlos.

¹¹² Ver apartado 2.3.2. de este trabajo.

el sentido clásico, como estudio sobre las «ultimidades», las ya anunciadas postrimerías. Un segundo enfoque entendería que la escatología es la última palabra (*éschatos lógos*), lo cual se abre a la reflexión sobre los últimos juicios que pueden ser emitidos y sobre la posibilidad de una última palabra que suponga una reconciliación o cierre universal de la historia. Esta palabra definitiva nos obliga a preguntarnos por el *cuándo* puede ésta tener lugar y por *quién* va a darla. Tales reflexiones van a resultar claves en las reflexiones escatológicas posteriores. Por último, también puede entenderse la escatología como el *lógos* sobre (y de) los *éschatoi*, es decir, los últimos, una mirada que aborda la escatología entendida como la voz o esperanza de los últimos de la historia.

La crítica moderna realizada a la escatología que más nos va a interesar es la que esgrime que ésta se olvida del tiempo presente al dar total centralidad a aquello que ocurre después de la muerte. Para esta crítica lo importante es la historia y no lo que pueda ocurrir luego, visto así:

Las postrimerías serían como las migajas que quedan después de un buen banquete. El banquete sería la historia. Lo importante sería la historia. Y lo que viene después de la historia no vale la pena, es alienante, y nos aleja de lo que verdaderamente debería ocupar nuestro corazón. Tal sería la visión «progresista» que, por otra parte, no da razón de los que han sido excluidos del «banquete del progreso» y deben contentarse con las migajas que han sobrado de él. (Giménez, 2018, p. 20)

Existe pues una tensión muy clara, una dinámica de encuentros y desencuentros entre reflexión escatológica y progreso. De esta última aproximación se desprende que la escatología se convierta en «la reflexión creyente sobre las condiciones de posibilidad de la esperanza. Esperanza de salvación universal, última, insuperable, para todos» (Giménez, 2018, p. 383) y que en la contemporaneidad se establezca un debate continuo entre escatología y sentido de la historia.

Algunos han llegado a afirmar que el siglo XX se ha convertido, teológicamente hablando, en el siglo de la escatología (Chow, 2016). La tradición alemana, sobre todo la protestante, ha sentado las bases del debate escatológico contemporáneo. Esta influencia ha llegado al campo de la filosofía, terreno en el cual la escatología estaba totalmente ausente, de la mano del primer pensamiento existencialista en Jaspers, Heidegger o Berdiaev (Anikeeva & Popova, 2020), autores para los cuales el ser-para-la-muerte o la conciencia de la muerte como palabra última son la base de la construcción filosófica. Los tratados teológicos contemporáneos (Nocke, 1984, p. 13) dan cuenta de que, si bien la escatología se había centrado en lo que ocurre después de la muerte y por lo tanto pecaba de un olvido de las

preocupaciones presentes, hoy, en unos tiempos acelerados en que el futuro se anticipa y el presente no deja de moverse, existe una clara preocupación por el futuro de la humanidad. El futuro ya no es la continuación del presente sino novedad constante. Hoy aumentan los miedos al pensar en el futuro, pero también las esperanzas puestas en el progreso. La escatología debe ser adaptada o al menos cuestionada en sus planteamientos, y puede convertirse en herramienta de lectura de las inquietudes presentes.

Veamos primero de todo como situar las diferentes corrientes escatológicas según su tradición para poder, a continuación, entender mejor los debates entorno a la escatología y la esperanza en las críticas al progreso de mitades del siglo XX.

6.1.1 Escatología cristiana, mesianismo y apocalíptica

Dentro de la tradición judeocristiana la escatología judía es eminentemente mesiánica. La suya es la espera de la llegada del Mesías, del rey definitivo —a imagen del rey David, quien representa la mejor época del pueblo judío— y que salvará a su pueblo de sus tribulaciones. El mesianismo judío es fruto de una experiencia de frustración histórica, aparece como la necesidad de reparar una historia truncada, y es, en este sentido, una promesa de compensación de las vicisitudes actuales. Desde esta perspectiva el mesianismo judío está cargado de utopismo futuro (Mosès, 1992, p. 160). El tiempo, por lo tanto, es vivido como una espera continua, y la escatología judía debe enfrentarse continuamente a las posibilidades del fracaso histórico. Es por ello que, tal como afirma Mosès (1992, p. 24): «en general, todas las tentativas escatológicas que conoció la historia judía se terminaron entre la amargura y la frustración».

La escatología cristiana en parte nace de esta frustración y de la necesidad de la realización de las expectativas escatológicas judías. La afirmación del nacimiento, pasión, muerte y resurrección del Mesías en Cristo, y con ella, la esperanza de su retorno conforma el núcleo de su escatología. Los primeros cristianos vivían el tiempo presente con la certeza de la inminente segunda venida del Mesías. Creían en el retorno de Jesús, la llamada *parusía*, y que con éste terminarían definitivamente los tiempos y llegaría el juicio final. Así sale recogido en las cartas de Pablo cuando se afirma «el tiempo está cerca» (1 Corintios 7,9) o «el día está próximo» (Romanos 13, 11). Esta afirmación tenía para Pablo un carácter de alerta: las comunidades cristianas debían vivir el presente como una preparación continua de este momento. Esta espera es lo que da un contenido diferenciado y propio a la escatología cristiana. Aquello que se espera *no es de este mundo*, pero introduce en *este mundo* unas expectativas de realización futura que impacta en la forma de vivir el tiempo. La escatología

de tradición cristiana, por lo tanto, afirma que la salvación se ha dado ya en Cristo, pero el fin de los tiempos está todavía por venir.

La tradición apocalíptica nace en las corrientes del judaísmo de pesimismo más extremo y nutre con sus imágenes y sus representaciones del fin del mundo a las primeras comunidades cristianas (Nocke, 1984, p. 34). Tiene como consecuencia la posibilidad de desentenderse de la realidad política y social del presente como mero tránsito y subordinar el presente a una realidad trascendente que la supera. En este sentido la apocalíptica en su carácter extremo, sería entendida como una desviación del núcleo de la escatología cristiana: «la escatología cristiana no tiene nada que ver con tales «soluciones finales» apocalípticas, porque su tema no es en absoluto «el final», sino –muy lejos de eso– la nueva creación de todas las cosas» (Moltmann, 1995, p. 14). Típicas de la tradición apocalíptica son los cálculos del posible término o fin del mundo. Es por ello por lo que la realización del tiempo apocalíptico entra en crisis en el momento en que la parusía no llega. El mismo Pablo así lo percibe en la 2ª Carta a los Tesalonicenses, en que quiere animar a las comunidades cristianas abatidas porque se alarga la segunda venida de Cristo.

El milenarismo debe interpretarse como una corriente de interpretación apocalíptica de carácter eminentemente histórico que afirma, para antes del fin del mundo, mil años de reinado de Jesús. El milenarismo es la expresión escatológica abocada a la historia y se da en aquella conciencia eclesial dispuesta a convertir naciones y a extender el imperialismo cristiano (Moltmann, 1995, p. 198). En Joaquín de Fiore, franciscano del siglo XII, se da una de las manifestaciones del milenarismo más reconocidas y en la que, de una forma ambigua, tienen entrada las tesis de irrupción de lo escatológico en la misma historia. Tal como lo analiza el mismo Löwith:

El esquema escatológico de Joaquín no consiste pues ni en un milenarismo ni en la mera espera del fin del mundo, sino en un *éschaton* ambivalente: una fase histórica final de la historia de salvación, que precede al *éschaton* trascendente de la nueva era inaugurada por la nueva venida de Cristo. (Löwith, 1953b, p. 187)

Es decir, en Joaquín de Fiore no se está aún en una concepción totalmente milenarista, aunque esta ya se intuye, ni en la espera apocalíptica del fin del mundo, sino en un espacio intermedio, en una fase en la cual la escatología se va transformando del mesianismo paulino en una espera diferente de la espera apocalíptica del final de los tiempos, y que se irá desvinculando aún más de su matriz cristiana para acabar significando, simple y llanamente, una espera secular en un futuro mejor.

La crisis del tiempo apocalíptico, la no llegada de la parusía, inaugura un nuevo tiempo en el que algunos autores como McKnight (1990, 180) apuntan a que los creyentes tuvieron que organizarse. La necesidad de supervivencia de las comunidades cristianas obliga a un trabajo de traslación de un paradigma, el escatológico, que de raíz judía se tuvo que trasladar a las categorías de la filosofía griega iniciando el proceso de secularización. De aquí nacen también las primeras tentaciones gnósticas. Si el tiempo apocalíptico se caracteriza por ser finito, el gnóstico ya pervertido con ideas de carácter helénico es ilimitado y esto implica grandes consecuencias para entender también el sentido que se da a la historia: «el gnosticismo está presente en todas esas construcciones de la historia que supeditan el sentido del presente a un futuro ausente o a una idealidad que no existe» (Reyes Mate, 2018, p. 51). Tal como afirma también Moltmann (1995, p. 18), si en esta traslación a categorías helénicas la esperanza cristiana se reduce a salvación del alma más allá de la muerte, entonces esta esperanza pierde la capacidad de incidir y renovar el mundo y se convierte en una escatología gnóstica que anhela una redención que mira de espaldas al mundo.

Entre todas estas concepciones de la escatología deberemos movernos a continuación mirando de clarificar aquella posición que sostiene Löwith como base para su crítica al progreso y a la vez explorando el lugar en el que queda la esperanza escatológica después de haber realizado tal crítica.

6.2. Löwith y la imposibilidad de una esperanza de salvación no religiosa

Se ha afirmado que, en la crítica de Karl Löwith al progreso, hay una cierta mezcla entre estas tres tradiciones que acabamos de definir. Usa de forma indistinta tiempo escatológico o tiempo mesiánico, y no usa casi nunca la noción de tiempo apocalíptico. Löwith tiende a hacer confluír toda la tradición escatológica como un único legado judeocristiano en una única lectura genealógica. Pero no es una lectura confusa, sino que tiene claramente un apoyo teológico basado en la obra de Oscar Cullmann, *Cristo y el tiempo* (1945).

Cuando Löwith afirma, como buen resumen de su posición escatológica respecto al sentido de la historia que:

Para poder afirmar tal sentido final, hay que trascender los acontecimientos fácticos hacia un *telos* aún pendiente, y si se somete el proceso histórico en su conjunto a la cuestión del sentido, entonces hay que concebir el *telos* como un *éschaton*. Tal futuro

escatológico no puede conocerse históricamente como un hecho; sólo puede anticiparse en expectativa, esperanza y creencia. (Löwith, 1952, p. 317)¹¹³

Debemos poder interpretar a qué escatología se refiere e igualmente de qué forma ésta se relaciona con las expectativas y esperanzas en la modernidad.

Situemos la lectura löwithiana de la propuesta de Cullmann viéndola primero en el contexto de la evolución de la escatología cristiana en el siglo XX. Giménez (2018, p. 54) divide la historia de la escatología cristiana del siglo XIX-XX en siete etapas: la primera, es la etapa de la teología liberal de finales del siglo XIX que a través de los trabajos de exegesis bíblica recupera el Jesús de la historia; la segunda etapa es la que se ha llamado de la teología consecuente –cuyo principal exponente sería Albert Schweitzer– que entiende que el mensaje de Jesús –al que se considera fundamentalmente «profeta escatológico»– es la venida inminente de un Reino que debe ser entendido radicalmente como una puesta en cuestión del orden establecido, en este sentido es de corte claramente apocalíptico e intrahistórico (Moltmann, 1995, p. 32); la tercera etapa consiste en el proyecto de *desmitologización* del Nuevo Testamento llevada a cabo por Rudolf Bultmann, de clara inspiración existencialista, que obtendrá una respuesta –cuarta etapa– de parte de Oscar Cullmann con un proyecto de una escatología que entiende la centralidad del proyecto de salvación en la realización histórica de éste. Es entre esta tercera y cuarta etapa que se inscribirá la recepción que realiza Löwith del debate escatológico cristiano tal como veremos a continuación. Hasta este punto toda esta revolución escatológica ha sido protagonizada por el cristianismo protestante. A partir del Concilio Vaticano II, a mediados de los años sesenta del siglo XX, se abre una quinta etapa de recepción en el ámbito católico; la sexta etapa es la influenciada por la teología de la liberación y sus reflexiones sobre la noción de esperanza; cerrando con una séptima etapa de síntesis en los años ochenta que va apagando un debate que se torna más bien secundario o irrelevante a finales del siglo XX ante la crisis de los grandes relatos propio de la posmodernidad.

Löwith por lo tanto recoge los debates escatológicos de los años 30 y 40 del siglo XX, primero del proyecto de *desmitologización* de Bultmann con comentarios sobre su carácter existencialista y cercano al decisionismo (Löwith, 1935a, p. 87, 1950a, p. 142). Bultmann fue maestro y amigo de Löwith en Marburgo y, a pesar de las discrepancias por el núcleo

¹¹³ «Um einen solchen letzten Sinn behaupten zu können, muß man das faktische Geschehen auf ein noch ausstehendes telos hin überschreiten, und wenn man den Geschichtsprozeß im ganzen der Frage nach dem Sinn unterstellt, so muß man das telos als éschaton entwerfen. Eine solche eschatologische Zukunft läßt sich nicht wie ein Faktum historisch wissen; man kann sie nur erwartend, hoffend und glaubend antizipieren». (Löwith, 1952, p. 317)

existencialista de su pensamiento teológico –el cual Löwith había trabajado intensamente (Löwith, 1959, p. 173) –, Löwith relata con afabilidad la última cena antes del exilio ocurrida en su casa, y recuerda cómo del clero protestante era de donde salían las palabras más proféticas contra el régimen nacionalsocialista, e incluso las advertencias más interesantes sobre la necesidad de repensar el mismo cristianismo (Löwith, 1986, p. 105). La escatología de Bultmann bebe directamente del existencialismo Heideggeriano, se trata de una teología preñada de un excesivo subjetivismo. Ante el Jesús histórico y ante los que proponen una escatología consecuente con el mensaje del Reino de Dios, su principal pregunta será: ¿qué tiene que ver todo esto conmigo? Bultmann desligará el acto de fe –de carácter existencialista– del saber objetivo (Giménez, 2018, p. 62) y acabará afirmando que respecto a la fe en lo más subjetivo se encuentra el saber más objetivo. Esta posición tiene el peligro de tornarse en una teología muy individualista y solipsista, centrada en el yo, que niega aquello que pasa fuera del yo por irrelevante para la fe, y en ese tránsito niega también un quehacer histórico –sea este, o no, historia de salvación– que resulta ajeno al núcleo creyente. Para Bultmann, la historia de salvación es un mito, y con este acercamiento existencialista busca su total *desmitologización* (Löwith, 1953b, p. 227). De aquí nace la aproximación escatológica de Cullmann, quien le responderá que no se puede separar la revelación de la historia concreta en la que está encarnada. Dios es amor, sí, pero porque se encarnó en un hombre concreto que hizo de este predicado algo real e histórico. Según Cullmann, Bultmann parece tener como punto de partida de la fe el existencialismo Heideggeriano más que la realidad de la vida y fe de los primeros cristianos (Cullmann, 1945, p. 22).

Es por ello por lo que Löwith, en parte como respuesta a esta época de auge existencialista con la que entra en discusión (tal como hemos visto en el apartado 3.2.), en parte para entender cómo la historia juega un papel clave en el debate escatológico, centra su interpretación de la escatología cristiana propuesta por Oscar Cullmann y que tiene su centro en la historia entendida como «historia de salvación», quien resulta tener una propuesta a las antípodas de la de Bultmann.¹¹⁴

¹¹⁴ Giménez (2018, pp. 64–65) recoge esta cita de Bultmann de su obra *Historia y escatología*, surgida como reacción a las críticas recibidas: «Pero ahora podemos decir: *el sentido de la historia subyace en el presente respectivo*, y si el presente lo concibe la fe cristiana como presente escatológico, el sentido de la historia está realizado. Quien se queje: «No puedo ver sentido en la historia y por eso mi vida, que está implicada en la historia, es absurda», a ése hay que invitarle: «No mires a tu alrededor; más bien tienes que mirar a tu propia historia personal. En cada presente tuyo está el sentido de la historia, y no puedes verle como espectador, sino solo en tus decisiones responsables. En cada momento dormita la posibilidad de ser el momento escatológico. Tienes que despertarlo». Las quejas de las que habla el texto parecen directamente las quejas de un Löwith quien considera que al hombre le es imposible responder de forma resuelta constantemente en su existencia histórica como si cada momento fuera el último. El sentido de la historia no puede ser entendido de esta manera.

6.2.1. Cullmann como inspirador de la interpretación escatológica löwithiana

Cullmann fue un teólogo protestante francés que llegó a participar como observador en el Concilio Vaticano II por su cercanía con el catolicismo. Su obra principal es *Cristo y el tiempo*, de 1945. La obra cumbre de la crítica al progreso löwithiana, *El sentido de la historia*, recordemos que será publicada en 1949 en su versión original americana, cuatro años después de la publicación de la obra de Cullmann. Löwith explicita en su capítulo dedicado a la escatología bíblica, y que cierra su recorrido genealógico sobre los orígenes de la noción moderna de progreso, que va a basar su interpretación en la obra de Cullmann (Löwith, 1953b, p. 223). En la introducción de su segunda edición, de 1962, Cullmann se hace eco de la buena recepción de su tesis sobre todo entre filósofos –no tanto entre teólogos– y cita específicamente a Löwith como alguien que ha entendido su posición a la perfección (Cullmann, 1945, p. XXXIII).

Para Cullmann la centralidad del mensaje del Nuevo Testamento es que Dios actúa en la historia haciendo de ésta una historia de salvación. De Cullmann es la recuperación de la idea de que en la lectura lineal del tiempo cristiano existe un centro, Jesús de Nazaret, con el que ha irrumpido ya la victoria de Dios en el mundo, pero todavía no de forma definitiva (Cullmann, 1945, p. 66). La dimensión temporal e histórica es clave en la fe cristiana, pues la posibilidad de salvación irrumpe en la historia y la historia es la clave de lectura de tal acontecimiento. Cullmann propone que el conocimiento que podemos tener de Dios no es el de un Ser eterno, idea de origen helénica, sino únicamente el de la acción de Dios en el tiempo. Dios se manifiesta en la historia, por lo tanto, la salvación es posible si se reconoce la acción de Dios en ella. Esta es la única manifestación posible desde una perspectiva cristiana auténtica, y como tal vincula salvación a historia y a la concepción que podamos tener del tiempo. La centralidad de la fe cristiana, no la encontraremos en aquello que pueda ser relevante para nosotros hoy, sino en aquello que era relevante para las primeras comunidades de fe, lo cual lo aleja de cualquier subjetivismo a la Bultmann.

Hay algunas tesis centrales y originales de Cullmann que Löwith toma de forma completa y sin matizar para establecer lo que va a ser para él la escatología desde una perspectiva bíblica, a saber: que el pensamiento cristiano es el único que piensa la historia a partir de un punto central –la encarnación– y no inicial –la creación del mundo–;¹¹⁵ que la salvación está

¹¹⁵ «El historiador actual admitirá más fácilmente una concepción filosófica de la historia que una concepción cristiana en el sentido en que acabamos de definirla. La razón está en que la norma absoluta del cristianismo es ella misma también historia y no, como sucede con la norma filosófica, un dato trascendente situado más allá de toda historia.» (Cullmann, 1945, p. 13)

entonces ligada a una serie de acontecimientos históricos que abarcan pasado, presente y futuro con lo cual «la revelación y la salvación tienen lugar en el transcurso de una línea temporal ascendente» (Cullmann, 1945, p. 23) y no solo al final de los tiempos —propio de la tradición apocalíptica—, o metafísicamente en un más allá —propio de la tradición helenística—; que la historia de salvación está plagada de momentos, *kairoi*, llenos del contenido de la salvación referenciados a ese momento central, a diferencia del tiempo profano y vacío del *chronos*; que la escatología, es decir, el mensaje de redención cristiana, debe entenderse como un «es ya el último tiempo, pero todavía no es el final» (Cullmann, 1945, p. 126), es decir como una dialéctica constante entre el tiempo presente y lo que está por venir, no entre un presente y un más allá o eternidad.¹¹⁶

Para entender esta noción escatológica Cullmann se dota de un ejemplo muy ilustrativo vinculado a la Segunda Guerra Mundial que Löwith también recoge (Cullmann, 1945, p. 70; Löwith, 1953b, p. 229): el tiempo presente para la escatología cristiana se vive como el tiempo que hay entre el *D-day* (día del desembarco) y el *V-day* (día de la victoria). Es decir, en toda guerra hay una batalla decisiva que marca el desarrollo final de esa guerra, el *D-day*, en la II Guerra Mundial esto ocurrió con el desembarco de Normandía. Después de esa batalla la guerra no ha terminado pero la victoria ya está decidida. No podemos saber el día en que la guerra terminará, incluso no tenemos la certeza de que lo hará. Solo una vez la guerra haya terminado todos reconocerán el *D-day*, como el día central, decisivo, pero hasta que no llegue el *V-day* («juicio final») no hay más que un acto de fe respecto al desarrollo de los acontecimientos, que marca de forma fundamental el modo de vivir el presente. Esta es la forma de entender un presente escatológico marcado por el «ya, pero todavía no». El elemento nuevo y diferencial aportado por el cristianismo primitivo a la escatología, y que lo separa de la escatología judía, es que el centro ya no está situado en un futuro de espera mesiánica, ni en el inicio de los tiempos, sino en un hecho ocurrido en la historia, fechable históricamente, aunque insignificante si se mira desde una perspectiva de la historia universal (Cullmann, 1945, p. 67). Que el nacimiento de Cristo marque un antes y un después en la historia resulta ser un escándalo tanto para la fe judía como sobre todo para la pagana.

La tesis de Cullmann, como decíamos, se basa en el análisis de cuál era la fe y como ésta era vivida en las primeras comunidades cristianas. Fijémonos por ejemplo en la forma lineal de vivir el tiempo: la metafísica griega es incapaz de pensar el tiempo de forma lineal y lo hace

¹¹⁶ «Ésta es la única dialéctica y el único dualismo que hay en el Nuevo Testamento. No es una dialéctica entre aquí abajo y más allá, ni entre el tiempo y la eternidad, sino entre el *presente* y el *porvenir*». (Cullmann, 1945, p. 126)

de forma cíclica.¹¹⁷ Es incapaz de entender una salvación que se realiza en la historia, sino solamente se fija en el destino de los individuos en los que sí hay inicio y final. Esta forma helénica de pensar se impuso rápidamente en el cristianismo convirtiendo la salvación en algo no histórico sino individual. Así pues, según Cullmann (1945, p. 46) no es el retraso de la parusía –la segunda venida de Cristo, el *Victory Day*– lo que obliga a la incorporación de ideas helénicas al cristianismo, sino que esta oposición es más aguda porque no es solo sobre la espera del futuro sino sobre el sentido del tiempo en sí mismo. El Dios cristiano no es un dios de los filósofos sino el Dios de la tradición bíblica, de una historia concreta que es irrelevante a los ojos modernos por singular y anecdótica, pero central a los ojos de la fe.

Löwith asume esta lectura escatológica como la cristianamente válida, y tomará esta lectura y no otra –como sería una escatología occidental influenciada por la tradición judía, como si realiza Taubes (1947), o de carácter más existencialista a la Bultmann– para explicar de qué forma esta noción de salvación histórica ha ido evolucionando, secularizándose, hasta llegar a la noción de escatología moderna, centrada en la promesa de salvación histórica del progreso. La interpretación de Löwith es que la historia de salvación solo es posible si se mira con los ojos de la fe (Löwith, 1953b, p. 228). Jesús no tiene más relevancia histórica que cualquier otro *redentor* de los que ha aparecido a lo largo de la historia universal, su relevancia es en tanto en cuanto podemos afirmar su divinidad. Visto así no hay diálogo posible entre historia universal e historia de salvación, pero en cambio la noción moderna de progreso –a través de esta astucia de la razón que busca las huellas del espíritu absoluto en la historia universal– intenta hacer coincidir ambas cosas y peca en este sentido de querer explicar la relevancia y sentido histórico en base a la relevancia de sus hechos. Toma de la tradición bíblica la posibilidad de entender la historia como historia de salvación, pero al hacerlo secularmente necesita dotarse de un relato propio de salvación: este es el progreso. No hay más progreso que el de los ojos que quieren verlo. La teleología, el sentido histórico, solo es posible bajo una mirada de corte creyente.

6.2.2. Deshaciendo entuertos escatológicos

Podríamos afirmar que no están en lo cierto aquellos autores que sostienen la falta de claridad en la crítica escatológica que realiza Löwith. Tal como hemos visto, éste toma como punto de partida las tesis escatológicas de Cullmann para afirmar que: se rechaza la escatología de corte subjetivista o existencialista; se separa de la judía o apocalíptica por estar demasiado ligadas a una expectativa vinculada al tiempo histórico (*chronos*) (Löwith, 1953b, p. 230); y se

¹¹⁷ Ver apartado 2.3.1.

desvincula historia del mundo e historia de salvación. Con lo cual entiende que el cristianismo se sitúa con indiferencia ante los grandes hechos de la historia política: la Historia es totalmente irrelevante a los ojos de la fe, los hechos históricos no tienen más sentido que como historia de redención. Por lo tanto, no es posible una interpretación política, ni un «cristianismo político» desde una lectura que entiende el cristianismo como algo ya consumado, aunque no definitivamente realizado.¹¹⁸ Esto no significa un rechazo del tiempo presente, como una *fuga mundi*, pero sí una relativización total de la importancia de los hechos históricos que la Historia universal encumbra como significativos. De aquí es de donde Löwith deducirá que tal traslación de la historia de salvación a la historia profana es imposible, y que la escatología no debería ser secularizada.

Así pues, cuando autores como Navarrete (2012, 323) apuntan, en el análisis de Löwith, la importancia de distinguir entre mesianismo de corte paulino y escatología clásica sosteniendo que si se usa el primero puede dotarse de contenido el tiempo presente, no está realmente siendo fiel a la noción de escatología que Löwith maneja. Porque, siendo verdad que el mesianismo de corte paulino pone un énfasis especial en el *kairos*, y esto permite dotar a todo el tiempo presente como de un tiempo lleno del espíritu, sí que hay en Löwith una lectura que entiende la escatología con un cierto menosprecio del *chronos*, del tiempo natural, y con ello se sitúa en un plano diferente al del mundo natural. Cuando Navarrete afirma, «No hay, en Pablo, desinterés escatológico alguno por la historia. En tanto que mesianismo, el cristianismo paulino es en sí mismo secular sin para ello tener necesidad de naturalizar el tiempo, como exige Löwith» (2012, p. 323), lo hace en todo momento basando sus análisis escatológicos en la lectura de Heidegger de las cartas paulinas, que tiñen igual que en Bultmann a la escatología de una dosis de existencialismo muy elevada. Y ya sabemos que Löwith, junto a Cullmann, se apartará de esta lectura.

Igualmente, para otros autores como Styfhals (2015) la distinción pertinente sería entre una escatología cristiana de corte más agustiniano y una de corte apocalíptico. Si para los apocalípticos el fin del mundo está por venir y liberarnos de un sistema lleno de depravación y mal y así llevarnos hacia la promesa de un Reino de Dios, en el sentido más agustiniano (o clásicamente cristiano) esta salvación ya ha llegado en la figura de Cristo y ahora depende de cada uno, en su elección individual, si opta por vivir o no en las coordenadas marcadas por Cristo. Styfhals (2015, p. 197) sostiene que Löwith —a diferencia de Taubes con el que lo

¹¹⁸ «no vemos por qué razón el cristianismo no podría ser positivamente indiferente frente a las diferencias de la historia del mundo, incluso frente a la diferencia entre cultura y barbarie. Ambas, bajo diferentes condiciones, revelan la misma naturaleza del hombre, el que al comienzo de la historia no era menos hombre que lo que será al final». (Löwith, 1953b, p. 221)

compara— al asumir como explicación escatológica la de corte más clásico, se mantiene ambiguo respecto a la cuestión de la presencia del mal en el mundo. En una perspectiva no apocalíptica, la salvación no aparece como la redención global de un mundo que este preñado de maldad, sino como el perdón trascendente pero individual del pecado. Es verdad pues que asumir una lectura escatológica de corte más apocalíptico implicaría una posición más explícita respecto al combate necesario con el mal en el mundo. Pero ese no es el camino que escoge Löwith. Parece que si Cullmann, inspirador de la crítica löwithiana, ha sido criticado por algo ha sido justamente por su excesivo optimismo (Giménez, 2018): ya hemos sido salvados con la muerte y resurrección de Cristo, ¿no hay de qué preocuparse! La apocalíptica tiene todavía demasiadas expectativas puestas en el presente y no es la escatología que Löwith toma como válida. Moltmann (1995, p. 182), en este sentido, ha destacado también cómo la tesis de Löwith es unilateral y no contempla un final apocalíptico de la historia. Pues un final interruptivo de la historia, como proclaman los apocalípticos, no es un final que dé un cumplimiento o meta a la historia sino únicamente su interrupción. Löwith por lo tanto entiende como válidas aquellas escatologías cristianas que apuntan al cumplimiento del reino de Dios, que para Löwith se da de forma secularizada a través del progreso, y nunca a escatologías que apunten a un fin abrupto y definitivo de los tiempos.

Esto tendrá graves implicaciones respecto a la posibilidad de la esperanza secular, porque la operación que Löwith pretende es demostrar cómo la esperanza no es «inherente a la naturaleza humana» (Fusaro, 2018, p. 21), sino que tiene un origen preciso en la tradición judeocristiana.

Veremos en la segunda mitad de este capítulo, como, partiendo de escatologías de corte judío-mesiánico (Benjamin) o apocalíptico (Metz) se puede seguir haciendo una crítica a la noción moderna de progreso, incluso jugando en ella un papel clave la secularización de la promesa de salvación, pero buscando no rechazar sino profundizar en una mirada escatológica diferente que permita sobreponerse a los peligros de la forma progresista de entender el tiempo y la historia. Veamos, antes de entrar en el análisis de estas otras tradiciones, las implicaciones para el progreso y la espera de la lectura escatológica que tenemos entre manos.

6.2.3. Implicaciones para el progreso y la esperanza

Después de su análisis exhaustivo de la escatología cristiana y de la relación que la fe cristiana tiene con el tiempo y la historia, Löwith se pregunta de qué forma podría la modernidad tener una esperanza igual en el devenir de los acontecimientos históricos, o si esto sería posible.

El tiempo presente desde una mirada cristiana tiene sentido porque se entiende como un camino de búsqueda de reconciliación total con Dios. La historia creyente transita del extrañamiento a la reconciliación, del pecado original a la redención final (Löwith, 1953b, p. 224). Es por ello por lo que Löwith se atreve a afirmar que tal experiencia del tiempo se encuentra de forma igual en la conciencia histórica moderna, que ha apartado el hecho central de la encarnación, pero ha mantenido que el pasado sigue siendo una preparación para el futuro, y que se puede reducir la historia de salvación a una historia de evolución progresiva en que cada estadio tiene significación como preparación al siguiente hasta alcanzar un estadio de completitud final. Vista así, la historia del progreso aparece como natural y llena de sentido (Löwith, 1953b, p. 226), pero pide ser dotada de un comienzo y un final. Para llenar de sentido el tiempo por difícil y duro que éste se presente, y para garantizar el éxito final de la empresa, ¿sobre qué hecho puede pivotar la conciencia moderna que permita sostener tal promesa igual que lo hace la cristiana? La respuesta es: sobre ninguno. Solo se puede confiar en las posibilidades futuras de realización si se dota de un significado creyente el progreso o junto a los clásicos se acepta la evolución del tiempo como un eterno retorno y por lo tanto la subordinación al *transcender natural* como la única forma posible de vivir la historia. Pero no hay hecho secular alguno que, por singular que sea, pueda ser la base de una esperanza en un futuro mejor.

No hay forma posible de dotar la historia del progreso de los atributos de una historia de salvación, a pesar de que la conciencia moderna se haya obcecado en ello: «La distinción [...] entre una historia empírica o natural y una historia dogmática y escatológica corresponde a la distinción general entre historia del mundo e historia de salvación» (Löwith, 1953b, p. 223 n. 1). Si no se quiere aceptar ningún trascendente, sin una mirada escatológica transmundana, no hay ninguna evidencia fáctica a la que agarrarse para sostener que la humanidad va a vivir tiempos de plenitud futura o que una reconciliación final es posible. ¿Quién podrá afirmar que llegado cierto momento ya ha desaparecido toda injusticia? ¿Que el bienestar se ha tornado universal? Y si no es posible este estadio, o nadie se puede erigir legítimamente en portavoz del final de la historia, ¿no tendremos que descartar tal posibilidad y afirmar que la historia en su avance repite errores y fracasos, se mueve en una espiral de ilusiones y decepciones, y que no hay progreso al que apelar?

Incluso la misma fe religiosa se ve interpelada, en sus intentos de mostrarse progresista y adaptada a los tiempos, por una mirada que asuma sin reparos la escatología de la historia de salvación. Löwith se exclama contra los cristianos «modernos» que no viven como una contradicción el hecho de que aquello que ocurrió una vez en el pasado ya valiera para toda

la historia (Löwith, 1953b, p. 227). Porque es contrario al pensamiento moderno el asumir como más válido un momento pasado de hace dos mil años que el momento presente o futuro que pueda venir. Es decir, es contrario a lo moderno el afirmar que ya no me cabe esperar ninguna novedad más, que todo lo que pueda ocurrir a partir de ahora es nada comparado con lo que ya ha ocurrido. En un escrito anterior a *Historia del mundo y salvación*, Löwith define la modernidad no solo como la disolución de todo orden natural o social que daba un lugar para el hombre en el mundo, sino como aquella época en la que el hombre vive siempre desplazado, fuera de lugar, siempre al límite y borde del caos (Löwith, 1948b, pp. 129–130). Afirma Löwith: «El hombre no tiene ninguna sabiduría sobre su procedencia y su meta» (1948b, p. 137). Las contradicciones entre fe y modernidad son tan claras que ponen en cuestión el mismo cristianismo en su versión más burguesa.¹¹⁹ Esto ha sido claramente expuesto y detallado en *Can there be a Christian gentleman?* (Löwith, 1948a) en el que Löwith expone como el cristianismo burgués ha caído en las tentaciones apocalípticas y gnósticas, ya no cree en la centralidad del acontecimiento de la venida de Jesús, sino que ha puesto de nuevo el centro en la espera de algo mejor por ocurrir. Por esto es capaz de vivir conforme a las expectativas de su tiempo, en este sentido se ha secularizado del todo.¹²⁰

Nos ha quedado claro pues que la escatología judía vive el tiempo presente como el tiempo de la espera total, el centro escatológico se sitúa en el futuro –la venida del Mesías–, el momento de la interrupción y apertura de la historia, la espera del sábado definitivo (Moltmann, 1995, p. 186), la garantía de ello es la fe puesta en que Dios ha elegido y habla a su pueblo. La judía es una escatología del advenimiento y la espera permanente, a diferencia de la escatología cristiana que vive el presente entre la alegría y la indiferencia, entre el «ya» y el «todavía no», que se apoya en la fe y la confianza de un hecho histórico, verificable y ocurrido, pero que cabe dotar de todo el contenido de salvación que solo la fe puede alcanzar.¹²¹ El creyente pues no se hace ilusiones respecto a lo que la historia pueda dar de sí, porque no

¹¹⁹ Aunque estas contradicciones entre fe y modernidad no los son por su carácter de oposición a la razón sino a la autonomía del hombre y al modelo de sociedad burguesa que de la ilustración y modernidad ha surgido: «Si alguna vez Europa abandonara los principios de su falso cristianismo y regresara al grado del antiguo pensamiento cristiano, quizás volviera a ser capaz de recibir la doctrina verdadera, que no es sierva de la razón ni tampoco opuesta a ella» (Löwith, 1939, p. 203)

¹²⁰ Ver capítulo 5 de este trabajo

¹²¹ «La espera subsiste pues, como en el judaísmo. Continuamos esperando del futuro lo que los israelitas esperaban de él; pero ya no es el centro de la historia de la salvación; este centro está situado desde entonces en un acontecimiento histórico acaecido» (Cullmann, 1945, p. 69)
«la esperanza en el futuro puede, a partir de este momento, apoyarse sobre la fe en el pasado (la creencia en el hecho de que la batalla decisiva ya ha sido ganada). Lo que ya se ha cumplido constituye la firme garantía de lo que se cumplirá. La esperanza de la victoria final es tanto más intensa cuanto que se funda en la convicción inmovible de que la victoria decisiva ya ha sido ganada» (Cullmann, 1945, p. 71)

mide la historia como una historia de éxitos y fracasos mundanos, sino que ve la realidad con los ojos de la fe, que puede interpretar un fracaso histórico como un éxito a mayor gloria de Dios. La escatología moderna, es decir, la promesa de salvación de la modernidad ha tomado este modelo lineal y progresivo para vivir el tiempo de la escatología cristiana, y a la vez se ha proyectado hacia el futuro con esperanzas de realización, pero ¿qué cabe esperar desde una mirada al mundo moderna? Y, ¿con qué evidencias cabe hacerlo?

Si el progreso ocupa el lugar de la escatología, el ser humano se encuentra volcado en el futuro y las últimas palabras, los *éschaton*, están vinculados a aquello que el progreso pueda prometernos. Pero, según Löwith, el futuro solo puede ser anticipado en clave, o bien de esperanza o bien de temor: «Uno se pregunta si una vida humana concentrada en la espera coincide con una mirada serena del mundo y de la situación del hombre en él» (Löwith, 1953b, p. 247). Sin esperanza el hombre quedaría sumido en la desesperación, pero con una esperanza secular difícilmente el futuro no va a defraudarnos e incumplir nuestras expectativas. Löwith se fija en cómo, para el pensamiento clásico antiguo, la esperanza ayuda a soportar la vida, pero a la vez es también una suerte de fuego fatuo. Para el pensamiento cristiano, la esperanza es una virtud y un don, forma parte de la profesión de fe, y por lo tanto el cristianismo no «se hace ilusiones» sobre lo que está por venir en el terreno secular.

La esperanza, por muy religiosa que sea «no elimina el doloroso conflicto entre confianza y evidencia; más bien lo agudiza» (Löwith, 1953b, p. 249), es decir, tampoco el creyente niega el dolor y la frustración que acompañan la vida mundana, aunque lo sublima con la fe, la brecha entre confianza y evidencia, entre fe y hechos *–factum–* no se cierra. Podríamos pensar entonces que el sentido común se debería imponer haciendo desistir a la mirada creyente de su esperanza final, pero por mucha evidencia que se tenga, si la fe es transmundana, esta no se verá conmovida. Según Löwith el escéptico y el creyente comparten un hecho nuclear: no se hacen ilusiones respecto a la historia y la realidad. La mirada creyente sobre el mundo es ambivalente, pero ciertamente coincide en muchos puntos con la del escéptico. En esta descripción realizada por Cullmann de las expectativas creyentes sobre el mundo lo podemos observar con claridad:

El creyente sabe que el mundo en que vive pasará, pero sabe también que este mundo es, todavía actualmente, querido por Dios en el marco de la historia de la salvación y que está colocado bajo la soberanía de Cristo. En la medida en que sabe que este mundo pasará, renuncia a él; en la medida en que sabe que este mundo constituye el marco, querido por Dios, de la época presente de la historia de la salvación, opta por él. (Cullmann, 1945, p. 189)

Optar por el mundo, pero a la vez renunciar a él. Si esta es la actitud del creyente la esperanza religiosa no puede ser desmentida por los hechos, tampoco a base de razones, porque está sustentada en una opción de fe. Pero no ocurre lo mismo con la esperanza secular. Para alguien como Löwith cuyo escepticismo es incapaz de afirmar ningún tipo de fe, la posibilidad de la esperanza en el progreso se le muestra totalmente irracional. Esto le permite mostrarse desde el escepticismo histórico más comprensible con el creyente religioso – aunque no comparta su opción de fe–, que con el creyente de la fe en el progreso –que se obceca en demostrar tal fe racionalmente–. Para Löwith, el progreso y la esperanza secular terminan en un callejón sin salida, pues ambos son incompatibles en tanto en cuanto el progreso histórico es una fe irracional sin evidencia ni sustento.

Para Löwith solo se abren dos posibilidades, o una mirada creyente sobre el mundo o una mirada natural. Es decir, una historia sin fin ni comienzo que solo puede imaginar un movimiento circular del tiempo, lleno de avances y retrocesos, que por lo tanto es contrario al progreso lineal y que debe aceptar la soberanía de lo natural sobre la historia. No hay término intermedio posible para Löwith, y por lo tanto tampoco lugar para la esperanza secular.

El mismo Löwith asume que su crítica no conlleva ningún tipo de propuesta constructiva y que esto podría llegar a generar una clara «insatisfacción» (Löwith, 1953b, p. 277). Por eso termina excusándose en un cierto valor superior del escepticismo. Por eso afirma que: «un solo grano de verdad es preferible a un vasto conjunto de ilusiones». ¿De qué ilusiones habla? De la posibilidad de «imponer a la historia un orden razonable» y de la imposibilidad de «inferir la obra de Dios». Tal como hemos visto, Löwith no pide al creyente que renuncie a la esperanza, esta es legítima desde su fe. Pide al filósofo que lo haga. Desde la posición escéptica de Löwith todo el que pretende convertir los asuntos humanos en fuente u objeto de esperanza se aleja del auténtico pensar filosófico. Tal como afirma Fusaro (2018, p. 20) Löwith hace buena la definición que Spinoza da para la esperanza, a saber: «una falta de conocimiento y una impotencia del alma», un abandonar la razón para abrazar postulados que solo pueden afirmarse desde una posición creyente.

Un teólogo del recorrido de Moltmann, claramente influenciado por Löwith, ya se realiza esta pregunta, dándose cuenta de que toda esperanza escatológica demasiado centrada en el presente, con su obsesión de querer hacer un nuevo mundo, finalmente acaba destruyendo el presente:

¿Qué esperanza estará justificada, si despertamos de los sueños mesiánicos y resistimos a las angustias apocalípticas? ¿Qué es lo que puede significar la escatología,

si no es capaz de integrarse en la historia ni de manera milenarista ni de manera apocalíptica sin destruir el mundo? (Moltmann, 1995, pp. 25–26).

O a la manera en que lo hace el mismo Löwith en sus comentarios del autor francés Paul Valéry: «¿Pero es posible vivir y actuar humanamente sin creer en algo y sin esperar algo?» (Löwith, 1971, p. 142).

El mismo Moltmann apunta que Löwith es el gran precursor del pensamiento ecológico (Moltmann, 1995, p. 181) pues su denuncia de la separación entre mundo humano y mundo natural tiene grandes implicaciones para la reflexión escatológica: ninguna de las tradiciones escatológicas cuenta con el mundo natural, con «la creación», en sus promesas de esperanza. Moltmann se da cuenta de ello y por ello incorpora en toda su propuesta escatológica la necesidad de la «comunidad con la naturaleza» y no solo «la comunidad humana». Hablar de una esperanza «universal», es no solo tener en cuenta los anhelos y esperanzas humanos, a menudo de un antropocentrismo degenerado, sino incorporar a ellos «el universo entero». Todas las escatologías aquí debatidas son en cierta medida escatologías políticas, y olvidan esta dimensión ecológica. Aunque Moltmann, uno de los teólogos de más renombre de la segunda mitad del siglo XX, lee el rechazo de Löwith a toda escatología demasiado benévolamente, pues no lo entiende como un rechazo frontal sino solamente como un correctivo.¹²²

La crítica de Löwith al progreso implica la imposibilidad de dotar a la historia de un sentido intrínseco a ella, la imposibilidad de afirmar nada sobre un cumplimiento último, es decir la imposibilidad de la esperanza. Afirma en la introducción a su obra magna sobre el progreso que la condición del hombre moderno es la del que ha aprendido a esperar, sin esperanza:

Nos hallamos, podría decirse, en el final del pensamiento histórico moderno. Nuestros conceptos se han debilitado y han envejecido tanto que no podemos esperar de ellos ningún sostén. Hemos aprendido a esperar sin esperanza. (Löwith, 1953b, p. 15)

Vale la pena incluir aquí una respuesta a Strauss en una de las cartas en las que comentan lo que significa para Löwith el pensar filosóficamente, esta renuncia a la esperanza viene acompañada de una opción por la indiferencia, por una cierta nivelación nietzscheana para poder volver a encontrar una cierta inocencia primera: «La verdadera virtud de la filosofía es

¹²² Según Moltmann es a Löwith a quien debemos la idea de que la naturaleza es condición necesaria para la vida humana y lo hizo al señalar «con énfasis la orientación ecológica de la cultura humana hacia la naturaleza como condición necesaria para la supervivencia: hacia una naturaleza que es exterior a la cultura humana y anterior a ella» (Moltmann, 1995, p. 182)

la imperturbabilidad de la indiferencia –que ya no distingue entre *res extensa* y *res cogitans*, naturaleza y esencia racional–». (Strauss & Löwith, 2012, p. 62)

Como sabemos su crítica a la noción de progreso derivará en una recuperación de la dimensión natural del ser humano y en afirmar la supremacía de la naturaleza sobre la historia. Y por lo tanto para Löwith, no hay sentido ni esperanza en la historia, pero tampoco desesperanza: «Quien vive sin esperanza no puede desesperar» (Löwith, 1971, p. 179). Löwith hace del escepticismo una profesión de fe, pero no es un escepticismo soberbio sino de carácter totalmente sobrio, contemplativo, capaz de reconocer el valor de los pequeños acontecimientos de la vida y de lo cotidiano como aquello realmente relevante a los ojos del filósofo:

Los grandes acontecimientos de la historia, sobre los que informa la Historia como disciplina, son sólo «la espuma de las cosas». Sólo son grandes tal vez para los espíritus pequeños; para los espíritus atentos son los acontecimientos imperceptibles y persistentes los que cuentan. (Löwith, 1971, p. 198)

Hemos visto que Löwith usa una noción de escatología cristiana específica tomada de las tesis de Cullmann, quien pone el acento en la historia como historia de salvación. Su posición la asume al completo y sin matizar, lo cual le permite concluir que la fe cristiana es la que introduce la linealidad en la forma de entender el sentido del tiempo y que la salvación solo se hace evidente ante los ojos de la fe que reconoce en hechos históricos concretos las marcas de una historia de redención. Una posición que marca una tensión constante entre el presente y el porvenir. Esta noción de salvación histórica ha ido evolucionando, secularizándose, hasta llegar a la noción de escatología moderna, centrada en la promesa de salvación histórica del progreso. Con ello Löwith pretende mostrar que es imposible de vincular, con los ojos de la razón, historia del mundo e historia de salvación. Y que no hay más progreso que el que es reconocible a los ojos de la fe en el progreso. La teleología, el sentido histórico, solo es posible bajo una mirada creyente. Sin trascendente no hay promesa de salvación futura, y por lo tanto la esperanza se torna una irracionalidad, un sinsentido. La posición de Löwith es la de quien proclama la irracionalidad de toda esperanza puesta en los acontecimientos del mundo y quien torna su mirada al ser natural del hombre para reconocer en sus gestos cotidianos y en la persistencia de la vida el único universal en el que agarrarse.

Lo que nos interesara ahora es si hay otras aproximaciones a la noción del tiempo, de la espera y del futuro críticas con la noción de progreso que conlleven conclusiones o

propuestas diferentes a las de Löwith. Queremos ver cómo, partiendo de escatologías de corte judío-mesiánico (Benjamin) o apocalíptico (Metz), se puede seguir haciendo una crítica a la noción moderna de progreso, pero buscando profundizar en nuevas perspectivas que permitan contrarrestar los peligros de la forma progresista de entender el tiempo y la historia sin renunciar a una lectura escatológica del tiempo.

6.3. Llenar de sentido el tiempo homogéneo y vacío del progreso. Benjamin y la necesidad de frenar la historia

Walter Benjamin debe ser traído a colación por su posición crítica con el progreso desde una tradición de gran influencia judía. Las conocidas diecinueve tesis y los dos apéndices sobre el concepto de historia (Benjamin, 1942) escritas a lo largo de años y recuperadas después de su proceso de exilio y fatídica muerte se sirven de un tipo de escatología muy concreta, el mesianismo de tradición judía, para realizar una crítica al progreso que en este apartado compararemos con la crítica löwithiana. La escuela de Frankfurt y su teoría crítica incide en hacer una lectura de los peligros derivados del pensamiento ilustrado y racional que incluye de forma clara la cuestión del progreso.¹²³ Walter Benjamin, miembro heterodoxo de ésta, destaca por su aproximación a la cuestión desde unas claves de lectura que hacen dialogar con originalidad el pensamiento marxista y el teológico-político.

Las razones que obligan a hacer un trabajo de contraste entre las *Tesis sobre el Concepto de Historia* de Walter Benjamin con el pensamiento löwithiano son al menos tres: por un lado, por la contemporaneidad de los autores y de sus escritos; por otro, por el hecho de que Benjamin se sirve también de la teología política –aunque desde una tradición escatológica diferente– para acercarse críticamente al progreso; por último, para dar respuesta a una llamada que todavía parece no haber interpelado a nadie: Donaggio, reconocido biógrafo de Löwith, apunta en su principal trabajo que resta todavía pendiente, y sería de interés, una comparativa entre las tesis sobre el progreso de Benjamin y las tesis löwithianas (Donaggio, 2006, p. 166 n. 32).

Las tesis sobre la filosofía de la historia son una obra clave de la crítica al progreso en el siglo XX. Han sido elevadas al intento de construir una teoría del conocimiento, es decir a sentar las bases de una forma de entender no sólo la historia, la política o incluso la teología, sino toda la realidad. Parece que la carpeta en la que Benjamin tenía el material de trabajo de las tesis llevaba por título «Conocimiento teórico. Teoría del progreso» (Mate, 2006, p. 19). Así

¹²³ «La maldición del progreso imparables es la imparables regresión» (Adorno & Horkheimer, 1944, p. 88). Ver también el interesante esbozo «*Le prix du progrès*» (Adorno & Horkheimer, 1944, pp. 274–275).

pues, estamos ante una crítica al progreso que abre las puertas a una nueva epistemología en la que juegan un papel crucial el sentido y la plenitud del tiempo y en la cual la noción de progreso es clave para comprender el tiempo presente. Si la modernidad se caracteriza por la toma de un punto de vista específico (Löwith, 1948b, p. 153), Benjamin realiza una crítica claramente moderna, inaugurando un lugar, una perspectiva de conocimiento nueva: la perspectiva de los perdedores de la historia, de las víctimas, de los marginados, de todo aquello que el progreso ignora o descarta. Allí se esconde una verdad que no se revela fácilmente en el presente.¹²⁴

En este apartado vamos a recorrer las Tesis de Benjamin centrándonos en aquellos aspectos que permiten un mayor diálogo con las tesis löwithianas: buscaremos de enmarcar su definición de progreso; entenderemos la conceptualización del tiempo y su necesidad de interrupción en cuanto este se torna vacío y homogéneo; veremos qué lugar ocupan los descartados por el progreso y finalmente profundizaremos en la relación entre progreso y naturaleza. En cada uno de estos apartados vamos a realizar una comparación entre los dos autores.

6.3.1. Redención contra progreso

La Tesis I de Benjamin sobre el concepto de historia marca la clave de lectura de toda la obra. Cuando Benjamin afirma que la teología es como el enano jorobado que escondido debajo de la mesa hace que el autómatas –el materialismo histórico– pueda ganar al ajedrez, está afirmando que la teología se esconde detrás de toda afirmación que intente comprender y dar un sentido a la historia. Las posibilidades de dominar y controlar la historia pertenecen a un terreno que se nutre de lo religioso. Así pues, Benjamin usará la misma herramienta metodológica que a Löwith le sirve para desgajar y entender la relación entre sentido y progreso: la teología política. El enano teológico del discurso histórico materialista es equiparable a la denuncia del progreso como secularización en Löwith.¹²⁵ El uso de la teología política y con ella de la secularización se reforzará en una de las tesis finales, la XVIIa – descubierta tardíamente por Agamben (Mate, 2006, p. 18)– cuando afirma: «En la idea de la

¹²⁴ «Si el sujeto del conocimiento es el oprimido que lucha o el que sufre y se rebela, y el objeto del conocimiento es el hueco o vacío disimulado tras la contundencia compacta de lo fáctico, cabe sospechar que este tipo de conocimiento va a ser de difícil acceso. La puesta en juego de la posibilidad no es mecánica, sino que exige la mediación del testigo que pasa a ser testigo de la realidad integral y, por tanto, de la verdad». (Mate, 2006, p. 21)

¹²⁵ Algunos analistas de la obra de Benjamin, como Michael Löwy en su obra «Aviso de incendio» destacan como la imagen del enano hace referencia a «una presencia determinante –pero invisible– de la teología en el corazón del pensamiento profano» (Löwy, 2001, p. 51) algo que corresponde enteramente con la tesis löwithiana.

sociedad sin clases, Marx secularizó la idea del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así». (Benjamin, 1942, p. 55)

Así pues, Benjamin recurrirá a categorías religiosas para hacer una crítica al progreso igual que lo hace Löwith. Si para este último una categoría clave será la de providencia –tal como hemos visto en el capítulo 2–, para Benjamin la categoría clave es la redención¹²⁶ [*Erlösung*]: «en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención» (Tesis II). La redención es un anhelo que se esconde detrás de los deseos de felicidad modernos, pero ese anhelo no puede ser llenado únicamente con las promesas del progreso de carácter inmanente. La redención se entiende en Benjamin no sólo como una idea de salvación religiosa, sino como una tarea vinculada a la rememoración del sufrimiento, a la reparación de las injusticias pasadas y a la realización de la revolución.¹²⁷ Es decir, como un proceso histórico que significa la cara B de la historia, donde la cara A es la del progreso. Por esta razón entre las notas preparatorias de las tesis (Benjamin Archive Ms 490) encontramos la siguiente afirmación: «La redención es el *limes* [frontera] del progreso». (Benjamin, 1942, p. 77). El *limes* era la frontera geográfica del imperio romano, formada por un muro de piedra, es decir un límite real, físico. La redención debe erigirse como muro para que el progreso no avance.

La primera denuncia del progreso la introduce Benjamin en la Tesis VIII, de pasada, pero la define sustancialmente en la Tesis IX. Se trata de la tesis de comentario al *Angelus Novus* de Klee. En ella Benjamin da su definición de progreso, a saber: «el huracán» que sopla e impide que el ángel de la historia, que avanza inexorablemente con el rostro vuelto hacia el pasado, pliegue sus alas para «detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido» (Benjamin, 1942, p. 44). Benjamin dice explícitamente que «este huracán es lo que nosotros llamamos progreso». Es decir, el progreso es el viento imparable y descontrolado que imposibilita la redención del género humano. Es interesante constatar que el huracán sopla «desde el paraíso», es decir el viento que impide detener la historia tiene su origen en un paraíso perdido, en una promesa de felicidad imposible. Recordemos que el progreso ha sido definido junto a Löwith como ese vector de separación entre el mundo natural y el mundo humano.¹²⁸ Así pues, en ambos autores se entiende el progreso como proceso de confrontación y desgarro entre un estadio natural (Löwith) o estadio de justicia (Benjamin) a

¹²⁶ Scholem apunta a redención y mesianismo como las dos categorías regulativas de su pensamiento. (Scholem Gershom, 1983, p. 30)

¹²⁷ Cf. (Mate, 2006, p. 24) y (Löwy, 2001, p. 59)

¹²⁸ Ver apartado 3.6. de este trabajo.

uno en el cual la redención es imposible (Benjamin) o el mundo del hombre imposible de reconciliar con la armonía del cosmos (Löwith).

En la Tesis X Benjamin denunciará «la fe ciega de los políticos en el progreso» y continuará su análisis de tal categoría en la Tesis XIII describiendo con detalle las condiciones de este progreso socialdemócrata moderno: primero confundido como un progreso de la humanidad misma, no solo de la técnica; segundo como un progreso sin término; tercero como un progreso imparable. Para Benjamin «cada uno de estos predicados es controvertible y en cada uno de ellos la crítica podría iniciar su trabajo» (Benjamin, 1942, p. 50), pero Benjamin considera que aquello que subyace a todos estos predicados es el hecho de que la idea de progreso es idéntica a la idea de avanzar por «un tiempo homogéneo y vacío». La confusión entre progreso técnico y humano lo vacía de contenido, su avance sin término e indetenible lo torna homogéneo. No puede haber crítica al progreso sin crítica a la imposición de esta forma de entender y vivir el tiempo. Esto se entiende en contraposición a una vivencia del tiempo como un eterno presente, lleno de contenido, como el «tiempo del ahora [*jetztzeit*]¹²⁹ (Tesis XIV). Solo puede haber presente si este *ahora* se impone sobre el tiempo homogéneo del progreso. Cuando Benjamin afirma que los calendarios miden el tiempo, pero no de la forma que la hace un reloj, sino rememorando en sus días festivos momentos en que el continuo de la historia ha saltado (Tesis XV) está de alguna forma evidenciando la diferencia clave entre un *chronos* y un *kairos*. El tiempo cronológico y el tiempo lleno del espíritu.

La expresión de denuncia del «tiempo homogéneo y vacío» vuelve a aparecer en la Tesis XVII y en el apéndice B. De forma que, si el progreso es definido por Benjamin como el huracán que hace avanzar la historia, su principal característica y la peor de sus consecuencias es clara: su vacuidad y homogeneidad. Ésta es una idea también presente en Löwith, quien formula que es la mirada moderna sobre la historia la que la vacía de contenido. Löwith insiste en que en nuestras «historias modernas del mundo» no hay centro unificador ni relato que permita congregarse el conjunto de acciones dándoles un sentido. Lo cual convierte la historia en un continuo totalmente vacío (Löwith, 1953b, p. 77). No lo hace anhelando dotar al tiempo de un sentido y contenido sino denunciando la vacuidad de una época, la moderna,

¹²⁹ *Jetztzeit* es traducido de diferentes formas según la versión de las tesis: tiempo del ahora, tiempo de hoy, ahora o presente. En la versión francesa del mismo Benjamin éste la traduce como «*présents*» [presente] (Cf. (Mate, 2006, p. 223)), (Löwy, 2001, pp. 158–160). también Stéphane Mosès da cuenta de ello realizando a la vez un buen resumen y encaje del pensamiento de Benjamin: «Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem: en la Alemania de los años veinte, estos tres autores elaboraron, cada uno por su lado, una nueva visión de la historia, en cuyo centro destaca la idea de la actualización del tiempo histórico, es decir (en fórmula de Walter Benjamin), la idea del *tiempo de hoy*. En los tres se trata de una crítica radical de la Razón Histórica y de sus axiomas, a saber: la idea de continuidad, la idea de causalidad y la idea de progreso» (Mosès, 1992, p. 21)

que es desde este punto de vista contraria a la cristiana. Para la mirada cristiana, la historia no es un «tiempo vacío», ni tampoco un «tiempo agitado» (Löwith, 1953b, p. 225), sino simplemente un tiempo de prueba para ver si el hombre es capaz de responder a la llamada de Dios. También Löwith recordará cómo en contraste con los historiadores antiguos que narran historias en plural, los historiadores modernos interpretan el continuo de una historia universal homogénea. (Löwith, 1966, p. 353).

En la Tesis III, Benjamin formula lo que debería ser un antídoto a este mal moderno: «nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia». En esta tesis se explicita como todo tiene sentido si se hace referencia a un momento último que permite girar la mirada y observar todo cuanto ha ocurrido. Este es el momento del juicio final. El sentido del tiempo es vivido de forma totalmente diferente si se toma un punto de referencia como pivote desde el que proyectar la historia entera. Para el mundo judío este día no ha llegado todavía, para el cristiano ya ha ocurrido, pero se vive en la espera del día definitivo, para el moderno hay un punto de fuga inmanente, pero está en sus manos hacerlo realidad. La diferencia entre el primero y el último es que el judío espera, no depende de él, para éste la redención tiene sentido. Para el moderno todo depende de él: ya ha sido de alguna forma redimido. Pero no puede vivir como un ser salvado porque no hay forma de palpar, de gustar, tal salvación en el presente homogéneo y vacío. El progreso es pues, para Benjamin, una suerte de espejismo de promesa de salvación.

6.3.2. ¿Freno y revolución o freno y contemplación?

¿Cómo detener esta dinámica del progreso según Benjamin? Ante el continuo homogéneo y vacío nace un clamor de interrupción. Esta interrupción se expresa en la tradición moderna con la idea de revolución y en la judía con la de mesianismo. Benjamin revisará la idea de revolución, para entenderla no como aceleración del progreso –forma moderna–, sino como una interrupción del tiempo. El ejemplo paradigmático es el de la lucha de clases: para Benjamin la sociedad sin clases propuesta por Marx resulta ser una secularización del tiempo mesiánico (Tesis XVIIa). El problema estriba en que la socialdemocracia ha reducido esta idea a un «ideal», ha convertido la propuesta de sociedad sin clases en un horizonte a alcanzar, en términos kantianos en un ideal regulativo transformado en tarea infinita. Si se entiende de esta forma la sociedad sin clases se convierte en un *éschaton*, una ultimidad, se expande en el tiempo y la espera indefinida convierte el tiempo de nuevo en homogéneo y vacío. La sociedad sin clases no debería ser un ideal futuro, sino un momento revolucionario, es decir una interrupción del tiempo presente para empezar un tiempo nuevo. Para Benjamin todo tiempo mesiánico es, de por sí, revolución e interrupción. Solo cuando el tiempo se detiene,

se cristaliza la posibilidad de encauzar una lucha por un pasado oprimido (Tesis XVII). Benjamin considera que el ideal socialdemócrata rehúye la verdadera revolución y aplaza hacia un horizonte infinito los ideales de justicia. De esta forma se impide el momento mesiánico y se deja en la cuneta de la historia fracasos, opresiones y esperanzas truncadas.

Así pues, vemos como en Benjamin la crítica escatológica, la demanda de revolución como interrupción del tiempo, se realiza como petición de una escatología aún mayor. Para Benjamin, el mesianismo se transforma, ya no en la espera de una culminación final después de un tiempo lineal, sino como la posibilidad de que en cualquier momento pueda acontecer la novedad en el mundo. (Mosès, 1992, p. 152). Es en este sentido una corrección del mesianismo judío de carácter claramente revolucionario. Recordemos que tal como ya hemos analizado en Löwith (y también en Marquard) se da un rechazo a toda escatología moderna por sus bases irracionales y peligros totalitarios.¹³⁰ Frente a un Löwith o un Marquard, alejados de toda adscripción a la lógica revolucionaria, Benjamin explora cómo dotar de un nuevo sentido a la revolución. Y con ello pone la posibilidad de la revolución dentro de la historia bajo la lupa. ¿Ha habido en algún momento una verdadera revolución? ¿De qué forma se contraponen progreso y revolución? ¿Es posible una verdadera revolución sin contar con la expectativa mesiánica? Aunque tanto Löwith como Benjamin rechazan el progreso y con este la revolución progresista que lo acompaña, el de Löwith es un rechazo vinculado a la imposibilidad de que la fe en el progreso traiga verdadera novedad a la historia, mientras que el de Benjamin no es un rechazo sino una corrección mesiánica al utopismo revolucionario. La idea que Benjamin tiene en mente es la de la revolución como «freno de emergencia» en contraposición a la imagen de Marx de las revoluciones como «locomotoras» de la historia (Benjamin, 1942, p. 70). Esta imagen, aunque sea usada regularmente, no aparece de hecho en ninguna de las tesis sino solamente en una de sus notas preparatorias (Benjamin Archive Ms 1100). A pesar de que ni el mismo Benjamin le dé tal centralidad, resulta la imagen perfecta para entender este giro semántico a la idea de revolución tal como se ha entendido en su mirada moderna, se trata de lo que algunos han llamado «revolución conservadora y conservación revolucionaria» (Mayorga, 2003): es decir la posibilidad de que la revolución no sirva al progreso histórico sino al rescate de las víctimas humanas, culturales y sociales de éste.

Fijémonos en que también Löwith, en su estudio y consideración de las ideas marxianas de la lucha de clases, resalta el contenido mesiánico de tal propuesta. De hecho, cuando Löwith afirma (igual que Benjamin) que el marxismo es un mesianismo secularizado lo hace para

¹³⁰ Ver apartado 5.2. de este trabajo.

denunciar la imposibilidad de la existencia de leyes históricas, de predicción de un futuro redentor, sin contar en ningún momento con una historia de salvación trascendente que la acompañe. Para Löwith, Marx profetizó el final del mundo burgués capitalista como si de una predicción científica se tratara, y el manifiesto comunista lleva «el inconfundible rasgo de la fe: la confianza cierta en la llegada de lo que se espera» (Löwith, 1953b, p. 62): el proletariado actúa como pueblo elegido y el materialismo histórico no es ni más ni menos que «una historia de salvación formulada en el lenguaje de la economía política». Löwith, por lo tanto, denuncia por inverosímil y contrario a la razón la posibilidad de un progreso sin fe, es decir de un materialismo histórico sin el enano teológico. De aquí se entiende la reivindicación del mesianismo por parte de Benjamin, y la imposibilidad por parte de Löwith de sumarse desde su escepticismo a una propuesta como la marxista que mantiene «íncólume la tensión escatológica» (1953b, p. 70). Es por ello que junto a Reyes Mate (2006, p. 28) debemos preguntarnos: ¿era necesario tener que convocar al mesianismo para mirar de salvar la justicia y la esperanza o no resultaría imprescindible hacerlo?¹³¹ Si Löwith rehúye el marxismo –aunque su maestro Heidegger lo considerara sin razón aparente «el más rojo de sus discípulos» (Löwith & Heidegger, 2021, p. 289)– es porque éste no es posible sin una dosis de mesianismo de alto voltaje. Por lo tanto, la revolución *interrruptiva* de la historia que Benjamin reclama se muestra imposible para Löwith en el contexto secular de una modernidad, a la vez cristiana y anticristiana, en la que considera que estamos inmersos.

Para mirar de responder a las preguntas realizadas necesitaremos estudiar las vinculaciones entre interrupción del progreso, mesianismo y tradición judía. Si la desactivación del progreso, que Löwith también considera necesaria, no se realiza apelando al mesianismo, ¿desde dónde se hace? Recordemos que a pesar de que su destino se unió a la de tantos judíos en el exilio la tradición de Löwith no es la judía, él mismo reconoce a Strauss en una carta de 1962 (Strauss & Löwith, 2012, p. 191) que si no fuera por Hitler nunca habría sido consciente de sus orígenes hebreos. Esto hizo que hasta 1933 no hubiese leído a Rozensweig, quien junto a Scholem y Benjamin representan la recuperación del pensamiento judío para subvertir la historia y el tiempo en la primera mitad del siglo XX (Mosès, 1992, p. 21). A pesar de ello, Rozensweig le generó una impresión notable. Para Löwith, Rosenzweig representa la posibilidad de enfrentarse al problema de la temporalidad humana sin caer en los peligros existencialistas de Heidegger (Löwith, 1942, p. 92). Según Löwith, siguiendo al autor judío,

¹³¹ «Si no apura las posibilidades del mesianismo, recibirá los parabienes de los defensores de una razón con los pies en la tierra, pero al precio de desperdiciar posibilidades que salvarían al hombre. Si se pronuncia por la justicia consumada, le harán ver que no existe en este mundo. Pero si renuncia a esa exigencia, no habrá justicia». (Mate, 2006, p. 28)

solo existen tres formas de entender el tiempo: la pagana, la judía y la cristiana. Cualquiera otra forma es una versión de estas tres. Ante la pregunta sobre la posibilidad de la interrupción para llenar de sentido el vacío de la historia, es decir, para llenarlo del tiempo de eternidad y no de pura temporalidad, Löwith reconoce que solo puede haber verdades eternas si: o bien se reconoce la verdad de un ser superior o bien se reconoce la existencia de una naturaleza –también la humana– siempre idéntica. La primera correspondería a la lectura judeocristiana, la segunda a la pagana. Y no puede haber más. La pagana, por lo tanto, o acepta la verdad eterna del cosmos o niega la posibilidad de eternidad. Afirma Löwith:

Siempre que se realizó seriamente dentro de la Edad Moderna el intento de volver a traer la eternidad –ya sea del cosmos físico o del Dios bíblico– a la vida del ser humano, tal intento fue condenado al fracaso. (1942, p. 124).

Dicho esto, solo la fe judía es hoy una fe realmente histórica. Pero en ningún caso basada en una lectura historicista. Los eventos históricos marcan el presente del pueblo de Israel, pero se alejan del historicismo en tanto en cuanto no constituyen un proceso ascendente, ni la historia de salvación está hecha solo de victorias. Los fracasos del pueblo del Israel no se ven como un retroceso sino como un mensaje de Dios, y es justamente cuando fracasa el pueblo elegido cuando más ve aquello que Dios quiere de él: «Fueron precisamente las catástrofes de su historia nacional las que consolidaron y extendieron la fe de los judíos en la soberanía de la voluntad divina» (Löwith, 1953b, p. 237). Es contrario a la tradición judía el anticiparse al espíritu, el querer controlar el futuro, así lo recuerda el mismo Benjamin en el Apéndice B de las Tesis: «se sabe que a los judíos les estaba prohibido investigar el futuro».

En conclusión, lo que en Benjamin es una reivindicación de la matriz mesiánica de toda revolución para poder interrumpir el progreso, en Löwith es la negación de la posibilidad de reconocer lo eterno en la historia si no se hace desde una mirada que contempla el cosmos y la naturaleza humana como inmutables. La crítica al progreso trae dos caminos posibles: el conservador-reaccionario, del cual nuestros dos autores comparados se alejan, y el revolucionario-conservador o conservador antropológico. Ciertamente ni Benjamin ni Löwith pueden ser etiquetados de conservadores, en el sentido clásico al que asociamos tal término, pero sí de *interrumpivos* y por lo tanto contrarios a todo progresismo. El primero para, desde una esperanza que sólo puede ser mesiánica, redimir las ruinas que el progreso deja tras de sí; el segundo para contemplar las leyes no-históricas de una naturaleza siempre igual en la que la humanidad queda incluida.

6.3.3. El lugar de los descartados por el progreso

Si lo que busca Benjamin en su crítica al progreso es recuperar la posibilidad de llenar el tiempo vacío de eternidad, y para eso propone la interrupción de la historia, es por una razón muy clara: la historia y el progreso avanzan sobre ruinas, y ante todo sobre cadáveres. El pensamiento historicista justifica cada momento histórico por ser la antesala del siguiente en un camino ascendente que llevará a realización del espíritu en la historia (Hegel). Por esta misma razón para el historicista estos descartes de la historia no son más que florecillas pisadas al borde del camino.

El historiador que comulga con la tesis del progreso actuará como el notario que certifica vencedores y vencidos. Sumándose a proclamar su victoria, no hará otra cosa que justificar y legitimar el curso lógico de la historia (Tesis VII). Como consecuencia de tal legitimación histórica, los que en cada época dominan y gobiernan son los herederos de los que lo hicieron antes¹³². Siendo esta tesis así, el progreso se convierte en la herramienta perfecta del pensamiento historicista para justificar cada etapa histórica con aquello que vendrá después, es un instrumento al servicio de «todos aquellos que vencieron alguna vez» y no puede serlo, bajo ningún concepto, de aquellos descartados por la historia. Nunca el progreso podrá ser un vector de liberación para los damnificados del pasado. Ningún ser sufriente por el progreso podrá ver redimido en un futuro el sufrimiento vivido en vida. «Tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer» (Tesis VI). Esta tesis certifica el progreso como vector, no de liberación, sino de sometimiento.

La Tesis VIII de Benjamin es altamente significativa por el tema que nos incumbe. En ella aparece la palabra progreso por primera vez. En esta tesis se concluye lo que es una evidencia después de lo expuesto anteriormente: «La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en que ahora vivimos es en verdad la regla» (Benjamin, 1942, p. 43). Se refiere, claro está, al estado de excepción de la guerra y del fascismo que impera en Europa. Para los oprimidos, para los perdedores de la historia no ha habido normalidad, ni «legalidad» sino estado de excepción perpetuo. Pero Benjamin se queja de que los opresores, los defensores del fascismo y del actual estado de cosas, se aprovechan de un hecho muy significativo: los adversarios del fascismo, los socialdemócratas, «lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica». Benjamin critica que los teóricamente defensores de la

¹³² «con quien empatiza el historiador historicista. La respuesta resulta inevitable: con el vencedor. Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez» (Tesis VII) (Benjamin, 1942, pp. 41–42)

libertad y de la vida combatan al fascismo en nombre del progreso, pues con ello lo sitúan del lado de los perdedores de la historia: nunca el progreso ha estado del lado de las víctimas sino todo lo contrario. El fascismo en ese momento se carga de legitimidad moral. «La fe ciega en el progreso» de los teóricamente defensores de la libertad resulta estar en la base de la imposibilidad política de hacer frente a un tiempo histórico como el del fascismo.

La tarea que se impone Benjamin y que le impone a todo materialista histórico es la de «cepillar la historia a contrapelo». Es decir, la de buscar entre los escombros y las ruinas de la historia las pequeñas historias, contraculturales, no elevadas a Historia en mayúscula. La verdad que se esconde en la memoria de los vencidos. Solo así se podrá combatir el momento aciago que vive Europa a mitad del siglo XX. Nunca en nombre del progreso. Aquí la diferencia con Löwith es evidente, porque lo que éste sostiene, tal como hemos visto en el capítulo 2 de este trabajo, es la imposibilidad de pensar la historia ni como camino de progreso ni de regreso. Para Löwith la historia, aunque pueda determinar y determine la vida de los hombres, no tiene sentido en ninguna dirección y como tal no hay *Otra* historia que contar. En las conclusiones de *Historia del mundo y salvación*, Löwith realiza la siguiente descripción de lo que significa para él la historia y muestra la imposibilidad de situar ningún hecho, y ningún nombre, por encima –pero tampoco por debajo– de los demás:

La historia es, a través de todos los tiempos, una historia de las acciones y los padeceres humanos, del enseñoramiento y de la humillación, del pecado y de la muerte. En su aparición profana, la historia es una ininterrumpida repetición de engendros dolorosos y de costosos esfuerzos, que una y otra vez fracasan, desde Aníbal, pasando por Napoleón, hasta los *Führer* del presente. La historia es el teatro de una vida vivida a fondo, que siempre deja ruinas tras de sí. (Löwith, 1953b, p. 232)

Fijémonos en que esta última imagen, la de las ruinas que deja tras de sí, coincide con la visión del *Angelus Novus* benjaminiano. Así pues, el diagnóstico de Löwith y de Benjamin respecto al progreso y el curso de la historia es el mismo: la historia siempre deja ruinas. Ambos son fervientemente antihistoricistas. Pero de su crítica no se deducen las mismas consecuencias. Si para Benjamin la historia puede ser revertida, y por lo tanto existe la posibilidad de volver a abrir la historia –momento mesiánico– para darle el sentido contrario rescatando con ello sus víctimas, sus anhelos y abriendo posibilidades emancipatorias (Löwy, 2001, pp. 169–185; Mosès, 1992, p. 73) para Löwith tal ejercicio resulta imposible y en parte ingenuo, la historia no puede ser dotada de ningún sentido de salvación si los ojos que

observan la historia son los ojos de la razón.¹³³ Según Löwith esta certeza de que la historia de los fracasos humanos tiene una significación especial es solo creíble desde una mirada creyente. El creyente ve «una luz sobrenatural que brilla en las tinieblas de los fracasos humanos» (Löwith, 1953b, p. 228), que el escéptico moderno que vive bajo el influjo de una lectura historicista y progresista del quehacer humano no puede poner nunca en valor.

Una crítica parecida a la posición creyente de quien afirma la posibilidad de revertir la historia es esgrimida por Horkheimer, quien coincidió en vida tanto con Benjamin, como con Löwith (Donaggio, 2006, p. 123). En una carta a Benjamin del año 1937 (Löwy, 2001, p. 57) éste problematiza el carácter idealista de quien afirma poder volver a *abrir* la historia para rescatar a los descartados: «La injusticia del pasado está consumada y cerrada. Los asesinados han sido verdaderamente asesinados [...] Si tomamos en serio la falta de clausura de la historia, debemos creer en el Juicio Final». Es decir, para salvar a la esperanza parece condición necesaria e imprescindible apelar a la fe y al mesianismo. Existe en todo materialista la conciencia de la *irreparabilidad* de la injusticia sufrida por las víctimas. El materialismo, que sólo atiende a lo inmanente y finito, no permite afirmar la posibilidad de una justicia absoluta y universal. Tal posibilidad no deja de ser nunca una afirmación de fe. El giro final del pensamiento crítico de Horkheimer hacia lo religioso es pues cercano al giro mesiánico de Benjamin, probablemente influenciado por él, llegando a afirmar que: «Una política, que, aunque sea de forma nada refleja, no contenga en sí teología, se reduce, por hábil que sea, en último término a negocio» (Horkheimer, 1970, p. 168). Este anhelo de justicia para las víctimas desemboca en los materialistas en una cierta tristeza metafísica que acaba llevando a pensadores como Horkheimer, probablemente influenciados por el pensamiento de Benjamin, a valorar la posibilidad de superar tal aporía a través de la religión. Horkheimer no puede aceptar, desde su teoría crítica, una religión como propuesta positiva o afirmativa, sino solo desde la negatividad, tal como afirman las bases de su teoría crítica: «Hay una sola expresión para la verdad: el pensamiento que niega la injusticia» (Adorno & Horkheimer, 1944, p. 261). Horkheimer se niega a hacer el paso a la afirmación hasta que la realidad no llegue a poder reconciliarse y para ello se sirve de recuperar el momento de verdad de toda religión que para él es una propuesta de negatividad.

Tal giro no se da en ningún momento en el caso de Karl Löwith quien, a pesar de su extrema sensibilidad ante la fatalidad del progreso dadas sus consecuencias, no muestra en su filosofía

¹³³ «La imposibilidad de construir un sistema progresivo de la historia profana sobre la base de la *fe* tiene como contrapartida la imposibilidad de diseñar un plan pleno de sentido de la historia por medio de la *razón*» (Löwith, 1953b, p. 240)

ningún interés por las posibilidades de reparación de la injusticia histórica.¹³⁴ ¿Queda pues algún espacio desde el escepticismo filosófico para la pregunta por los descartados de la historia? Quizás sí: vale la pena considerar la apreciación de Reyes Mate (Mate, 2006, pp. 26–27) cuando afirma que la redención que Benjamin busca no es solamente justicia hacia las víctimas del pasado sino que es promesa de redención para los vivos. Es decir, sin redención para los muertos no puede haberla para los vivos, de otra forma si los vivos pueden acceder a la salvación sin contar con los muertos, ciertamente solo podemos dar la razón a los historicistas y a los fieles al progreso. De esa forma se entiende que el interés de los vivos debería ser salvaguardar el interés de los fracasados, porque su destino está ligado a ellos, según Benjamin.

No deja de ser sorprendente que quienes sufrieron la misma persecución en la Alemania de Hitler por su ascendencia judía, aunque no participaran de la misma suerte final, tengan lecturas tan distintas de las posibilidades que ofrece la historia. Para Löwith se hace evidente a la razón la contingencia de los acontecimientos históricos, con lo cual, a pesar de reconocer la historia como un sinfín de sufrimientos, nada puede hacerse para rescatar a los oprimidos de las cunetas de la historia. Opresión y sufrimiento forman parte del teatro de la vida y de la historia y participan de la igual naturaleza del hombre que se manifiesta de formas distintas en cada período histórico, pero que no muta ni se transforma. Para Benjamin la enmienda al progreso nace ante las víctimas que este genera, para Löwith la enmienda aparece ante su irracionalidad.

6.3.4. Naturaleza, naturaleza humana y progreso en Benjamin y Löwith

El último lugar de este recorrido comparativo lo hemos reservado a la noción de naturaleza esgrimida en las tesis por Benjamin. Ya en la Tesis X Benjamin propone un cierto «alejamiento del mundo y de sus afanes» como imprescindible para iniciar la crítica al progreso. Esta retirada no tiene una lectura únicamente ascética o idealista sino también de carácter material, una retirada del mundo que permita el reconocimiento de una naturaleza

¹³⁴ De hecho, Löwith considera de nuevo que toda propuesta secular que aspira a una justicia absoluta –como hace el materialismo histórico– no deja de ser una secularización de un ideal que es de raíz estrictamente judía: «El viejo mesianismo y profetismo judíos, que permanecieron inalterados a pesar de dos mil años de historia económica –desde el artesanado hasta la gran industria– y la fe judía en una justicia absoluta, explican la base idealista del materialismo histórico». (Löwith, 1953b, p. 62). Y más adelante afirma resaltando esta especie de vasos comunicantes entre justicia y religión: «En hombres como Condorcet, Turgot, Saint-Simon y Proudhon, la pasión por la razón y la justicia propia del siglo XVIII alumbró una suerte de celo religioso». (Löwith, 1953b, p. 115)

que ha sido y es puesta al servicio del progreso como también denuncia Löwith en múltiples ocasiones (Löwith, 1950a, p. 133, 1950b, p. 167, 1960a, p. 239).

Benjamin afirma la necesidad de una nueva relación de la sociedad con la naturaleza. En la Tesis XI constata con decepción como tanto las ideologías fascistas como las progresistas, a pesar de mostrarse públicamente antagónicas, pivotan ambas sobre la misma base: la tecnocracia. Incluso el «marxismo vulgar» se suma a un horizonte de dominio y explotación total de la naturaleza como derivada natural de todo progreso sin percibir junto a ese progreso «los retrocesos de la sociedad». Es por esta razón que Benjamin reivindica las utopías pre-revolucionarias de inicios del siglo XIX, aquellas en las que el trabajo no resulta ser un vehículo para poner la naturaleza al servicio del hombre sino: «un trabajo que, lejos de explotar la naturaleza, es capaz de ayudarle a parir las creaciones que dormitan como posibles en su seno» (Benjamin, 1942, p. 48). Existen en la naturaleza posibilidades escondidas, pero estas deben ser exploradas en armonía con ciertas limitaciones respecto a lo que da de sí la naturaleza, y en consonancia a la vez con la naturaleza humana.

La base de esta confusión tiene que ver con el error de concepto respecto a las posibilidades de la naturaleza y su evolución; y de aquí su traslación a las posibilidades también de la naturaleza humana y su progreso. El pensamiento progresista espera de la explotación de la naturaleza infinitas variaciones que acompañen y se subordinen a sus sueños. Pero la misma naturaleza es ontológicamente incapaz de una evolución infinita. Benjamin recoge en sus notas preparatorias de las Tesis este pensamiento de Louis Dimier: «En la naturaleza física, la evolución no es indefinida: tiene un plazo. La bellota se vuelve un roble, y no otra cosa» (Benjamin, 1942, p. 65). Hay pues también un reconocimiento en Benjamin, igual que ocurre en Löwith, del ser de la naturaleza como un todo finito y limitado, donde las posibilidades, aunque en algunos casos desconocidas para el hombre, están ya de alguna manera determinadas y son ante todo limitadas. Esta constatación fáctica de las limitaciones de lo que puede dar de sí la naturaleza, se traslada inevitablemente al campo humano llegando a la conclusión que la evolución del género humano de forma indefinida resulta también en una quimera: «La quimera de una evolución, que [...] Comte [...] lleva a la historia de los espíritus, no sólo carece de todo fundamento sino de toda apariencia, si se toman ejemplos de la naturaleza física» (Benjamin, 1942, p. 66). Benjamin, dando importancia a estos textos de Dimier, pone el foco en el mismo lugar que lo hace Löwith: el ser humano ha olvidado durante el sueño del progreso su vinculación ontológica con su ser natural, sueña lo imposible como consecuencia de tal desconexión y no hay ideología moderna que ponga sobre la mesa tal aporía: todas ellas participan de esta desconexión ilusoria de la naturaleza. Fijémonos que

esto coincide en parte con la constatación löwithiana de que la aplicación del modelo científico a la historia, o a las pretensiones de predecir y controlar el devenir humano, se tornan en contra sintiéndose el género humano cada vez más subyugado a lo que la historia determina: «Como nunca antes, hoy «hacemos» la historia con ayuda de las ciencias naturales, y sin embargo la historia nos domina desde que se liberó de las limitaciones antiguas y cristianas» (Löwith, 1953b, p. 236). El progreso pues no resulta en liberación del hombre, sino en subyugación de éste para satisfacer los caprichos de una dinámica que no controla.

Vemos que tanto Löwith como Benjamin coinciden en el reconocimiento común de una naturaleza humana no cambiante: «Nada es pues más parecido, bajo diversas figuras, que la humanidad de todos los tiempos» recoge Benjamin en sus notas preparatorias (Benjamin, 1942, p. 66). Una constatación que es idéntica a la tesis máxima löwithiana, que podemos encontrar en múltiples escritos ya que resulta ser la razón última de su recorrido de pensamiento: el ser humano ya estaba completo al inicio de los tiempos y nada ha cambiado en la naturaleza humana a lo largo de la historia.¹³⁵

Al reconocimiento de esta humanidad siempre igual, se suma el reconocimiento de la insignificancia de la vida humana en el conjunto del total de la vida biológica. Así lo constata Benjamin en la tesis XVIII –la que da cierre a la obra, antes de los dos apéndices finales– y que reproducimos en su totalidad:

Los escasos cinco milenios del homo sapiens –dice uno de los biólogos más recientes– representan, en relación con la historia de la vida orgánica sobre la tierra, unos dos segundos al final de una jornada de veinticuatro horas. Llevada a esta escala, la historia de la humanidad civilizada ocuparía la quinta parte del último segundo de la última hora». El «tiempo del ahora», que como modelo del tiempo mesiánico resume en una prodigiosa abreviatura la historia entera de la humanidad, coincide exactamente con esa figura que representa la historia de la humanidad dentro del universo. (Benjamin, 1942, p. 57)

En una primera parte Benjamin constata como las más recientes investigaciones científicas afirman la pequeñez que significa la temporalidad de la vida humana en el conjunto de la vida biológica. Esto también es resaltado por Löwith cuando afirma: «La historia conocida del mundo y de las religiones sólo abarca unos cuantos miles de años y es tanto en lo temporal como en lo espacial algo insignificante en la totalidad del mundo que existe por naturaleza»

¹³⁵ «Este modo de ver al ser humano y la historia bajo el punto de vista de lo que perdura y resiste al paso del tiempo resulta intempestivo hoy en día, porque nuestro pensamiento obsesionado por la conciencia histórica no quiere admitir y cree poder prescindir de aquello que perdura y es siempre». (Löwith, 1960a, pp. 243–244)

(Löwith, 1966, p. 353). Que el ser humano exista y lo haga históricamente, es una anécdota al final de una historia mucho mayor y significativa. La insignificancia de la historia humana –erróneamente llamada historia universal–¹³⁶ ante la vasta historia del mundo obliga: o bien a dar a esta historia una significación religiosa que permita encontrar un valor absoluto en su pequeñez –es decir, como historia sagrada, tal como de alguna manera hace Benjamin al recuperar las tesis mesiánicas– o a relativizarla ya del todo, entendiendo su irrelevancia indiscutible frente a la vasta historia natural –como realiza Löwith–. La constatación científica de la anécdota que supone la historia humana obliga a tomar partido, o bien a favor de una lectura mesiánica de la historia, o bien a resaltar su auténtico sinsentido.

El ser humano es una anécdota en la historia de la naturaleza, Löwith reconoce la pequeñez y la contingencia en esta anécdota, Benjamin reconoce religiosamente en esta insignificante historia humana el tiempo del ahora, el *jetztzeit*, el tiempo preñado de sentido y de eternidad. El primero se ve obligado a dar trascendencia a la historia de la naturaleza, el segundo, solo desde los ojos de la fe, lo da al ahora, a la historia humana. Solo estas dos miradas son posibles. La del progreso, es falsa.

Hemos realizado un camino de comparación en cuatro etapas que nos ha permitido reseguir la crítica benjaminiana al progreso a la vez que encontrábamos similitudes y divergencias con la crítica löwithiana. En ambos autores encontramos una crítica moderna de la modernidad que constata los peligros de aspectos vividos como el desencantamiento del mundo, la existencia histórica moderna homogénea y llena de vacío o la desconexión vida-naturaleza. En ambos autores se entiende el progreso como proceso de desgarramiento provocado por la sociedad tecnocientífica respecto a un estadio natural –Löwith– o de justicia –Benjamin–. Para Benjamin la negación del progreso nace ante las víctimas que éste acarrea, para Löwith su negación parte de su irracionalidad. En ambos hay un intento de reconducción de esta forma progresista de vivir el tiempo: para Benjamin esta pasará por la interrupción a través de una revolución que busque la redención de las víctimas; para Löwith por la interrupción del progreso a través del reconocimiento de una naturaleza siempre igual buscando la contemplación del cosmos. Todo ello podría hacer pensar en una propuesta de retorno o reaccionaria. No es el caso de ninguno de los dos autores. Siendo la posición de Benjamin

¹³⁶ Löwith tacha de errónea la calificación de la historia humana como «historia universal», pidiendo que se reserve el adjetivo universal para aquello que «existe por naturaleza»: «La «historia universal» es, literalmente, un concepto erróneo, pues sólo un mundo que existe por naturaleza es universal y omnicompreensivo, y nuestro mundo histórico es dentro de él algo pasajero» (Löwith, 1961, p. 324)

más romántica, la de Löwith más escéptica, en ninguno de los dos observamos el interés de vuelta a un estadio premoderno sino la constatación de una modernidad desbocada empujada por un sentido erróneo de lo que es el tiempo y la historia y la necesidad de encauzar tal desvarío. La mayor divergencia la encontramos en la posibilidad de rescatar a las víctimas del progreso. Hemos mirado de demostrar que todo anhelo de redención solo es posible desde una matriz teológica –en el caso de Benjamin mesiánica– aunque se pueda rescatar de ella un cierto imperativo ético para los vivos. No parece pues posible la esperanza sin una propuesta escatológica concreta. Veamos a partir de aquí de qué forma otro autor como Metz se suma a la crítica al progreso aportando algunas novedades desde una perspectiva escatológica nueva de tradición cristiana.

6.4. Interrupción, recuerdo y reserva escatológica. La crítica al progreso de J.B. Metz

Hemos visto como en Marquard –y en consonancia con las tesis de Löwith– se da el intento de liquidación de toda filosofía de la historia resultando en un viraje hacia la antropología filosófica como único correctivo posible.¹³⁷ J. B. Metz es otro de los autores que, ante este fenómeno, se resiste a liquidar las preguntas y aporías surgidas ante la pregunta por las posibilidades de una forma no progresista de vivir la historia. No puede aceptar el sufrimiento y padecimiento humanos, sobre todo en el caso de su origen sociopolítico o como consecuencia de la dialéctica del progreso. A la vez, es consciente de las contradicciones a las que la filosofía de la historia y el idealismo han llegado. ¿Cómo recuperar el papel del sujeto en la historia en una nueva relación que no caiga en los peligros del idealismo o del totalitarismo? Metz propondrá una nueva aproximación a la cuestión de las preguntas últimas, de carácter eminentemente *práxico*, que tendrá en las categorías de interrupción y recuerdo las posibilidades de un actuar en el mundo alejado de todo dogmatismo y totalitarismo.

En este apartado vamos a explorar la propuesta que Metz realiza en su obra *La fe en la historia y la sociedad* (Metz, 1979). Una obra contemporánea al último Löwith, pero sobre todo a un Marquard al que hace referencia en todas aquellas ocasiones en las que reaparece la cuestión del progreso y la *antropodicea*. Para ello expondremos cuál es el punto de partida crítico de las tesis de Metz, ahondaremos en su lectura de la noción de progreso caracterizada por su lógica evolucionista, veremos cómo propone abordar las tensiones entre naturaleza e historia, para finalmente esbozar su propuesta de salida, vinculada a una respuesta de carácter escatológico claramente complementaria de la propuesta de Benjamin que acabamos de trabajar.

¹³⁷ Ver apartado 5.2. de este trabajo.

La propuesta de Metz ha sido designada como «Nueva teología política» al ser entendida como la recuperación de las posibilidades de un nuevo diálogo entre fe e historia política, a la vez que alejada de los postulados de la primera teología política del siglo XX, vinculada a tesis schmittianas de corte claramente reaccionario.¹³⁸ Esta «Nueva teología política» asume un mundo completamente secularizado por el mismo cristianismo, totalmente desencantado, y ante esta realidad reivindica la posibilidad de una «reserva escatológica», es decir, la noción trascendental de la provisionalidad de todo estado social alcanzado (Corral Salvador, 2010, p. 128). Cualquier tiempo histórico ha de verse como provisional, la «reserva escatológica» reivindica la posibilidad de lo diferente, es la afirmación de que la historia nunca queda cerrada del todo, y convierte la fe en históricamente revolucionaria. La escatología se vuelve en Metz cuestionamiento del orden vigente, enmienda parcial al curso normal de la historia. (Giménez, 2018, pp. 266–270).

Algunos autores han destacado que la teología política de Metz puede dividirse en dos fases, una primera más preocupada por el futuro y la utopía, y una segunda con un cierto viraje que centra sus reflexiones en el pasado, en la categoría de memoria (Omar Ruz et al., 2009, p. 399). La razón que se postula es la consideración altamente crítica que Metz esgrime contra la historia moderna del progreso que obliga a que la historia de los sufrimientos humanos pase a primer plano, dejando a un lado las preguntas por el futuro, o condicionando estas a las respuestas que nos damos, en primer lugar, a la cuestión de lugar que deben ocupar las víctimas de la historia.

6.4.1. Del ilustrado burgués al sujeto protagonista de la historia

La «Nueva teología política» de Metz tiene un punto de partida idéntico al de Löwith cuando realiza su crítica al progreso: la aparición del sujeto cristiano-burgués en la Ilustración, su imposición como sujeto protagonista de la modernidad y su lectura del sentido histórico. Las características de este sujeto que determina la sociedad cristiano-burguesa tienen que ver con la desaparición de la vida pública, la pérdida de la tradición, la desaparición de la autoridad, la reducción de la razón a la racionalidad y el paso de la religión a la religiosidad privada (Metz, 47). Recordemos que Löwith inicia también sus reflexiones en este punto. Toda la segunda parte de su obra *De Hegel a Nietzsche* (Löwith, 1939) está dedicada a un análisis del sujeto cristiano-burgués con relación a la cuestión del trabajo, de la cultura, al problema de

¹³⁸ «La teología política [de Metz] se entiende a partir de dos finalidades: como correctivo crítico frente a la tendencia a privatizar de la teología existencial, y como "intento de formular el mensaje escatológico de acuerdo con las condiciones de nuestra sociedad presente"» (Greshake, 1974) a la vez el mismo Metz parece que entendía la primera teología política como ambigua, dada a confusiones y «tarada históricamente» (Corral Salvador, 2010, p. 131)

la humanidad y a la cristiandad. Löwith entiende que la evolución del pensamiento filosófico del siglo XIX está marcada por una serie de rebeliones que parten de una lectura hegeliana de la realidad y que han lanzado una crítica al mundo burgués (Marx) y a la cultura cristiana (Kierkegaard) para culminar en la liquidación definitiva realizada por Nietzsche que inaugura el nihilismo europeo. La cuestión será, para Löwith, saber si después de esta crítica queda algún camino por recorrer.¹³⁹ La gran problemática del hombre burgués es aquella que tan bien había ya formulado Rousseau: el hombre que pertenece a la sociedad burguesa vive escindido, es a la vez un hombre privado y un ciudadano público pero ambas caras viven confrontadas. ¿Cómo el hombre que es una única totalidad por naturaleza puede soportar tal escisión? (Löwith, 1939, p. 329). Metz realizará una lectura idéntica: el sujeto burgués vive la historia como un proceso de dominación de la naturaleza para la satisfacción de sus necesidades, entiende el progreso como una verdad histórica y vive escatológicamente menguado pues no tiene una respuesta para aquellas preguntas últimas que interpelan, entre otras, a la salvación de las víctimas de este progreso del que se beneficia.

Ante tal crítica, si en Löwith hemos visto el rechazo de toda filosofía de la historia, en Metz observamos el intento de recuperar la historia para el sujeto (Metz, 1979, pp. 79–80). Metz se hace eco de la situación que vive la razón histórica y del giro antropológico que se ha dado como consecuencia del fracaso de la filosofía de la historia, tal como sostiene Marquard. Metz constata que fruto de esta liquidación, y con la aparición del ámbito privado como único ámbito de expresión y realización del sujeto, se ha dado también una reducción de la escatología como reflexión sobre el sentido del tiempo universal a una de corte únicamente individual que reduce las grandes preguntas del sentido histórico del mundo a las más individuales postrimerías. Este intento de recuperar la historia se realiza ante una «memoria escatológica agotada». La escatología para tal sociedad burguesa queda totalmente menguada: «Su *éschaton* es el aburrimiento; su mito, la fe en la planificación; la oculta aspiración de su racionalidad, la supresión del mundo como resistencia, para no tener que sufrirlo» (Metz, 1979, p. 104).

La tesis de Metz es que el cristianismo burgués no es la consecuencia sino la causa de los procesos de secularización contribuyendo a su privatización o bien a su paulatina disolución. La fe en este contexto se vuelve en una mera construcción personal para superar las

¹³⁹ «El abismo que separaba para siempre la filosofía anticristiana de Nietzsche de la teología filosófica de Hegel, y el «martillo» de Nietzsche de la «especulación» hegeliana, fue traspasado por los discípulos de Hegel mediante el puente de una serie coherente de rebeliones contra la tradición cristiana y la cultura burguesa. Hegel y Nietzsche están respectivamente en el comienzo y en el fin de dicho puente, y la cuestión consiste en saber si, más allá de Nietzsche, queda todavía algún camino transitable». (Löwith, 1939, p. 248)

dificultades del presente, sin poder ni voluntad de transformación real. Metz quiere poner de nuevo luz sobre la dialéctica existente entre emancipación, ilustración y secularización. El cristianismo ha asumido los postulados de la sociedad burguesa salida de la Ilustración y la Revolución industrial, a saber: un carácter totalmente ahistórico y abstracto de la libertad y de la razón, un concepto de praxis y de presencia en el mundo que se proyecta exclusivamente en el dominio de la naturaleza y la satisfacción de necesidades. La praxis social propia de la fe cristiana se diluye y transforma en ese proceso en praxis moral individualizada y privada. (Metz, 1979, pp. 42–44).

También Löwith escribió sobre este fenómeno. La docencia en un seminario protestante en su etapa americana a finales de los años cuarenta e inicios de los cincuenta le permitió observar de cerca un tipo de cristianismo «social y moralmente muy eficaz» pero más parecido al contenido progresista de la filosofía de la historia moderna que a los postulados del Nuevo Testamento (Löwith 1986, 175). Según Löwith la gran aportación del cristianismo es la ascesis y la autonegación, tan necesarias en tiempo de desmesura, desorientación y corrupción del alma humana. El verdadero cristianismo es el que se priva de este mundo porque tiene la confianza puesta en el otro mundo (Löwith, 1953b, p. 43). En *Can there be a Christian Gentleman?* (Löwith, 1948a) se plantea exactamente tal contradicción. Los valores del *gentleman* son la culminación de la sociedad burguesa: la corrección, el comportamiento perfecto, el autocontrol y el respeto a uno mismo. Unos valores que tienen más de hábito que de contenido y que mirados bajo los ojos de los fundadores del cristianismo como San Pablo o Agustín son vistas como vicios: «todas estas virtudes no son más que vicios esplendidos, expresiones refinadas del orgullo humano».¹⁴⁰

Para Löwith –igual que para Metz– no parece que el cristianismo moderno esté dispuesto a renunciar a las promesas de progreso del espíritu de su tiempo para abrazar el camino de la cruz que predica el cristianismo.¹⁴¹ A pesar de ello, la interpretación de Löwith es que la salvación en el cristianismo es estrictamente individual (Löwith, 1953b, p. 238) y su lectura, en este sentido, se acerca a una lectura teológica de corte bastante liberal. Metz en cambio interpreta que la salvación tiene un carácter comunitario y esto la hace histórica. Si es interpretada sólo como lo hace Löwith, el cristianismo no tiene nada que hacer ni que decir sobre la historia. Esta dimensión comunitaria de la salvación que Metz reivindica no es solamente en el plano escatológico, sino totalmente epistemológico como ya ocurría en

¹⁴⁰ «All this virtues are but “splendid vices” refined expressions of human pride» (Löwith, 1948a, p. 60)

¹⁴¹ «La docencia en un seminario protestante me hizo ver un cristianismo social y moralmente muy eficaz, pero que como credo se parece más al credo progresista de los siglos XVIII y XIX que al Nuevo Testamento» (Löwith, 1986, p. 175)

Benjamin. Para Metz: «Es verdadero lo que es relevante para todos los sujetos..., aun para los muertos y los vencidos». (Metz, 1979, p. 76).

Metz se propondrá responder a este contexto cristiano-burgués con la afirmación de una fe histórica eminentemente *práxica*. ¿Qué significa esto? Por un lado, recuperar el carácter sociopolítico de la fe. Un carácter que queda evidenciado si se tienen como centrales categorías clave para la fe como son el seguimiento, el éxodo, o la metanoia que se construyen siempre en un contexto sociopolítico concreto (Metz, 1979, p. 69). Por otro lado, la idea de que una fe *práxica* no es solo acción (sociopolítica) sino también pasión. Y por lo tanto reivindicará «como forma de resistencia contra la apatía generalizada» tanto el luto –tristeza y melancolía– vilipendiados en la sociedad productiva, como la alegría –la que emerge sin propósito utilitario concreto–. (Metz, 1979, pp. 69–73)

6.4.2. Crítica al progreso y posibilidad de interrupción

Metz nos ofrece su interpretación de los peligros del progreso en un artículo presentado originalmente el año 1971 y titulado *Dialéctica del progreso* (Metz, 1979, pp. 111–128). Su punto de partida es el mismo que el de Löwith: un hombre que ha dejado de ser protagonista de los procesos de la civilización para convertirse en un producto de estos y una política y una moral subordinadas a la técnica que han perdido toda capacidad de imaginación. Esto da lugar a un sujeto que es incapaz de pensar el futuro en tensión dialéctica con el presente sino solamente como un continuo homogéneo. Metz toma como punto de partida, tanto la crítica al progreso como la crítica a la lógica de la evolución. Aunque la diferencia en la definición de ambos términos es casi inapreciable. Para Metz la conciencia moderna está preñada de la lógica de la evolución. La teoría evolutiva impregna todos los campos: científicos, culturales, religiosos, etc. De forma que el hombre moderno se encuentra inmerso en una dinámica de evolución anónima que lo arrolla todo. Las consecuencias son un abandono del ser en el infinito continuo de «un tiempo sin sorpresas», creando una cultura de la «apatía» y la «insensibilidad» (Metz, 1979, p. 21). Metz toma como propios los postulados de la teoría crítica (Adorno & Horkheimer, 1944) y añade a ellos las dosis de crítica mesiánica propias del pensamiento benjaminiano. Lo interesante en su caso es que va a ahondar en cuestiones escatológicas que claramente no están presentes en la crítica formulada por los autores de la Escuela de Frankfurt (Lacouter, 2018)

Probablemente el documento más destacado para entender su crítica y sus propuestas posteriores sea *Tesis extemporáneas sobre la apocalíptica* (Metz, 1979, pp. 178–188). Treinta y cinco tesis cortas que emulan las *Tesis sobre el concepto de historia* de Benjamin. La influencia de Benjamin en Metz ha sido reconocida por él y estudiada en profundidad (Omar Ruz et al.,

2009). Las Tesis de Metz resultan ser una crítica a la lógica de la evolución y el progreso y una reivindicación de la apocalíptica para recuperar las condiciones de posibilidad de la esperanza. Ya en la Tesis II encontramos la misma definición de progreso que encontramos en Benjamin, aunque sin citarlo (sí lo hará en la XII y en la XX). En ella hace referencia a cómo el tiempo en la modernidad científico-técnica resulta ser un continuo vacío, que impide ningún tipo de expectativa ni esperanza. Esta incapacidad de esperar se suma a lo que llama «culto a la fatalidad». Bajo la lógica de la evolución todo es superable o susceptible de ser ninguneado. Nada importa más que como un medio para el paso siguiente. Por eso las catástrofes se suceden en medio de un avanzar infinito sin que nada ni nadie interrumpa el curso del progreso. La evolución no tiene orientación ni sentido alguno (Tesis IX), es por lo tanto puro desarrollo per se. La lógica de la evolución es aplicada a todos los ámbitos de la vida, susceptible de desarrollo y progreso, pero se muestra totalmente oscura e impenetrable, elimina todo inicio y fin del tiempo llevándonos a un lugar no definido. Ejerce pues sobre nuestra forma de comprender el tiempo «un dominio irracional» y tiene un carácter «cuasi-religioso» (Tesis XI). Podemos incluir por lo tanto a Metz entre los autores que consideran el progreso como un mito moderno —igual que Löwith y Marquard— funcionando como un trascendente de sustitución de naturaleza inmanente.

De esta crítica sobre el progreso y la cultura de la evolución surgirá la reivindicación, por parte de Metz, de la necesidad de *interrupción*. Una *interrupción* del tiempo que, dentro de ese continuo vacío y solipsista, solo se puede dar de forma externa a su desarrollo. Y es en la tradición religiosa judeocristiana donde Metz va a encontrar esa posibilidad de interrupción, una interrupción que se da sobre todo como recuerdo de la pasión de Dios. Por eso afirmará en la Tesis VI: «la más breve definición de religión: interrupción». Metz centrará las posibilidades de interrupción del tiempo en la recuperación y el recuerdo del sufrimiento de tantas víctimas de la historia que culminan y tienen como referente la pasión de Cristo en la cruz.¹⁴² Según Metz, habrá capacidad de hacer revivir la dimensión política del ser humano frente al progreso y la técnica siempre que éste conserve «esa fantasía religioso-moral y esa capacidad de resistencia que emana del recuerdo del sufrimiento acumulado en la historia»

¹⁴² Moltmann, aunque aplaude la crítica al tiempo homogéneo y lineal de la modernidad que realiza Metz, considera que la simple *interrupción* no es suficiente como categoría escatológica. Muy a menudo tal interrupción es simplemente un tiempo muerto para que luego todo siga igual. Así pues Moltmann no entiende la *interrupción* como un momento escatológico si esta no va acompañada de auténtica conversión: «La mera «interrupción» únicamente trastorna; la conversión crea nueva vida» (Moltmann, 1995, p. 48). Esto es fruto de la escatología de Moltmann, de carácter claramente adventista, es decir siempre proyectada al *Dios que viene*. Si Metz centra la escatología en la interrupción, Moltmann lo hace en la promesa de la venida de Dios, es en este sentido una escatología más proyectada y confiada al futuro, que bebe del utopismo de E. Bloch.

(Metz, 1979, p. 116). Es decir, Metz va a proponer el recuerdo histórico de la pasión como la dinámica *práxica* capaz de hacer frente e interrumpir la dinámica del progreso.

Como vemos, Metz siente la necesidad de volver a dar un nuevo sentido a la historia. Lo hace, evidentemente, en contra de los que proclaman el progreso como único vector de sentido: sean estos idealistas, positivista, o marxistas. En todos estos casos, o bien el sujeto de la historia desaparece (sea este el espíritu absoluto o la naturaleza), o bien se torna totalizante (si el sujeto histórico es el proletariado, lo es en contra de otro, que se torna en enemigo, enfrentando los hombres entre ellos). Es decir, la historia, como total emancipación autónoma del hombre, no es posible, algo que ya habíamos visto con Marquard en el apartado 5.2 de este trabajo. Pero Metz no se contenta, a diferencia de Löwith, en afirmar el sinsentido de la historia, sino que batalla para buscar un contrasentido (Metz, 1979, pp. 140–142). Así pues, Metz huye de la dicotomía entre optimismo histórico arrogante o sinsentido de la historia y explora la posibilidad de una tercera vía. Esta surge en el reconocimiento de que «la historia de la libertad es siempre historia del sufrimiento», y que ninguna mejora secular alcanzará a hacer justicia a los sufrimientos y muertos del pasado, con lo cual toda historia de progreso se torna en una «entrada triunfal en la inhumanidad». Si esto es así, deberá ser justamente este sufrimiento pasado el que nos revele el contrasentido. El nuevo sujeto histórico, es de hecho un contrasujeto, y la historia ya no es la historia de la libertad si no viene completada con una propuesta de «redención» que nos libere de la culpa histórica.

En resumen, Metz asume, junto a Löwith y Marquard (Metz, 1979, pp. 136–138), que la emancipación total del hombre es una aporía.¹⁴³ Toda teoría revolucionaria o emancipatoria debe asumir qué hacer con el mal del mundo, y por lo tanto o asume que este resulta necesario para el avance del progreso (y de aquí el nexo entre idealismos y totalitarismos) o bien se disculpa apelando a una concepción positivista de la libertad ligada al desarrollo técnico. La dialéctica del progreso implica que las fuerzas que mueven al mundo gracias a la técnica se tornan impersonales, disolviendo así toda responsabilidad y todo protagonismo de ningún sujeto en la historia. De esta forma el progreso culmina en un proceso totalmente abstracto e irracional. Nadie es capaz de asumir la culpa del mal en el mundo porque nadie es capaz de asumir la posibilidad de la redención. Esta dialéctica entre emancipación y redención es la que anima a Metz a buscar este nuevo camino de respuesta escatológico que pasa por reconocer y hacer propios el sufrimiento de tantas víctimas de la historia. Si cabe recuperar

¹⁴³ Ver apartado 5.2 de este trabajo.

algún tipo de sentido para la historia, solo puede ser en forma de contrasentido, de negativo de la Historia que se nos impone como totalizante.

6.4.3. Naturaleza, historia y sufrimiento en Metz

El sufrimiento, en Metz, se convierte también en una forma de explicar y comprender la dialéctica entre naturaleza e historia. Es de hecho la base formal que le permite afirmar que la historia no puede ser un constructo o apoyarse en la naturaleza, sino que es la naturaleza la que puede ser formulada, e incluso protegida, si somos conscientes de nuestra responsabilidad histórica. Algo totalmente contrario a lo afirmado por Löwith.¹⁴⁴ A pesar de ello, aunque la conclusión termine siendo totalmente opuesta, el punto de partida de Metz y Löwith es el mismo, el de un ser humano escindido de la naturaleza, el de un espíritu que es «el otro» de la naturaleza, que se realiza además explotándola, por lo tanto, el de una relación dialéctica hombre-naturaleza, historia-naturaleza.¹⁴⁵

El intento de construcción de una religión natural como el deísmo surgido de la Ilustración es la búsqueda de una religión adecuada a todos y de carácter universal compatible con la razón. Debe ser, pues, una razón que no choque negativamente con la realidad. Se trata por lo tanto de una religión hecha a medida del sujeto burgués antes descrito, una religión que Metz tilda «del sentimiento y de la interioridad» (Metz, 1979, p. 59). De una propuesta así no puede salir apenas resistencia, reacción, perturbación, contraste, ni por supuesto interrupción. Resulta ser tan solo una confirmación de lo ya vigente. ¿Podría esta misma crítica dirigirse al *transcender natural* löwithiano formulado en el capítulo 3? Claramente no, pues no debemos confundir aquí la idea de naturalidad con la de naturaleza. El *transcender natural* de Löwith funciona también como contraste en tanto en cuanto es un reconocimiento de límites. Aunque el *transcender natural* descarte todo tipo de realización histórica no es un correlato del positivismo, pues no pone la naturaleza al servicio del hombre, al contrario, sirve de freno a las pretensiones de utilización y servicio del mundo natural por el sujeto burgués.

Para Metz, esta tensión entre historia y naturaleza que hemos descrito está marcada por un sufrimiento humano que termina volviéndose instrumental, pues «todo intento de conciliación [entre hombre y naturaleza] degenera al final en una mera ontologización de la

¹⁴⁴ Ver el capítulo 3 de este trabajo.

¹⁴⁵ *Scientia et potentia in idem coincidunt* es la frase de Francis Bacon citada tanto por Metz (1979, p. 121) como por Löwith (1963, p. 342) como ejemplo de la identificación moderna entre ciencia y dominio de la naturaleza. De una autocomprensión del hombre como sujeto que crece y adquiere potencia cuando domina. Esta característica formaría parte del espíritu humano, es decir, de su segunda naturaleza, no de la naturaleza humana, la primera, que quedaría subordinada u olvidada como afirma Löwith.

pasión del hombre» (Metz, 1979, p. 118). Es decir, toda afirmación de progreso, que no es más que la promesa de realización de la conciliación entre hombre y naturaleza en el futuro, termina viéndose obligada a justificar el sufrimiento humano y con ello lo *reifica*, convirtiendo en mero ente toda pasión humana. Esto resulta inadmisibile si se ha tomado como principio de verdad el sufrimiento del hombre: «el más mínimo rastro de sufrimiento absurdo en el mundo de la experiencia basta para tachar de falaces a toda ontología afirmativa y a toda teleología y desenmascararlas como mitología modernas» (Metz, 1979, p. 118). La historia es pues el tiempo del sufrimiento del hombre y, frente a posibles relativizaciones del tiempo histórico como las que llega a realizar Löwith que nos podrían hacer caer en tentaciones cosmocéntricas, Metz reivindica el tiempo histórico lleno de sentido propio y reclama un antropocentrismo, no del poder, no prometeico, sino capaz de dar centralidad al sufrimiento humano.

De nuevo Metz parece estar dialogando directamente con Löwith, sin citarlo en ningún momento, advirtiendo que estas contradicciones entre historia y naturaleza no pueden caer en «evasiones estoicas» (crítica también ejercida por Habermas como hemos visto en el apartado 4.4). Aunque como denuncia Löwith estas contradicciones entre naturaleza e historia no parecen poderse sublimar sin caer en postulados idealistas, Metz se aparta del idealismo a la vez que se niega a instalarse en el sinsentido histórico y la aceptación del sufrimiento. Existe un contrasentido histórico que avanza y que se nos muestra en la historia de la pasión que actúa como el negativo, el reverso, de la teórica historia de la libertad. Así pues, la *memoria passionis*, expresión que Metz usa para referirse al recuerdo del sufrimiento, es la afirmación de los desheredados de la historia como al nuevo sujeto histórico de sentido. Este sujeto histórico no es totalizante –como puede serlo en las versiones degeneradas del marxismo–, ni tampoco abstracto, porque aporta un criterio pero no se identifica con un sujeto siempre igual: cada momento histórico deberá discernir quiénes son sus sufrientes, en este sentido la historia del sufrimiento humano se da en plural, como historias que «súbitamente se interrumpen y derrumban, que uno a lo sumo puede narrar consternado, pero no sistematizar en forma de verdadera argumentación» (Metz, 1979, p. 134). Cada momento histórico deberá identificar su sujeto sufriente y convertirlo en sujeto protagonista de la historia.

Desde esta perspectiva la historia no puede cerrarse, quedará siempre abierta, pues siempre habrá sufrimiento sobre la tierra. Ese es el sentido último de la idea de «reserva escatológica». Pero el camino de la libertad que permite afrontar la dialéctica entre naturaleza e historia no es confuso sino claro, es el camino que cuenta con la pasión de los últimos.

6.4.4. El aguijón apocalíptico: interrupción y recuerdo

Tal como hemos visto Metz aboga por recuperar la conciencia apocalíptica frente al avance totalizador del progreso. Para recuperar esta conciencia, que debe actuar como un aguijón en el presente, se apoyará en la posibilidad siempre inminente de la interrupción del tiempo y en la fuerza del recuerdo del sufrimiento. Ambas dinámicas abren nuevas oportunidades para dotar de un contrasentido el tiempo histórico. Metz se niega a asumir el sinsentido de la historia –como sí hace Löwith– y a través de la interrupción y el recuerdo propone un vector de transformación del presente para los vivos y de redención para los muertos apelando a una nueva solidaridad.

Esta solidaridad fruto de la conciencia apocalíptica no es consecuencia de argumentos, sino que es narrativa. Para Metz, de las cuestiones últimas, del principio y del fin, «solo se puede hablar de forma narrativa» (Metz, 1979, p. 215). Todo intento de argumentar a favor de las razones escatológicas cae en la contradicción eterna entre salvación y vida intrahistórica. Pues, tal como hemos visto, la historia es sobre todo historia de sufrimientos y por lo tanto la experiencia de la realidad es la de una dualidad infranqueable, irreconciliable. No hay argumentos que venzan esta dualidad, pero sí hay narraciones, vivencias, recuerdos que por un lado dan valor a las historias de sufrimiento como momentos de verdad, por otro convierten historias de solidaridad en momentos de salvación, y finalmente niegan que una Historia en mayúsculas pueda tener lugar y hacen por lo tanto que la redención sea posible.

En cierto sentido, esta aproximación narrativa no está lejos de lo que Löwith postula respecto a la única posibilidad para entender la historia, a saber, su transformación en historias individuales tal como estas eran entendidas por el mundo clásico (Löwith, 1950a). El acontecer de los hechos históricos en la cultura pagana era también de carácter narrativo.¹⁴⁶ A pesar de que en este punto coincidan, igual que lo hacen en negar las posibilidades de una Historia como totalidad que se impone a través del hilo del progreso, no podemos afirmar en el caso de Löwith la búsqueda de ningún sentido de salvación en la historia sino su total negación.

Apuntemos un aspecto del carácter *interruptivo* del aguijón apocalíptico. Metz afirma que la religión cristiana, que entiende y encumbra como momento de verdad un hecho histórico perteneciente al reverso de la historia, la pasión y muerte de Cristo, podría ser el motor de

¹⁴⁶ «Para el sano sentido de los griegos, la historia se limitaba al acontecer histórico. [...] Herodoto pretendía averiguar y relatar (*hístōrein*) lo que había ocurrido entre persas y griegos, ni más ni menos. Su relato debía evitar que la posteridad olvidara la gloria de las proezas. El “sentido” de los acontecimientos relatados no va más allá de ellos mismos y no implica un objetivo futuro que les otorgaría un sentido» (Löwith, 1950a, pp. 132–133)

interrupción del tiempo. El auténtico cristianismo debería jugar este papel *interruptivo* del tiempo. Por ello la religión resulta inadmisibles a la conciencia moderna. Así pues, según Metz, la secularización no viene causada por la racionalización del mundo, sino que es la consecuencia directa de una religión que ha querido adaptarse a esta conciencia de desarrollo infinito moderno. Es por eso por lo que afirma que: «Por puro miedo a ser tachada de irresponsable, hace tiempo que la teología se ha arrojado a los dulces brazos del evolucionismo, en particular del evolucionismo histórico. Pero este abrazo va a ser mortal para ella» (Tesis XV). Como ya hemos argumentado, bajo la lógica de la evolución nada puede ser salvado, toda muerte es definitiva y queda atrás, es más, la escatología no puede ser pensada pues bajo la lógica de la evolución infinita, no hay un momento final, ni una interrupción significativa del tiempo. Metz propone una recuperación y actualización de la propuesta religiosa de carácter *práxico* que tome como primera responsabilidad ser el aguijón que actúe como freno del sinsentido de la Historia.

Veamos también qué ocurre respecto al carácter rememorativo y al recuerdo en la propuesta de aguijón apocalíptico. En la Tesis VII de Metz se describen las principales características de este recuerdo: un recuerdo que no sólo evoca aquello conseguido sino también lo roto, lo destruido, lo perdido; un recuerdo que mantiene a raya el triunfo de lo presente y permanente. Por eso el recuerdo escatológico de *aquello que podría haber sido* es un recuerdo peligroso para quien ostenta lo hegemónico en el presente. Este tipo de recuerdo o rememoración, que es a la vez criterio de verdad histórica, pone sobre la mesa la posibilidad de una razón práctica que ha sido bautizada como *razón anamnética* (Metz, 2007, pp. 211–221). Así pues, es el sufrimiento ajeno el que es propuesto como instancia crítica de la razón. La razón anamnética, es una razón interpelada por la memoria, y que por lo tanto sitúa a la memoria, el recuerdo y la rememoración como necesarias para que la razón práctica sea compasiva.¹⁴⁷

Las posibilidades redentoras de esta rememoración en Metz han sido comparadas con la propuesta de Adorno (Lacouter, 2018) quien también apela a la memoria para buscar justicia para las víctimas. A pesar de ello la mera filosofía se muestra impotente pues solo una promesa de salvación trascendente es capaz de hacer justicia a las víctimas del pasado, lo cual obliga a situarse en una perspectiva de redención: «El único modo que aún le queda a la filosofía de justificarse ante la desesperación sería intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención»¹⁴⁸ afirmará Adorno para poner sobre la mesa la cuestión

¹⁴⁷ «Así se constituye la “razón anamnética”, clave para la epistemología de la Nueva Teología Política, poniendo en el centro, una memoria definida y determinada claramente por el sufrimiento ajeno planteado, no en una versión existencialista, sino en una versión política» (Omar Ruz et al., 2009, p. 415)

¹⁴⁸ Citado por T. Eagleton (2015, p. 200)

de la irrevocabilidad de la muerte y la posibilidad de que el recuerdo tenga un sentido solo desde una perspectiva redentora. También Habermas entrará en diálogo con Metz (2007, pp. 235–238) para discutir el carácter trascendente de la razón anamnética y preguntarse cómo la filosofía debería asumir tal cometido:

El acto de rememorar, de mantener el recuerdo, salva de la ruina aquello que no queremos perder y que, sin embargo, se halla en el mayor de los peligros. Este concepto religioso de «salvación» excede sin duda el horizonte de aquello que la filosofía puede hacer plausible bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico. (Habermas, 1994, p. 109)

Y acabará concluyendo Habermas que, si bien la filosofía se mantiene escéptica ante las promesas de salvación, no por ello debería dejar la razón anamnética y el agujijón apocalíptico en manos solo de teólogos.

Para terminar, vale la pena clarificar que para Metz la conciencia apocalíptica no es lo mismo que la conciencia utópica (Tesis XXII). Solo el «agujijón apocalíptico», cual recuerdo constante de la reserva escatológica pendiente, es capaz de romper la lógica de la intemporalidad, a diferencia de la utopía que no es capaz de romper «el hechizo de la intemporalidad» al entenderla Metz como la última «astucia de la evolución». En este sentido Metz se desmarcaría del utopismo de Bloch, como veremos en el apartado 6.5.

Así pues, la escatología, contrariamente a lo habitualmente dicho, no produce parálisis, sino que la expectativa cercana de salvación mueve a la acción y a la responsabilidad, la fundamenta. Es por ello por lo que la cuestión escatológica no trata del problema de «cuanta salvación poseemos ‘ya’ y cuanta ‘todavía no’ [...] sino de la pregunta: ¿Cuánto tiempo tenemos (aún)?» (Tesis XXXI).

En conclusión, en su dialéctica del progreso Metz realiza una crítica a las bases historicistas del progreso muy similar a la que realiza Löwith. Las fechas de algunos de sus artículos coinciden. La situación sociocultural es similar. Metz advierte de la primacía de la técnica sobre la política, y la imposible emancipación del hombre ante tal situación. También destaca un agotamiento o desencanto ante las teleologías que prometían reconciliar naturaleza e historia. Metz utiliza la imagen de Benjamin del enano que susurra e inspira la lucha entre gigantes. Esta inspiración para Metz es la memoria del sufrimiento de la historia: «algo pequeño y odioso que es preferible que no se vea» (Metz, 1979, p. 115). Esta tesis tan cercana a Benjamin, hace relucir que si la crítica al progreso de Metz y Benjamin tiene su base en el

lugar que ocupan las víctimas de la historia, Löwith ni las menciona, y basa su crítica en cuestiones de simple aporía, en reflejar la contradicción de todo intento de encontrar un sentido al devenir histórico. No son pues las consecuencias de la lógica histórica –sus muertos– los que evidencian el momento de crítica en Löwith, sino las contradicciones internas del proyecto moderno y del idealismo que lo sustenta. Es por ello por lo que la propuesta de Benjamin y de Metz viene cargada de esperanza para las víctimas de la historia, mientras que esta esperanza resulta imposible en el planteamiento löwithiano.

Tal esperanza tiene traslación en Metz y Benjamin en una nueva forma de acción política: la acción política basada en el recuerdo de la historia del sufrimiento humano. Esta praxis política es consecuencia de una nueva razón práctica, la razón anamnética, contraria a la razón técnica o instrumental. En el caso de Löwith, la propuesta de salida de la reivindicación del ser natural del hombre, además de incapaz de insuflar nada más que una mirada escéptica sobre el devenir futuro resulta políticamente inoperante y falta de una articulación o propuesta de acción. Las dos críticas iluminan del progreso sus más claras paradojas, y ante ellas evidencian la necesidad de interrupción, pero Metz y Benjamin dan las claves de un nuevo arranque, de cómo la tensión escatológica es capaz de intervenir dotando de un contrasentido la historia. Löwith no lo hace. Porque ese arranque necesita de un trascendente que redima las víctimas del progreso, algo para lo que Löwith ni tiene, ni busca respuesta, sino que asume como parte del sinsentido histórico.

6.5. La esperanza utópica y creyente en el progreso: Taubes y Bloch

Ernst Bloch y Jakob Taubes son dos autores, contemporáneos a Löwith, que merecerían también un acercamiento comparativo respecto al debate entre escatología y progreso. Si no los abordamos aquí es porque sus posiciones se alejan del cometido de este trabajo de tesis. Aunque Bloch y Taubes formulan y repiensen elementos clave de la vinculación entre escatología e historia, no creo que podamos encajar a ninguno de los dos bajo la etiqueta de «críticos del progreso». A pesar de ello, vale la pena apuntar cual es el estado de la cuestión respecto a las tensiones entre su pensamiento y las de nuestro autor principal Karl Löwith, y justificar también que no entremos más profundamente en un análisis de sus diferencias.

Jakob Taubes es a menudo traído a colación junto a Löwith, por haber postulado en *Escatología occidental* (1947) la misma tesis de secularización respecto a la escatología escondida en las expectativas históricas modernas. Ambos son también citados conjuntamente por formar parte de la recuperación del pensamiento judeocristiano para analizar las vicisitudes de la existencia histórica (Moltmann, 1995, p. 70). Pero sus propuestas son claramente divergentes: mientras Löwith descarta la posibilidad de un sentido para la historia, Taubes

busca poner en valor la tradición judeocristiana para dotar de contenido escatológico la historia y hacerlo de un modo muy concreto: reivindicando el carácter y fundamentación religiosa de las revoluciones modernas. Taubes busca recuperar la historia, darle un nuevo sentido, pero nunca a través de su interrupción y de repensar el progreso –como sí que hacen Benjamin o Metz–, sino reivindicando la necesidad de más religión para dar lugar a la única revolución posible, la que está inspirada por la escatología apocalíptica. También Taubes realiza un recorrido genealógico de la fe en la historia, pero lo hace bajo una mirada que pone en valor la sacralización de la política. Es por ello que, a años luz de la propuesta de Löwith, tal como afirma Ludueña (2010, p. 15): «si Löwith persigue una auténtica purificación del tiempo de toda forma de historicismo (o lo que es lo mismo, de toda forma de escatología), Taubes persigue, por el contrario, la búsqueda constante de una sacralización de la historia política». Algo que ni Benjamin ni Metz pretenden a pesar de que se inspiren en la tradición religiosa para la búsqueda de contrasentidos históricos.

El texto de Taubes, además, no fue ajeno a controversias. Fue el único publicado por el autor en vida, y muy precozmente, a los 23 años (Muller, 2022, p. 73). Los biógrafos de Taubes confirman que todo el análisis de autores contenido en *Escatología occidental* es una copia de los contenidos de *De Hegel a Nietzsche* de Löwith aunque las conclusiones sean divergentes (Muller, 2022, p. 66). El mismo Löwith llegaría a afirmar, según el testimonio de Hans Jonas, que el libro de Taubes estaría muy bien si no fuese porque la mitad del libro –la relativa al análisis de los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia y de la quiebra filosófica del siglo XIX– le pertenecía a él (Ludueña Romandini, 2010, p. 13)

Taubes podría ser incluido, junto a Schmitt, en aquellos autores (aunque uno en la antípoda política del otro) que buscan la *resacralización* de lo político, que reivindican la teología política no como una forma crítica de la modernidad sino como la única forma posible de la política, el primero desde la tradición mesiánica judía, el segundo desde el absolutismo teológico de inspiración católica. El objetivo de ambos no es resaltar las contradicciones de la modernidad sino reivindicar su fondo religioso: Schmitt afirmando la imposibilidad de un pensamiento político totalmente emancipado de fundamentaciones teológicas y la necesidad de un retorno a categorías cristianas, Taubes reivindicando las bases religiosas de las revoluciones modernas. Nada más alejado de lo que realiza Löwith, o incluso desde una perspectiva creyente, Benjamin o Metz.

Algo similar ocurre con Ernst Bloch, quien con su magna obra *Principio Esperanza* (Bloch, 1959) plantea una recuperación de las utopías en pleno desencanto moderno. Lo hace reivindicando el marxismo, y fascinado en todo momento por la gran fuerza religiosa que se

esconde en muchas revoluciones modernas. Tampoco hay en Bloch ninguna crítica al progreso como dinámica histórica —aunque sí al estado moderno y la tecnociencia—, más bien lo contrario, desde su defensa utópica afirma la posibilidad real de un sentido histórico progresista. En Bloch se da también esta vinculación entre el mesianismo judío y las aspiraciones utópicas, y se concreta en una fuerte opción por el marxismo, aunque siempre de cuño romántico-revolucionario (Duch, 2011). Bloch ve el mundo como inacabado, y su reflexión no es sobre el sentido o no de la historia, sino siempre sobre sus posibilidades abiertas y no realizadas. Su posición es de un optimismo militante, que nos aleja de las posiciones críticas con el sinsentido histórico, como en Löwith, o con el optimismo histórico en Benjamin o Metz. Aunque Metz tome a Bloch como claro referente e inspirador (Hofmeyr, 2003), éste solo recupera y se apropia de elementos de la escatología judía y de la relación entre trascendencia y futuro, pero se aleja de Bloch en cuanto se trata de la praxis de este principio esperanza. Pues hay en Bloch una caída en un cierto idealismo, su reivindicación de la esperanza es más difusa que concreta (Levitas, 1991), a diferencia de un Metz que a través de la esperanza propone principios para una razón *interruptiva* y rememorativa.

También cabría rescatar aquí cierta polémica que recoge Donaggio (2006, p. 167) entre Bloch y Löwith acaecida en 1965 en el congreso sobre Hegel en Urbino. En el tomo III de Principio Esperanza (Bloch, 1959, pp. 494–495), Bloch arremete contra Löwith y su interpretación genealógica del marxismo. Según el primero la interpretación löwithiana deja al marxismo a la altura de plagio del cristianismo y como tal diluye todo su mensaje impidiendo el escándalo de lo que se dice, que es la completa subversión del orden establecido y la necesidad de que el ser humano subyugado se ponga definitivamente en pie. De esa forma se anula la esperanza depositada en ese mensaje. Parece ser que Löwith respondería a tal proclama afirmando que, para Bloch, los únicos filósofos realmente importantes habrían sido Marx, Lenin y Stalin. Según Bloch, Marx no puede ser reducido a una mera secularización mesiánica, sino que éste imprime una novedad en su propuesta que la perfecciona y la eleva. Esta polémica no debe sorprender, en un autor como Bloch que, en las antípodas de Löwith, lo que busca es volver a abrir la historia para llevarla a su auténtico final, que permanece fiel a la dialéctica hegeliana y que por lo tanto aspira a la consumación del progreso histórico (Moltmann, 1995, p. 60). Para Bloch esta perspectiva desencantada que Löwith imprime a la filosofía de la historia, pero en concreto al marxismo, significa solamente una «carencia de sueños hacia adelante» que apelando a la filosofía y al escepticismo en verdad solo tiene como horizonte el miedo al futuro, una reducción de toda esperanza a un «silencio incómodo ante el problema del sentido» (Fusaro, 2018, p. 76). Una crítica a Löwith en buena parte legítima.

La comparativa entre estos autores podría ser estudiada con profundidad, pero hemos preferido centrar el foco en autores como Benjamin o Metz que, aunque recuperen las tradiciones escatológicas, se caracterizan porque tienen en la crítica al progreso el inicio de sus propuestas y en la negación de una posible culminación o final de la historia intramundana el límite de estas.

6.6. Progreso y esperanza escatológica a inicios del siglo XXI

Según algunos teólogos (Giménez, 2018, p. 85) en nuestra etapa de corte posmoderno la reflexión escatológica ha perdido fuelle y creatividad. Lo que preocupa a la teología ahora es el diálogo interreligioso, o la identificación religiosa como constructora de identidad. Se ha dado un cierto aumento del interés por las tradiciones orientales, centrando las expectativas escatológicas no en la posibilidad de un fin de los tiempos, o incluso de una esperanza puesta en la resurrección o la redención, sino un auge de las doctrinas reencarnatorias que encaja con este deseo de proyección del presente *ad infinitum*. Algo que converge bastante bien con el pensamiento progresista.¹⁴⁹

A pesar de ello, encontramos autores como John Gray que siguen explicando el desarrollo histórico y las expectativas de futuro en clave de categorías escatológicas. Para Gray, la guerra de Irak emprendida por los Estados Unidos a inicios del siglo XXI tiene un fuerte componente milenarista, centrada en la voluntad de hacer desaparecer todo rastro de mal en el mundo. Según Gray se trata de la misma tradición escatológica que se nutre de las tesis milenaristas de Joaquín de Fiore, del cual el mismo Tercer Reich creería encarnar la tercera etapa histórica descrita por el franciscano (Gray, 2007, p. 23). También Löwith hace referencia a este hecho y suma aquí a la Tercera Internacional (Löwith, 1953b, p. 194). Según Gray la apocalíptica de tendencia milenarista está presente en el núcleo del pensamiento occidental y, si hubiese que realizar una definición estricta de lo que la civilización moderna significa, el milenarismo ocuparía un lugar central (2007, p. 19).

Podríamos situar a Gray como uno de los autores que toma el relevo a Löwith¹⁵⁰ o a Marquard en su denuncia de la fe en el progreso, y que, desde su crítica, elabora y discute

¹⁴⁹ «La reviviscencia (occidental) de las doctrinas reencarnatorias iría en la línea: no resulta necesaria la *ruptura* que supone la fe en la resurrección, sino que nos basta y nos sobra un mero prolongarse de lo de aquí *in infinitum* –como infinita parece ser la capacidad de progreso humano–. Otra cosa serían los costos –humanos, ecológicos, etc.– de este progreso» (Giménez, 2018, p. 85)

¹⁵⁰ Sorprende la gran cantidad de textos de Gray que tienen similitudes idénticas a textos de Löwith a pesar de que Gray solo cita, una única vez en sus libros a Löwith y casi de pasada (Gray, 2002, p. 60,203). Para muestra veamos como John Gray, cual discípulo de Löwith llega a afirmar: «La idea de que Jesús volvió de entre los muertos no es tan contraria a la razón como lo es la idea de que los seres humanos del futuro serán diferentes

sobre la irracionalidad de la esperanza, sobre todo en su vertiente utópica. John Gray y Karl Löwith han sido encumbrados juntos por algunos autores como los dos grandes pensadores de la antiutopía (Svenungsson, 2016, p. 204).

Sin la fe en el progreso al ser humano moderno le es imposible encontrar sentido a la vida. Pero la fe en el progreso se caracteriza por su irracionalidad. Gray define la fe en el progreso a la manera löwithiana: como la creencia de que la razón vence a la naturaleza, como la fe en que «no hay problemas humanos que no se puedan resolver a largo plazo» (Gray, 2013, p. 62); como la creencia de que el ser humano es capaz de abandonar todos los mitos (igual que denuncia Marquard); como un vestigio o mutación de la creencia cristiana en la posibilidad de «un cambio radical en los asuntos humanos» (2013, p. 16). Según Gray la fe en el progreso en nuestro tiempo no es genuina en un sentido apologético, sino que tiene un carácter banal. La imposibilidad de reaccionar ante la fe en el progreso tiene que ver con el miedo de abandonar la única tabla de esperanza en un mar sin horizontes de sentido, «el único antídoto contra el nihilismo» (2002, p. 39). El ser humano contemporáneo no podría seguir con su vida sin la certeza de que el futuro será mejor que el pasado.

Según Gray no hay evolución ni progreso, porque desde una lectura de la dimensión natural del ser humano, el desarrollo humano no se da respondiendo a un imperativo de racionalidad o de verdad sino de supervivencia. (2013, p. 69). En este sentido para Gray el progreso en la ética o la política no es «más que una ilusión». No hay por lo tanto dos tipos de seres humanos, el salvaje y el civilizado: «solo existe el animal humano, en guerra consigo mismo para siempre» (2013, p. 29). Esta visión de la dimensión natural del ser humano nos recuerda a la propuesta de Löwith: para Gray el ser humano no puede ser más dueño de su destino que lo que lo puede ser cualquier otro animal (2002, p. 16), creer en el progreso es creer que el ser humano es capaz de liberarse de los límites que le son impuestos a la vida de otros animales. La correspondencia con el *transcender natural* löwithiano que hemos definido en el capítulo 3 es palmaria. Gray abraza el reconocimiento del ser natural del hombre de Löwith agudizándolo

Gray denuncia la utopía como todo movimiento que asegura la posibilidad de libertad universal futura. Según él, toda traslación política de este ideal se torna finalmente en despotismo. La fe en el progreso también participa de esta dinámica. Hay utopía allí donde se cree que la acción política será capaz de modificar la condición humana (2007, p. 38). Desde esta definición para Gray la única posición posible es la de la crítica utópica. Hasta la

de lo que siempre han sido» (Gray, 2013, p. 66), algo que Löwith formula casi exactamente igual en múltiples textos.

modernidad la utopía pertenecía al terreno religioso, y solo en la modernidad se convierte en un asunto político.

Esta crítica radical a la utopía del progreso lleva a Gray a una defensa de un tipo de estoicismo entendido como la aceptación de la condición animal de hombre como destino ineludible. ¿Qué sentido tiene la esperanza ante una afirmación así? «La única posibilidad de liberar la mente humana de los mitos no la ofrece la ciencia, y menos la filosofía, sino los momentos de contemplación», afirma Gray (2013, p. 166) Debemos abandonar todo objetivo de cambiar o incluso de comprender el mundo, intención que siempre cae en la tentación del dominio, sino tan solo dejar que éste sea. Tal actitud no busca eliminar el sufrimiento, o eternizar la belleza, ni atrapar una cierta calma eterna, solo ofrece el mero reconocimiento de ser. Para Gray «no hay redención de la condición humana, pero no hay necesidad de redención» (2013, p. 168). El escepticismo löwithiano se torna en Gray en claro pesimismo antropológico.

En las antípodas de Gray podemos encontrar reflexiones que, partiendo también de una crítica al progreso, miran de reconstruir las posibilidades de dotar de sentido al tiempo y de construir un discurso escatológico en clave secular. Este es el caso de Josep Maria Esquirol, quien, en su construcción de una filosofía de la proximidad (2015, 2018, 2021), busca formular aquello que constituye de forma central a la condición humana. Su propuesta es la de una antropología filosófica que quiere responder a un mundo actualmente guiado por un progreso ciego. Esquirol trata de responder a la dinámica de fuga hacia la nada que mueve actualmente nuestro mundo. «Ir más allá», «superación de lo humano», «dominación del mundo», «rotura de todos los límites» son dinámicas establecidas que rechaza y que hay que reorientar, encontrando de nuevo un cierto norte perdido, aunque para que esto ocurra «serían necesarios unos cambios tan radicales como improbables». No lo hace nunca desde el escepticismo que tal crítica despierta, como ocurre con Löwith o Gray, sino reconociendo la herida infinita que constituye al ser humano y abrazando a partir de allí el cultivo de aquellas actitudes fundamentales –pensar, cuidar, acoger, dar– que nos permiten ahondar en aquello que nos hace humanos. A la manera de Benjamin o Metz, Esquirol busca de dotar de una fuente de sentido del tiempo alternativa a las promesas de la filosofía de la historia. Pero incluso Esquirol, que también clama fuertemente contra esta fe en el progreso y sus peligros,¹⁵¹ se guarda sabiamente de proponer algún tipo de trascendente enfático o de

¹⁵¹ Algunos ejemplos de que el pensamiento de Esquirol es una respuesta a la desorientación que genera la fe en el progreso: «*Qui no veu el més senzill, tampoc sent el més pregon. Paral·lelament, una cultura allunyada de la senzillesa és també una cultura allunyada de la fondària. Això, en grau creixent, és el que li passa a la nostra. ¿Podria ser que la civilització del progrés i de l'èxit científicotècnic estigués desorientada com a cultura de la vida?*» (Esquirol, 2018, p. 16) «*D'un parell de*

realizar ninguna afirmación de redención. A pesar de ello, aporta orientaciones de lo que, desde su mirada antropológica, el ser humano anhela como esperanza.

Su propuesta de interpretación de la esperanza humana, a la que llama una «esperanza sin lujo» (Esquirol, 2021, pp. 151–159), tiene dos ejes de vertebración: la posibilidad del reencuentro y la constatación de que no todo está bien. Para Esquirol la espera del mañana, la proyección vital, forma parte de lo más hondo condición humana. Pero esta espera no se proyecta en un anhelo de trascendente sino en algo más sencillo: la posibilidad de volver a encontrarse con aquel otro con el que se ha vivido algo bueno, y la posibilidad de transformar lo que no está bien. En el primero de los casos Esquirol distingue entre la espera, que es la del reencuentro, y la esperanza que es la del reencuentro imposible. Así pues, la esperanza no se sitúa en el plano de la inmortalidad del alma –de tradición helenística–, o de la resurrección –de tradición judeocristiana–, sino en el simple plano de la posibilidad de reencuentro con el otro. Esto anula la metafísica del eterno retorno y crea una metafísica del reencuentro increíble. Aquello que ha sido vivido como bueno quiere ser repetido, aquello que no quiere ser repetido no puede olvidarse para que no vuelva a ocurrir. Las vinculaciones de este reencuentro imposible con la rememoración y la razón anamnética en Metz estudiadas en el apartado anterior son evidentes. La afirmación de que «no todo está bien» toma como imagen de referencia al *Angelus Novus* benjaminiano (2021, p. 155). La historia y el progreso no tiene sentido alguno, solo lo tienen la dignidad de las víctimas del mal y la injusticia. La esperanza, en este caso, se nutre del hecho de que, ante la visión objetiva de las ruinas de la historia, todo resta todavía pendiente de hacer.

La pregunta pertinente es: ¿existe una fundamentación de esta esperanza que no sea trascendente? Es decir, ¿por qué podemos afirmar que tiene sentido creer en el reencuentro imposible o en la transformación de las realidades de injusticia? ¿De dónde saldrá la última palabra, *éschaton*, que sea la promesa de cumplimiento de tal esperanza? Esta esperanza no nace de una revelación o de una afirmación religiosa, tampoco de un humanismo vacío que afirma la sacralidad humana (2021, p. 159), sino de la simple constatación de que lo bueno y lo justo son posibles. La simple posibilidad de la vida, y de la vida buena, se suman al hecho de que la vida se da como un inicio absoluto (Arendt). Ambas constataciones se transforman

segles ençà, vivim sota la insistent retòrica del progrés i, tanmateix, les víctimes no han deixat d'amuntegar-se escandalosament als marges» (Esquirol, 2021, p. 11) «*En contrast amb l'esquema lineal del progrés, la cura és el moviment que es corba sobre el profund*». (Esquirol, 2021, p. 85) «*La nit fosca, amb l'experiència de l'abisme, del no-res, de l'acabament i de la mort, ens ajuda a aprimar el dia, a relativitzar la planificació i les ideologies del progrés; ens ajuda a fer que el dia sigui la musculatura del dia, i a no inflar-lo gaire més. La nit ens ajuda a desmentir les seduccions del luxe i de la immortalitat. Ens fa saber que el dia no ho és tot*» (Esquirol, 2021, p. 144)

en la promesa de posibilidad de que, aunque el sufrimiento y la noche siempre estén al acecho y no desaparezcan nunca, siempre habrá un nuevo inicio que tendrá la última palabra, el *éschaton*.

Ambos autores, Gray y Esquirol, nos sirven como ejemplos actuales de la continuación de un debate entre progreso y esperanza que, tomando siempre como punto de partida la crítica a la fe del progreso, devienen en una formulación actualizada del máximo escepticismo y de la máxima esperanza posible.

6.7. Conclusiones a la crítica escatológica del progreso. Las posibilidades redentoras del contrasentido histórico

Tal como indicábamos al inicio, toda crítica a la fe en el progreso implica la necesidad de una nueva respuesta a la pregunta por el futuro. Si liquidamos todo sentido histórico, ¿qué podemos esperar? ¿Qué palabra nos queda para las víctimas de la historia? ¿Existe algún elemento a recuperar de las tradiciones escatológicas que no implique necesariamente una vuelta a la filosofía de la historia? ¿Hay algún espacio de encuentro posible entre las posiciones escépticas y las creyentes? Estas son las preguntas que hemos mirado de responder en este capítulo por la vía de la comparación entre autores de diagnósticos iguales, pero de conclusiones divergentes. Algunas de las afirmaciones que podemos realizar después de este recorrido son:

- 1) Löwith postula que la escatología cristiana es aquella que abre la posibilidad de mirar a la historia en clave de historia de salvación. Toma de Cullmann todo su aparatage teórico: la escatología cristiana es aquella que afirma la redención de la humanidad porque aquello que ya ha tenido lugar –la muerte y resurrección de Cristo– significa una palabra definitiva con los ojos de la fe. El creyente vive el tiempo como un intermedio entre el *D-Day*, que ya ha ocurrido y solo él es capaz de reconocer, y el *V-Day*, del que tiene la certeza que llegará, aunque nadie pueda decir el día ni la hora. Pero esta lectura escatológica puede realizarse única y exclusivamente desde una mirada creyente que reconoce en marcas y hechos concretos de la historia la impronta de la redención. Sin la fe en la relevancia decisiva de un hecho como la venida de Cristo –o de un Napoleón, un Hitler o un Stalin–, no se puede dotar a la historia de los atributos de una historia de salvación. La historia sólo puede tener un sentido bajo una mirada creyente.
- 2) La imposibilidad, desde la razón, de afirmar una palabra última lleva a Löwith a concluir que no hay promesa de salvación futura, y por lo tanto la esperanza se torna

una irracionalidad. La esperanza es vana, no puede tener fundamento, la filosofía no debe ocuparse de ella. La posición de Löwith es la de quien, ante la imposibilidad de encontrar una palabra última, un *éschaton* en la historia humana, torna su mirada al ser natural del hombre para reconocer en sus gestos cotidianos y en la persistencia de la vida el único universal al que agarrarse. Löwith hace del escepticismo una profesión de fe, y de la contemplación del ser natural del hombre su único modo posible de estar en el mundo. Una vez negado el sentido histórico inmanente aparecen solamente dos posiciones a explorar: o el reconocimiento del mundo como mundo natural y por lo tanto la soberanía de lo natural sobre la historia y el tiempo como circular; o la afirmación creyente de un sentido último, de un avanzar lineal y progresivo, perteneciente única y exclusivamente al terreno de la fe. La primera implica la imposibilidad alguna de redención para las vidas truncadas, la segunda es portadora de esperanza, pero es inexplorable desde una mirada filosófica. La fe en el progreso es una mezcla de ambas que la convierte en una idea bastarda, una consolación irracional, de la cual no podemos más que renegar.

- 3) Ahora bien, la posición abrazada por Löwith genera una gran «insatisfacción», según él mismo afirma. Insatisfacción que compartimos. Entre el sentido afirmativo progresista, que debemos rechazar, o el sinsentido escéptico löwithiano, hemos buscado un camino alternativo que nos permita realizar algún tipo de afirmación sobre la esperanza y el sentido, que no solo sea relevante para el creyente sino también para el filósofo. En las propuestas de Benjamin y Metz, enraizadas en las tradiciones mesiánica y apocalíptica, se abren las posibilidades de una nueva mirada: la del contrasentido histórico.
- 4) Postulo que Benjamin y Metz nos dan las claves para un camino alternativo que, partiendo de una crítica a la fe en el progreso idéntica a la de Löwith, y con una *tensión escatológica* que surge de la recuperación de cierta tradición judeocristiana, *se obliga* a afirmar una palabra última. Esta palabra está enraizada en tres constataciones: la necesidad de llenar un tiempo que se ha tornado homogéneo y vacío, la de redimir las ruinas y víctimas de la historia, y la de recuperar para el ser humano una nueva relación con la naturaleza. Para ello se afirma la posibilidad de un contrasentido histórico que es exactamente el reverso de un sentido histórico de progreso que genera sufrimiento para las vidas humanas, la sociedad y la naturaleza. El sujeto histórico de este contrasentido es de hecho un contrasujeto, nunca afirmado como sujeto definitivo sino continuamente revisado y revelado por el recuerdo y la rememoración.

- 5) Lo que nos ha permitido hacer dialogar a Löwith con Benjamin o Metz es la constatación de que estos últimos no construyen su esperanza de forma ilusoria mirando al futuro, sino que lo hacen recogiendo los destrozos del pasado. Su esperanza no se deja atrapar fácilmente por la crítica que ejerce Löwith al sentido histórico utópico, pues se basa en los anhelos recuperados del pasado para transformar el presente y construir una posible redención. A pesar de ello debemos seguir preguntándonos: ¿hay posibilidad de redención del pasado sin una afirmación trascendente? Ciertamente parece imposible. Hemos mirado de demostrar que toda afirmación de redención solo es posible desde una matriz teológica –en el caso de Benjamin mesiánica, de Metz apocalíptica–, pero esto no anula su anhelo, ni la posibilidad de rescatar de la tensión escatológica siempre presente un cierto imperativo ético. En última instancia la *posibilidad* de redención es una opción creyente. Pero la *necesidad* de ella resulta ser la inspiración para la incorporación de elementos y propuestas de carácter ético-político. Estos estarán basados en la historia del sufrimiento y nos impulsarán a incorporar a nuestra razón moderna un imperativo de razón anamnética o rememorativa. En el caso de Löwith, la reivindicación del ser natural del hombre resulta incapaz de una propuesta de acción más allá de una nueva mirada a la relación hombre-naturaleza. Solamente nos lega una mirada escéptica sobre el devenir futuro. Metz y Benjamin, en cambio, dan las claves de un nuevo arranque, de cómo la tensión escatológica es capaz de intervenir reclamando interrupción, centralidad de las víctimas y definiendo una nueva relación hombre-naturaleza –esta sí, ya presente en Löwith– dotando así a la historia de un posible contrasentido. La existencia de un contrasentido alberga en su seno la posibilidad de afirmar la esperanza.
- 6) Podemos concluir que el debate expuesto sigue plenamente vigente y abierto y hemos encontrado en el siglo XXI posturas filosóficas que siguen explorando las tensiones y posibilidades que el anhelo de esperanza imprime en la forma de vivir el tiempo. Éstas toman nuevas formulaciones en propuestas como las de Esquirol de una «esperanza sin lujo», o reformulaciones de los argumentos de rechazo de toda inspiración escatológica, como las de Gray, quien ha renunciado definitivamente a toda posibilidad de esperanza y redención del género humano.

CONCLUSIONES

Llegamos al final del recorrido. En el presente trabajo hemos querido tirar del hilo de los debates contemporáneos generados por la tesis crítica con respecto al progreso de Karl Löwith. El horizonte ha sido poner un poco de luz a una de las cuestiones más importantes de la modernidad: la fe en el progreso. El progreso, entendido como creencia, ha sido parte fundamental de todo pensamiento filosófico sobre la historia, el tiempo y la esperanza desde el siglo XVIII hasta nuestros días. La voluntad de entenderlo en toda su complejidad, de desentrañar sus promesas y peligros, de ver cómo éste determina todavía nuestra forma de interpretar el mundo y de estar en él, y la constatación de que el progreso se mezcla con nuestras ansias de trascendencia generando confusión, desorientación e incluso irracionalidad, conforman la columna vertebral de lo que hemos querido presentar.

I) Principales hallazgos de esta tesis

Después de un primer y segundo capítulo, de carácter introductorio y de fundamentación de la cuestión, y de un tercero más original, de descripción y sistematización de la antropología filosófica de Karl Löwith, hemos entrado en profundidad, en la segunda parte, en cada uno de los tres debates contemporáneos que abre la crítica löwithiana: el de la historia, el de la secularización y el de la esperanza. Estos capítulos han contado, cada uno, con un apartado final de conclusiones en los que se han resumido con detalle las aportaciones más relevantes del camino recorrido. Enumeramos a continuación aquellos hallazgos cuya novedad y originalidad resulta ser una aportación singular y propia de este trabajo:

1. Se ha mostrado cómo Berdiaev es precursor y pionero en la tesis del progreso como secularización de la escatología cristiana y el eslabón que une las primeras críticas al progreso como fe o creencia a inicios del siglo XX con la tesis de secularización de Löwith.
2. Se ha formulado la base de la antropología löwithiana como el reconocimiento de un *trascender natural* que determina el ser del hombre. Esta antropología es el punto de partida de su respuesta a los peligros de la fe en el progreso.
3. Se ha realizado, por vez primera, una comparativa entre el pensamiento de Arendt y Löwith sobre la historia y el progreso, describiendo sus similitudes e incompatibilidades.
4. Se ha elaborado y sistematizado el hilo que une la crítica al historicismo de Löwith, con la respuesta de Habermas, las tentaciones del final de la historia y la propuesta de una nueva forma de *hacer historia* en Koselleck.

5. Se ha estructurado y realizado una nueva lectura del debate Löwith-Blumenberg sobre la secularización como tesis explicativa del papel del progreso en la modernidad desde los años sesenta del siglo XX hasta nuestros días, cuya novedad recalca en la profundización de las aportaciones de Marquard al debate y la sistematización de las contribuciones que se publican a partir de la tesis de Monod en adelante.
6. Se han clarificado las bases de la crítica escatológica de Löwith al progreso a través de una indagación de las deudas contraídas con la obra de Oscar Cullmann.
7. Se ha realizado un trabajo de contraste entre el escepticismo propio de la renuncia a la fe en el progreso y la afirmación de una esperanza no ligada a utopismos. Para ello nos hemos basado en una novedosa comparativa de la crítica löwithiana con la crítica al progreso desde aproximaciones teológico-políticas como las de Benjamin y Metz. Tal exploración nos ha permitido valorar las posibilidades de un contrasentido histórico.
8. En menor medida, hemos explorado la posibilidad de unir los hilos de reflexión abiertos sobre la historia, la secularización y la esperanza con algunas de las aportaciones de principios del siglo XXI que podemos encontrar en las propuestas de Gray, Esquirol o Taylor.

Todas estas son contribuciones novedosas y los frutos más concretos de este trabajo. De todas ellas doy cuenta en las conclusiones propias de cada uno de los capítulos. Ahora queremos, esperando no resultar excesivamente reiterativos, hilar todas las respuestas encontradas de cara al establecimiento de una tesis final: la descripción del precio a pagar por la fe en el progreso y la afirmación prudente de alguna posible salida.

II) Rescatar al mundo del progreso y de paso recuperar la historia

La hipertrofia de la conciencia histórica en la modernidad ha hecho desaparecer la conciencia de mundo. Hemos visto que, como consecuencia de la fe en el progreso, ya no es el paso del ser humano por el mundo lo que tiene sentido, sino su paso por la historia. El mundo histórico ha tomado el lugar del mundo. En tanto en cuanto somos modernos, no somos habitantes del mundo, sino de la historia. La máxima expresión de tal desvarío ha devenido en historicismo, es decir, en afirmar que incluso la verdad es históricamente relativa. De este atolladero hemos explorado tres salidas: la de Habermas, afirmando la necesidad de una superación antropológica a través de la segunda naturaleza humana, la de la civilización, salida que se nos aparece cual náufrago braceando en medio de las olas para no ahogarse; la de Hegel-Kojève, fiando el relativismo historicista a un punto final capaz de dar sentido y juicio a todo tiempo anterior, pero en cuya afirmación del final no solo se niega toda posibilidad

de diferencia sino que se afirma de forma falaz el dominio total sobre la naturaleza e incluso sobre ciertas limitaciones de la finitud; la de Löwith, condicionando el ser histórico al ser natural del hombre, y abrazando un eterno retorno de lo mismo, no en forma de pura sumisión al destino, sino en un reconocimiento del mediodía del mundo. El problema de la posición löwithiana, incluso siendo la única salida al historicismo realmente honesta con la verdad de la limitada naturaleza humana, es que con ella liquidamos no solo el progreso sino toda filosofía de la historia, y lo que recibimos a cambio es una propuesta que resulta insuficiente para responder a la inquietud de saber qué hacer realmente con la historia. Además, entre las limitaciones de la crítica löwithiana al progreso está el hecho casi paradójico de proponer superar la fatalidad del progreso a través de una autocomprensión de una naturaleza humana ahistórica atravesada por la historia. Pues el progreso y su fatalidad diagnosticada solo se comprenden en términos históricos. La crítica löwithiana se muestra muy lúcida, pero a menudo inoperante.

Otros han intentado también esta recuperación del mundo preso en las garras del progreso. Para Arendt recuperar el mundo pasa por poner la acción como el único tipo de relación capaz de aportar novedad al mundo y con ello cargar de significado el mundo político. De esta forma la historia resulta en un relato abierto siempre a la novedad, pero ¿cambia esto lo que realmente es la historia? Quizás no es puro acontecimiento como afirma Löwith, pero tampoco Arendt pretende, abriendo el mundo a la novedad de la acción, afrontar la futilidad, la *incontrolabilidad* y la insuperable contingencia de la historia. Solo parece posible hacer frente a este historicismo desmedido por la vía de una aproximación sin interés alguno sobre la historia, renunciando al progreso, y apoyándonos en una relectura que abraza al completo la contingencia de nuestras acciones y asume todas sus responsabilidades. Así lo propone la formulación de la *factibilidad histórica* realizada por Koselleck. Se trata de renunciar a buscar un sentido a los acontecimientos históricos y a la vez de reconocer que los hombres *hacen la historia* si y solo si asumen plenamente la responsabilidad de todas y cada una de sus consecuencias, sobre todo de aquellas no deseadas.

El precio de la fe en el progreso ha sido el de convertir la historia en historicismo, el de aumentar la autoconciencia histórica hasta el límite de querer ser Historia, determinarla, controlarla, o incluso decretar su fin, y por el camino haber perdido el mundo. Solo una nueva *factibilidad histórica*, una resignificación del *hacer historia*, podría despotenciar las ansias de progreso y a la vez rescatar a la historia y al mundo de tales aporías. Para ello hace falta enmarcar el ser del hombre y su devenir en unas limitaciones que le son propias, y a la vez, asumir todas las consecuencias de nuestras acciones, en mayor medida las que no habíamos

previsto. De otra manera solo podremos dar la razón a Löwith afirmando que el progreso se nos impone como una fatalidad. Muy a pesar nuestro, no parece que ni los tiempos posmodernos, de extrema relativización de los grandes relatos, hayan podido terminar con la falsa vertebración que el Progreso –en mayúsculas, como promesa y como fatalidad– imprime a la historia.

III) Reconocernos y profundizar en nuestra propia naturaleza

Si algo hemos concluido junto a Löwith es que el progreso es un vector de distanciamiento entre nuestra segunda naturaleza: la civilización, el desarrollo y la Humanidad, y nuestra primera, vinculada a nuestro ser natural y nuestra vinculación con el cosmos. El precio de la fe en el progreso es que cada vez se nos haga más extraño aquello que de hecho es más natural en nosotros. ¿De qué forma podremos llegar a apostatar de la fe en el progreso? En primer lugar, reconociendo nuestra propia naturaleza humana y sus limitaciones. La afirmación del *transcender natural* resulta ser una verdad filosófica desechada por la fe en el progreso: la simple constatación de que el mundo natural es condición de posibilidad de la vida humana. Esta afirmación es, ya de por sí, revolucionaria y ofrece un criterio muy claro para detectar cuándo el progreso se convierte en una máquina de falsedades: siempre que éste aspira a superar la naturaleza que contiene al mundo y por ende al mundo histórico.

Ciertamente, y lo hemos visto en el debate con Arendt o Strauss, afirmar la existencia de invariables en la naturaleza humana es problemático ya que implica en cierta forma afirmar que uno puede situarse fuera del ser humano para describirlo, determinarlo, explicar lo que es. Por eso resulta a menudo más pertinente reflexionar sobre sus condicionantes que sobre su naturaleza. Pero la propia naturaleza no se convierte en un compartimento estanco por el simple hecho de afirmarla. Con el mismo Löwith hemos visto cómo cada época realiza una interpretación diferente de lo que significa la naturaleza humana, pues estamos históricamente mediados, de forma que no puede haber una interpretación última o definitiva más allá del reconocimiento del *transcender natural* y de una distinción pertinente entre nuestra primera y nuestra segunda naturaleza. Hoy nos parece *natural* todo aquello que se ha vuelto universal, como el trabajo o el dinero. Todo ello no forma ni ha formado nunca parte de nuestra naturaleza sino de una segunda capa, incorporada, históricamente mediada y que podría ser diferente. Lo que no podrá nunca ser diferente es que el ser humano nace, crece, llora, padece, se alegra, se reproduce, muere. A pesar de ello, hoy el hombre parece convencido que será capaz de superar la muerte en un futuro próximo, pero se muestra incapaz de dejar de explotar y autoexplotarse laboralmente, o de imaginar una vida sin acumular dinero.

La dificultad de reconocer o definir nuestro ser natural frente a nuestro ser histórico, de reconocer nuestras más fundamentales limitaciones frente a la promesa del progreso, se reduce en Löwith a reconocer aquello que no se aleja demasiado de nuestro sentido común, o aquello que el ser humano acepta sin sentirse *forzado* a ello. Habermas insiste en las posibilidades de superación antropológicas ayudados por la muleta de la civilización, pero el ser humano ha olvidado durante el sueño del progreso su vinculación original con su ser natural, sueña lo imposible como consecuencia de tal desconexión y no hay ideología moderna que ponga sobre la mesa tal aporía: todas ellas participan de esta desconexión ilusoria de la naturaleza.

Una de las grandes trampas en la que nos ha hecho caer la fe en el progreso ha sido la confusión generada por la asimilación entre progreso del conocimiento y progreso humano. Existen en la naturaleza posibilidades escondidas, y la ciencia puede ayudar a reconocerlas, descubrirlas, pero ¿a dominarlas? Éstas deben ser exploradas en armonía con las limitaciones de la propia naturaleza y en consonancia a la vez con el ser natural del hombre. El precio que hemos pagado por creer en el progreso ha sido renunciar a menudo a la razón e incluso abrazar la irracionalidad.

Este debate entronca hoy, claramente, con los pensadores que, sobre todo desde el mundo eco-social, denuncian la evidencia del colapso ecológico y el actual fin del Antropoceno. Es evidente que Löwith no piensa en esos términos cuando propone una idea del cosmos y del lugar del ser humano en él que supere el antropocentrismo moderno, pues su punto de partida es de corte metafísico y su horizonte son más bien las consecuencias antropológicas y el espíritu nihilista de la modernidad. De hecho, el famoso informe Meadows encargado por el Club de Roma sobre los límites del crecimiento que marca el inicio del pensamiento ecologista en términos políticos tal como lo conocemos hoy es de 1972, un año antes de la muerte de Löwith.

La crítica löwithiana al antropocentrismo y al historicismo se puede sumar a la crítica del pensamiento eco-social que afirma, ante la evolución de un crecimiento imparable y destructivo del planeta en la dinámica de consumo y producción capitalista, la existencia de un espíritu nihilista incapaz de ver las consecuencias directas de sus actos. Lo que subyace tanto a la filosofía de la historia como al desarrollismo y crecimiento sin límites es una crítica al progreso entendido como huida hacia adelante, como desmesura, una tendencia natural en el hombre a lo que los griegos han llamado la *hybris*.

La naturaleza ha querido ser puesta al servicio del progreso histórico, es decir, se ha intentado subordinar un trascendente a merced de un inmanente. Pero la naturaleza no podrá ser nunca

superada. La dialéctica entre naturaleza e historia, la lucha titánica de dominio de una sobre la otra, que es la misma que entre naturaleza y civilización, es una lucha infructuosa, llena de fatalidades. En este descalabro, los anuncios del final de la historia se topan constantemente con un *trascender natural* el cual, en su dinámica de eterno retorno, impide la realización de un estadio histórico definitivo. La historia no es final sino repetición, ciclo, idas y venidas, éxitos y fracasos. Lo que debería ser anunciado como definitivo es la naturaleza y no el final de la historia.

IV) Ni mundanizar la salvación, ni salvar al mundo

Hemos descartado la posibilidad de dar un sentido a la historia a través del progreso. Pero, ¿implica esto la imposibilidad de dotar a la historia de cualquier sentido? Ciertamente el posicionamiento escéptico de Löwith y su lectura de la historia como puro acontecimiento impiden cualquier afirmación posible sobre el futuro al que la historia se dirige.

Si la teología cristiana ha entendido la historia en un sentido escatológico, hacia una meta concreta, y desde la modernidad hemos convertido *el sentido de la historia* en una preocupación no extramundana sino mundana, entonces este objetivo, esta meta, también pide ser *mundanizada*. Si la historia tiene sentido en clave de *salvación*, buscar que el hombre dé este sentido a la historia secular implicará creer que el hombre puede crear *salvación*, transformándose el debate en un problema político radical. Ya hemos visto, junto a Marquard, los peligros de la transferencia del pensamiento escatológico a cuestiones no últimas, pues donde hay una palabra última no hay autonomía y los postulados de la modernidad entran en crisis. El ímpetu del impulso secular parece habernos llevado a una tremenda aporía, la realidad no parece plenamente secularizable y si lo es, no hay forma de dotarla de sentido, es decir, de *salvarla*. El debate entre mundanizar la salvación o salvar el mundo es un dilema imposible. De esto ya se dio cuenta Berdiaev antes que Löwith, como hemos llegado a mostrar, y por eso reclama una salida religiosa a la crisis generada por la fe en el progreso. Löwith, en tanto en cuanto ve imposible aceptar ninguna verdad revelada, propone una salida escéptica, es decir, la negación de todo sentido. Sólo el estar, el vivir, el contemplar.

Visto así el progreso resulta ser un grave problema para la modernidad: se contradice con la proclamación de libertad y autonomía humanas (Marquard), estimula las pulsiones escatológicas y totalizadoras en el mundo inmanente (Löwith) e imposibilita que se pueda dotar de un sentido narrativo las vidas de los sujetos (Taylor y Costa). Por mucho que se quiera defender junto a Blumenberg, o incluso junto a Monod, el papel del progreso, no hay forma de justificarlo si se mira desde una perspectiva antropológica.

Si resulta imposible tanto mundanizar la salvación como intentar salvar el mundo, la tentación será volverse excesivamente escéptico, y con ello caer en un inmovilismo conservador desmesurado o incluso antimoderno. ¿Cómo negar la fe en el progreso pero seguir creyendo que el mundo está lleno de injusticias que piden ser transformadas? Recordemos que el progreso no es tanto la visión de un futuro mejor como la consolación y justificación de los males presentes provocados por el ser humano *—antropodicea—*. Por lo tanto, si lo que se quiere es huir de los peligros de la fe en el progreso, es el cuidado del mundo (Marquard) —y no su transformación— el que se torna en un imperativo actualizado. Lo contrario al progreso no es entonces retroceso, sino cuidado del mundo.

Este falso dilema entre mundanizar la salvación o salvar al mundo es también una advertencia para la religión que a menudo ha errado queriendo secularizar su propuesta de salvación y hacerla intrahistórica. ¿Cómo debe ser un cristianismo que viva en sociedades secularizadas y quiera inculturarse sin perder sus opciones fundamentales? Si la secularización ha sido el camino emprendido por la modernidad para desligarse de su pasado religioso, ¿es posible para la religión sobrevivir a esta etapa de secularización? Según Löwith esto no es de momento posible, e igual que la iglesia necesitó a un noble como Francisco que asumiera la pobreza más absoluta, o un monje como Lutero que renunciara a todos sus privilegios, el cristianismo va a necesitar en cada época figuras significativas que renuncien a la salvación mundana que promete el espíritu de su tiempo para abrazar *el camino de la cruz* que predica el cristianismo y que no es compatible, en ningún caso, con la creencia en el progreso según es formulado en las filosofías de la historia.

V) El contrasentido histórico, único sentido posible

Desde una perspectiva secular mundanizar la salvación significa que la historia se ha convertido en el Dios del juicio final: en cada momento histórico los *ganadores* de la historia son los salvados, el resto son los hundidos y condenados y las víctimas no dejan de ser florecillas pisoteadas en el borde del camino —tal como afirma Hegel— en aras de un progreso que salvará a los que estén del lado bueno de la historia. Es por ello por lo que, aunque no estemos en condiciones de dotar a la historia de un sentido secular, aunque de alguna forma hayamos demostrado que los acontecimientos históricos solo pueden ser dotados de sentido en tanto en cuanto se miran desde los ojos de la fe, hemos querido probar que lo que sí está a nuestro alcance es afirmar la posibilidad del contrasentido histórico.

Todo progresismo (revolucionario o emancipatorio) debe asumir algún tipo de respuesta ante el mal que hay en el mundo. El precio de la fe en el progreso es el de asumir que las fuerzas dialécticas que mueven el mundo se vuelven impersonales y con ellas desaparece la

total responsabilidad con respecto a la historia. El precio de la fe en el progreso ha sido el de abandonar a millones de víctimas sufrientes y sueños de emancipación frustrados a las cunetas de la historia. Nadie se considera capaz de asumir el mal porque nadie puede convertirse en el salvador que aporte redención al mundo. Una vez descartadas las versiones secularizadas del sentido cristiano de la historia en el liberalismo (horizonte de progreso y fin de la historia) como en el marxismo (dialéctica hacia un horizonte de superación de clases), lo único que queda es el puro hecho, la *nuda* existencia. La decisión tomada por Schmitt o Heidegger de sumarse al nazismo no es más que una *decisión historicista* fruto del contexto concreto de un nazismo pujante para sumarse al carro presuntamente ganador de la historia. De otra manera la historia como tribunal del mundo los juzgaría llevando su vida y opciones a un sinsentido histórico. El contrasentido histórico aparece como única salida a la dialéctica entre emancipación y redención, entre libertad y asunción del mal en el mundo. Ésta ha sido la formulación que hemos encontrado apoyándonos en la lectura crítica del progreso elaborada por Benjamin y Metz.

Podemos formular el contrasentido histórico como una tercera vía que no comulga con el optimismo del progreso ni tampoco con el total escepticismo del sinsentido de la historia. El contrasentido es el reconocimiento de que la historia está plagada de momentos de sufrimiento y descarte, y que cabe pensar en una historia recorrida *a contrapelo*. El contrasentido consiste en el reverso, en el negativo, de la teórica historia de libertad. Existen dos categorías que nos permiten vertebrar el contrasentido: la interrupción y la rememoración. Cada época deberá identificar su sujeto sufriente y convertirlo en sujeto protagonista de la historia. El contrasentido es posible gracias a una reserva escatológica que recuerda aquello que podría haber sido y no ha sido. Un tensor que empuja a la historia en otras direcciones. Dado que el ser humano se empeña en buscar un sentido a la historia y que sumarse al sinsentido löwithiano no podrá nunca responder a este anhelo, y dado que tampoco nos sirve abrazar nuevas utopías que se tornan totalizantes o *aporéticas* en tanto en cuanto se busca el control del punto de llegada histórico, solo nos queda abrazar las posibilidades del contrasentido como única orientación posible para la historia.

VI) Una esperanza en dosis pequeñas vacunada de todo autoengaño

Habiendo afirmado la necesidad de renunciar al progreso, habiendo salvado a la historia gracias a la propuesta de una nueva *factibilidad histórica* cargada de responsabilidad, habiéndonos dotado del único sentido posible en el contrasentido histórico que prima la interrupción y la rememoración, si nos volvemos a formular la pregunta sobre qué podemos esperar, ¿obtendremos alguna respuesta?

Ciertamente el precio de la fe en el progreso ha sido fiar toda nuestra esperanza a promesas de sentido inmanente imposibles de cumplir. Sólo un escepticismo lúcido como el de Löwith, o irónico como el de Marquard, podía abrirnos los ojos ante tales falsedades. Pero ese escepticismo se torna a la postre en una incapacidad para saber qué hacer con toda aquella reserva escatológica pendiente, con todas las pulsiones de salvación que, como ya hemos visto, operan en el campo trascendente y la modernidad ha intentado secularizar.

Siguen los mitos y sigue la necesidad de esperanza. ¿Qué forma debería tomar esa esperanza ahora que ya somos conocedores del precio a pagar por la fe en el progreso? No puede ser una esperanza puesta en la historia ya que no puede ésta aludir a ninguna victoria ni estadio final. No puede ser una esperanza que elimine el conflicto entre confianza y evidencia, y que por lo tanto contradiga la realidad. Ahora bien, esperanza e imposibilidad van de la mano, pues sino ya no es esperanza sino una espera que elimina toda carga escatológica. La esperanza por lo tanto es un anhelo o afirmación imposible pero nunca contraria a la evidencia racional. Lo problemático no es su afirmación sino su vertiente utópica, su voluntad de realización. Es por ello por lo que autores como Löwith o Gray niegan la esperanza y se abocan a lo totalmente contemplativo: el mediodía del mundo. Para ellos hay que terminar con todo intento de cambiar el mundo, incluso de comprenderlo, pues ya esa sola intención cae en las tentaciones de dominio. Solo hay que dejar que el mundo sea, que la vida sea.

Pero hay quien no renuncia a la esperanza. Ésta podría tener las características de lo que proponen autores como Metz o Esquirol. Es decir, una esperanza que surge de la simple constatación de que lo bueno y lo justo podrían darse, aunque parezcan imposibles. La esperanza se nutre del hecho de que, ante las ruinas de la historia, queda mucho por hacer. Por lo tanto, no es una esperanza con epicentro en el futuro, sino en el pasado recogiendo sus destrozos y reconstruyendo con ellos el presente. La simple afirmación de un contrasentido histórico alberga la posibilidad de la esperanza. Cabe sumar aquí el hecho de que aquello que se ha vivido como bueno quiere ser repetido, y aquello que no querríamos que se repitiera nunca deberá ser olvidado. Ésta es probablemente la expresión del máximo escepticismo posible –para no caer nunca en el autoengaño– sumado a la máxima esperanza posible –siempre servida en dosis mínimas–.

VII) Lo que hemos aprendido de Karl Löwith

En este trabajo nos hemos servido de la mirada de Karl Löwith como punto de partida para abordar la problemática del progreso. Esta mirada tiene un estilo de abordaje filosófico del que podemos también sacar algunas conclusiones. Alguien como Löwith que fue marcado

por las vicisitudes de la historia, participando en la Primera Guerra Mundial como soldado y siendo exiliado en tres países diferentes durante la Segunda, entendió mejor que nadie que la historia nos pasa por encima, que no somos bajo ningún concepto amos de nuestro destino. A la vez no se utilizó a sí mismo como ejemplo en ningún momento para demostrar tal afirmación, sino que recorrió a la historia de las ideas, al uso de la pura razón, para demostrar la irracionalidad de la fe en el progreso. La suya no es pues una crítica de los hechos vividos, ni un análisis desde la filosofía de los acontecimientos políticos, lo que a Löwith le preocupa es la autocomprensión que hacemos del mundo y de nuestro lugar en él. Sin subjetivismos, de la forma más natural posible.

El precio de la fe en el progreso es haber abandonado la búsqueda de aquello que nos hace realmente humanos. Es no haber entendido que el progreso como vector de sentido no nos humaniza. Esto no significa que no sea posible encontrar un sentido, pero éste nunca se nos dará en forma de finalidad histórica. Para Löwith nuestra humanidad no forma parte en ningún caso de nuestra esencia, sino en cualquier caso de nuestro destino como seres humanos. Debemos pues perseverar en encontrar aquello que nos hace humanos dentro de nuestro *ser natural* para ahondar en ello. Esta naturalidad no se encuentra nunca en los momentos extremos, sino siempre en medio del cotidiano y su exigencia. Esto podría convertirse en fuente de sentido sin tener que apelar a ninguna ultimidad.

De Löwith no solo hemos entendido mejor nuestra vinculación entre humanidad y naturaleza, sino que también hemos ensayado una forma distinta de acercarnos a la verdad. Se trata de intentar pensar cerca de las cosas próximas, propias de los hombres y mujeres comunes, de maravillarse con las cosas cotidianas procurándose una sensibilidad que resista a todo deslumbramiento ante lo nuevo y lo último. Abandonar toda soberbia incluso en las afirmaciones de aquella verdad más evidente, pues en Löwith su interés se moverá hacia una afirmación, no de la máxima verdad posible, sino de la máxima honestidad posible.

En conclusión, para Löwith, y para cualquiera que intuya los peligros de la fe ciega en el progreso, siguen siendo más verdaderos los sufrimientos y alegrías del día a día que el afán por pronunciar una palabra última, sobre todo si ésta pretende realizarse históricamente. Pues tal afán de ultimidad acaba por excluir, demasiado a menudo, los aspectos de la vida propiamente humanos. Frente al progreso solo nos queda afirmar lo humano como siempre ha sido, es y será.

BIBLIOGRAFÍA

- Academy, N. P. *Nobel Prize Nomination Archive*. Consultado el 24 de febrero de 2021, de https://www.nobelprize.org/nomination/archive/show_people.php?id=12676
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1944). *Dialectica de la ilustración* (1998). Editorial Trotta.
- Alonso, A., & Arzo, I. (2021). *El desencanto del Progreso*. Dykinson.
- Amengual Coll, G. (2011). Filosofía de la historia. *Anuari de La Societat Catalana de Filosofia*, XXII, 27–52. <https://doi.org/10.2436/20.3001.01.10>
- Anikeeva, E. N., & Popova, M. V. (2020). Eschatology in Philosophical Discourse: Methodology, Typology and Modern Interpretations. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 468(Iccessh), 83–86. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.200901.017>
- Arendt, H. (1956). El concepto de historia: antiguo y moderno. *Entre el pasado y el futuro* (2016, pp. 67–144). Ediciones península.
- Arendt, H. (1958). *La condición humana* (2015). Paidós.
- Arendt, H. (1964). *Letter from Hannah Arendt to Arthur C. Cohen - 27 march 1964*. Hannah Arendt Papers: Correspondence, 1938-1976; Publishers, 1944-1975; Holt, Rinehart and Winston, 1962-1971. <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.023510/?sp=13&st=image>
- Baldari, F. (2019). Karl Löwith's Encounter with Japanese Philosophy Reconstructions in a New Light. *European Journal of Japanese Philosophy* (Vol. 4).
- Barash, J. A. (1998). The sense of history: On the political implications of karl löwith's concept of secularization. *History and Theory*, 37(1), 69–82. <https://doi.org/10.1111/1468-2303.00038>
- Bayón, F. (2008). Extremismo y desencanto. El nacimiento de la modernidad del espíritu de la política radical. *Isegoría*, 0(39), 267–288. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2008.i39.633>
- Beiner, R. (2014). Excursus on Nature and History in the Strauss-Löwith Correspondence. In *Political Philosophy. What It Is and Why It Matters* (pp. 80–90). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107707115.007>
- Benjamin, W. (1942). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Introducción y traducción de Bolívar Echeverría (2008). Editorial Itaca - UACM.
- Berdiaev, N. (1923). *El sentido de la historia* (1979). Ediciones Encuentro.
- Berdiaev, N., Haldane, J. B. S., Mounier, E., Ors, E. d', Prenant, M., Ruggiero, G. de, Spoerri, T., Siddheswarananda, S., & Siegfried, A. (1948). *Progrès technique et progrès moral: textes in-extenso des conférences et des entretiens / organisés par les Rencontres Internationales de Genève 1947*. Éditions de la Baconnière.
- Bloch, E. (1959). *El principio esperanza [3]* (2007). Editorial Trotta.
- Blumenberg, H. (1966). *La legitimación de la edad moderna* (2008). Editorial Pre-Textos.
- Bouton, C. (2014). Sécularisation et philosophie de l'histoire chez Karl Löwith. *Droits*, 1(59), 33–48.

- Burckhardt, J. (1905). *Consideracions sobre la historia universal* (1983). Edicions 62.
- Bury, J. B. (1920). *La idea de progreso* (2018). Alianza Editorial.
- Campillo, A. (1985). *Adios al progreso* (1995). Editorial Anagrama.
- Casanova, J. V. (2012). *Genealogías de la secularización*. Anthropos.
- Chernilo, D. (2010). On the relationships between social theory and natural law: Lessons from karl löwith and leo strauss. *History of the Human Sciences*, 23(5), 91–112. <https://doi.org/10.1177/0952695110378950>
- Chow, A. (2016). Eschatology and World Christianity. *Studies in World Christianity*, 22(3), 201–215. <https://doi.org/https://doi.org/10.3366/swc.2016.0156>
- Corral Salvador, C. (2010). La teología política de J. B. Metz. *Estudios Eclesiásticos*, 85, 119–141.
- Costa, P. (2019). *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*. Editrice Queriniana.
- Cullmann, O. (1945). *Cristo y el tiempo* (1968). Editorial Estela.
- Donaggio, E. (2006). *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*. Katz Editores.
- Duch, L. (2011). Ernst Bloch: un heterodoxo del siglo XX. *Ars Brevis*, 17, 47–68.
- Eagleton, T. (2015). *Esperanza sin optimismo*. Taurus.
- Ehling, V. K. (2017). Biografische Notizen zu Karl Löwith. *Merkur*, 815, 75–81.
- Esquirol, J. M. (1998). *La frivolidad política del final de la historia*. Caparrós Editores.
- Esquirol, J. M. (2004). Introducción. ¿Progreso o retorno? (pp. 9–32). Ediciones Paidós.
- Esquirol, J. M. (2015). *La resistència íntima. Assaig d'una filosofia de proximitat*. Quaderns Crema.
- Esquirol, J. M. (2018). *La penúltima bondat*. Quaderns Crema.
- Esquirol, J. M. (2021). *Humà, més humà. Una antropologia de la ferida infinita*. Quaderns Crema.
- Fagniez, G. (2020). Karl Löwith et la critique de l'existence historique. *Centre Sèvres. Archives de Philosophie*, 83, 67–84.
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de filosofía - Tomo II* (Quinta). Sudamerica.
- Ferry, L. (1984). *Filosofía política II. El sistema de las filosofías de la historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Fox, K. W. (2012). *Karl Löwith. A prosperous mind in a destitute time*. University of Heidelberg.
- Fukuyama, F. (1989). ¿EL FIN DE LA HISTORIA? Traducción de Fukuyama, F. (1988). *The End of History- The National Interest*, 16: 3-18.
- Fusaro, D. (2018). *Filosofía y esperanza. Ernst Bloch y Karl Löwith, intérpretes de Marx*. El viejo topo.
- Gadamer, H. G. (1977). Karl Löwith. *Mis años de aprendizaje* (1997, pp. 271–281). Editorial Herder.
- García Morente, M. (1932). *Ensayos sobre el progreso* (1980). Editorial Dorcas.

- Gillespie, M. A. (2008). *The Theological Origins of Modernity*. University of Chicago Press.
- Giménez, J. (2018). *Lo Último desde los últimos*. Editorial Sal Terrae.
- Godefroy, B. (2021). *La Fin du sens de l'histoire. Eric Voegelin, Karl Löwith et la temporalité du politique*. Classiques Garnier.
- Gordon, P. E. (2019). Secularization, genealogy, and the legitimacy of the modern age: Remarks on the Löwith-Blumenberg debate. *Journal of the History of Ideas*, 80(1), 147–170. <https://doi.org/10.1353/jhi.2019.0008>
- Gray, J. D. (2002). *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales* (2008). Paidós.
- Gray, J. D. (2007). *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Paidós.
- Gray, J. D. (2013). *El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos modernos*. Editorial Sexto Piso.
- Greshake, G. (1974). Escatología e historia. *Selecciones de Teología*, 13(51). https://seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol13/51/051_greshake.pdf
- Griffioen, S. (2019). Secularization between faith and reason: Reinvestigating the löwith-blumenberg debate. *New German Critique*, 46(1), 71–101. <https://doi.org/10.1215/0094033X-7214681>
- Habermas, J. (1963). Repliegue estoico frente a la conciencia histórica. *Perfiles filosófico-políticos* (1975, pp. 175–194). Taurus.
- Habermas, J. (1994). Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural. *Isegoría*, 0(10), 107–116. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1994.i10.273>
- Harris, M. E. (2017). Gianni Vattimo's Theory of Secularisation in Relation to the Löwith-Blumenberg Debate. *Heythrop Journal - Quarterly Review of Philosophy and Theology*, 58(4), 636–649. <https://doi.org/10.1111/heyj.12309>
- Hoffmann, S.-L. (2010). Koselleck, Arendt, and the anthropology of historical experience. *History and Theory*, 49, 212–236.
- Hofmeyr, M. (2003). The influence of Ernst Bloch on the Political Theology of Johann Baptist Metz. *HTS Theologese Studies / Theological Studies*, 59, 1199–1222.
- Horkheimer, M. (1970). El anhelo de lo totalmente Otro. *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión* (2000). Editorial Trotta.
- Kang, T. (2013). Origin and Essence: The Problem of History in Hannah Arendt. *Journal of the History of Ideas*, 74(1), 139–160.
- Kojève, A. (1947). *Introducción a la lectura de Hegel* (2013). Editorial Trotta.
- Koselleck, R. (1959). *Crítica y crisis* (2007). Editorial Trotta.
- Koselleck, R. (1975a). *historia/Historia* (2010). Editorial Trotta.
- Koselleck, R. (1975b). Progreso. In *Ilustración, progreso, modernidad* (2021, pp. 165–258). Editorial Trotta.
- Koselleck, R. (1979). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1993). Paidós.

- Kroll, J. P. (2010). *A human end to history? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt. On secularization and modernity*. Princeton University.
- Lacouter, T. (2018). Competing accounts of progress: The redemptive purpose of memory in J.B. Metz and theodor Adorno. *Heythrop Journal - Quarterly Review of Philosophy and Theology*, 59(3), 544–560. <https://doi.org/10.1111/heyj.12607>
- Levitas, R. (1991). Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia. *Utopian Studies*, 13–26.
- Lilla, M. (2010). *El Dios que no nació. Religión, política y el occidente moderno*. Debate.
- Llinàs, C. (2014). *Escatología i modernitat. El pensament d'Odo Marquard*. Editorial Cruïlla.
- Löwith, K. (1932a). Filosofía de la existencia. In *El hombre en el centro de la historia* (1998, pp. 9–27). Editorial Herder.
- Löwith, K. (1932b). *Max Weber y Karl Marx* (2007). Gedisa Editorial.
- Löwith, K. (1935a). Decisionismo político (C. Schmitt). *El hombre en el centro de la historia* (1998, pp. 27–56). Editorial Herder.
- Löwith, K. (1935b). *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same* (1996). University of California Press.
- Löwith, K. (1935c). Rezensionen. Nicolai Berdiajew, Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit. In *Wissen, Glaube und Skepsis. Sämtliche Schriften Band 3: Zur Kritik von Religion und Theologie*. (1985, pp. 416–424). J. B. Metzlers.
- Löwith, K. (1939). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard* (1968th ed.). Editorial Sudamerica.
- Löwith, K. (1940). El nihilismo europeo. Observaciones sobre los antecedentes espirituales de la gran guerra. *El hombre en el centro de la historia* (1998, pp. 57–122). Editorial Herder.
- Löwith, K. (1942). Martin Heidegger y Franz Rosenzweig. Un agregado a El ser y el Tiempo. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX* (2006, pp. 91–126). Fondo de Cultura Económica.
- Löwith, K. (1948a). Can there be a christian Gentleman? *Theology Today*, 5(1), 58–67.
- Löwith, K. (1948b). Heidegger: problema y trasfondo del existencialismo. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX* (pp. 127–153). Fondo de Cultura Económica.
- Löwith, K. (1949). *El sentido de la historia* (1956). Editorial Aguilar.
- Löwith, K. (1950a). Historia universal y salvación. *El hombre en el centro de la historia* (1998, pp. 123–162). Editorial Herder.
- Löwith, K. (1950b). Naturaleza e historia. In *El hombre en el centro de la historia* (1998th ed., pp. 163–179). Herder.
- Löwith, K. (1952). Die Dynamik der Geschichte und der Historismus. In *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Sämtliche Schriften Band 2: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie* (1983, pp. 296–329). J. B. Metzlers.

- Löwith, K. (1953a). Heidegger, pensador de un tiempo indigente. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX* (2006). Fondo de Cultura Económica.
- Löwith, K. (1953b). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (2007). Katz Editores.
- Löwith, K. (1957). Naturaleza y humanidad del ser humano. *El hombre en el centro de la historia* (1998, pp. 179–215). Editorial Herder.
- Löwith, K. (1958). Marxismo e historia. *El hombre en el centro de la historia* (1998, pp. 215–230). Editorial Herder.
- Löwith, K. (1959). Curriculum Vitae. *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio* (1993, pp. 169–179). La balsa de la medusa.
- Löwith, K. (1960a). El ser humano y la historia. *El hombre en el centro de la historia* (1998, pp. 231–260). Editorial Herder.
- Löwith, K. (1960b). Nietzsche, sesenta años después. *El hombre en el centro de la historia* (1998, pp. 295–314). Editorial Herder.
- Löwith, K. (1960c). Observaciones sobre la diferencia entre oriente y occidente. *El hombre en el centro de la historia* (1998, pp. 263–293). Editorial Herder.
- Löwith, K. (1961). Del sentido de la historia. *El hombre en el centro de la historia* (1998, pp. 315–329). Editorial Herder.
- Löwith, K. (1963). La fatalidad del progreso. *El hombre en el centro de la historia* (1998, pp. 331–350). Editorial Herder.
- Löwith, K. (1964). La posición de Max Weber frente a la ciencia. *Max Weber y Karl Marx* (2007, pp. 149–180). Gedisa Editorial.
- Löwith, K. (1966). Cristianismo, historia y filosofía. *El hombre en el centro de la historia* (1998, pp. 123–162). Editorial Herder.
- Löwith, K. (1967). *Dio, uomo e mondo* (2018). Donzelli Editore.
- Löwith, K. (1968). Besprechung des Buches Die Legitimität der Neuzeit von Hans Blumenberg. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Sämtliche Schriften Band 2: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie* (1983., pp. 452–460). J. B. Metzlers.
- Löwith, K. (1969). La cuestión del ser en Heidegger. La naturaleza del ser humano y el mundo de la naturaleza. *El hombre en el centro de la historia* (1998, pp. 371–384). Editorial Herder.
- Löwith, K. (1971). *Paul Valéry. Rasgos centrales de su pensamiento filosófico.* (2009). Katz Editores.
- Löwith, K. (1986). *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio* (1993). La balsa de la medusa.
- Löwith, K. (1998). *El hombre en el centro de la historia.* Herder.
- Löwith, K., & Heidegger, M. (2021). *Correspondence: 1919–1973.* Rowman & Littlefield.
- Löwy, M. (2001). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia.”* Fondo de cultura económica.

- Ludueña Romandini, F. (2010). Introducción. El precio de la apocalíptica. *Escatología Occidental* (pp. 11–19). Miño y Davila Editores.
- Manca, D. (2019). Il disincanto del filosofo Karl Löwith e Leo Strauss sulla natura impolitica della filosofia. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXI(3), 59–92.
- Marquard, O. (1973). *Dificultades con la filosofía de la historia* (2007). Pre-Textos.
- Marquard, O. (1981). *Adios a los principios* (2000). Institució Alfons el Magnànim.
- Marquard, O. (1983). Politischer Polytheismus — auch eine politische Theologie. En J. Taubes (Ed.), *Religionstheorie und politische Theologie* (pp. 77–84). Wilhelm Fink Verlag / Verlag Ferdinand Schöningh.
- Marquard, O. (1996). *Felicidad en la infelicidad* (2006). Katz Editores.
- Mate, R. (2006). Medianoche en la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia». Editorial Trotta.
- Mayorga, J. (2003). *Revolución Conservadora y Conservación Revolucionaria: Política y Memoria en Walter Benjamin*. Anthropos.
- McKnight, S. A. (1990). The Legitimacy of the Modern Age: The Löwith-Blumenberg Debate in Light of Recent Scholarship. *Political Science Reviewer*, 19(1), 177–195.
- Metz, J. B. (1979). *La fe, en la historia y la sociedad*. Ediciones Cristiandad.
- Metz, J. B. (2007). *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Editorial Sal Terrae.
- Moltmann, J. (1995). *La venida de Dios. Escatología cristiana* (2004). Ediciones Sígueme.
- Monod, J.-C. (2002). *La querrela de la secularización: de Hegel a Blumenberg* (2015). Amorrortu Editores.
- Mosès, S. (1992). *El Ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. (1997). Ediciones Cátedra.
- Muller, J. (2022). *Professor of apocalypse. The many lives of Jacob Taubes*. Princeton University Press.
- Navarrete Alonso, R. (2012). Secularización, escatología y mesianismo : Una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 2(7), 315–324.
- Nisbet, R. (1981). *Historia de la idea de progreso*. Gedisa Editorial.
- Nocke, F.-J. (1984). *Escatología*. Herder.
- Olson, A. M. (2000). Epochal Consciousness and the Philosophy of History. *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, 159–171.
- Omar Ruz, M., Rosolino, G., & Schickendantz, C. (2009). La fuerza subversiva del sufrimiento evocado. Recepción de Walter Benjamin en la teología de Johann Baptist Metz. *Teología: Revista de La Facultad de Teología de La Pontificia Universidad Católica Argentina*, 46, 397–420.
- Oncina Coves, F. (2021). ¿Qué significa y para que se estudia la historia conceptual? Estudio introductorio. *Ilustración, progreso, modernidad*. Editorial Trotta.

- Pía Lara, M. (2013). *The disclosure of politics. Struggles over the semantics of secularization*. Columbia University Press.
- Potter, J. J. (2012). Meaning in eternity: Karl Löwith's critique of hope and hubris. *Thesis Eleven*, 110(1), 27–45. <https://doi.org/10.1177/0725513612450146>
- Puiggròs Modolell, J. M. (2010). *Karl Löwith. Saviesa i escepticisme*. Barcelonesa d'Edicions.
- Reader, I. (2012). Secularisation, R.I.P.? Nonsense! the “Rush Hour Away from the Gods” and the Decline of Religion in Contemporary Japan. *Journal of Religion in Japan*, 1(1), 7–36. <https://doi.org/10.1163/221183412X628370>
- Reyes Mate, M. (2018). *El tiempo, tribunal de la historia*. Editorial Trotta.
- Rivera García, A. (2003). La secularización después de Blumenberg. *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, 11, 95–142. https://doi.org/10.5209/rev_RPUB.2003.n11-12.45869
- Rivera García, A. (2008). Secularización y crítica del liberalismo moderno. *Isegoría*, 0(39), 79–100. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2008.i39.622>
- Romani, A. (2017). Progress as a problem: Strauss and Löwith in dialogue between antiquity and modernity. *Philosophical Readings*, 9(1), 37–43. <https://doi.org/10.5281/zenodo.826089>
- Sarrazín Martínez, J. P. (2017). Budismo universal, budismo individual. Análisis del interés por la espiritualidad oriental en occidente. *Escritos*, 25(54), 59–81. <https://doi.org/10.18566/escr.v25n54.a04>
- Schmitt, C. (1951). Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia. *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 18(62), 237–241.
- Schmitt, C. (1922). *Teología política* (2009). Editorial Trotta.
- Scholem Gershom. (1983). *Walter Benjamin y su ángel* (2003). Fondo de cultura económica.
- Siljak, A. (2016). Nikolai Berdiaev and the origin of Russian Messianism. *Journal of Modern History*, 88(4), 737–763. <https://doi.org/10.1086/688982>
- Sorel, G. (1908). *Las ilusiones del Progreso*. F. Sempere y Compañía, Editores.
- Stevens, B. (1994). Karl Löwith et le nihilisme japonais. *Revue Philosophique de Louvain*, 92(4), 508. <http://sire.ub.edu/login?url=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsjsr&AN=edsjsr.26341036&lang=es&site=eds-live>
- Strauss, L. (1949). La filosofía política y la historia. *¿Qué es filosofía política?* (2014, pp. 183–217). Alianza Editorial.
- Strauss, L. (1952). *¿Progreso o retorno?* (2004). Ediciones Paidós.
- Strauss, L., & Löwith, K. (2012). *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*. Carocci editore.
- Styfhals, W. (2015). Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology. *Journal of the History of Ideas*, 76(2), 191–214.
- Svenungsson, J. (2014). A Secular Utopia. En J. S. and A. V. Elena Namli (Ed.), *Jewish Thought, Utopia and Revolution* (pp. 69–84).
- Svenungsson, J. (2016). *Divining History: Prophecy, Messianism and the Development of the Spirit*.

Berghahn Books.

- Talay, Z. (2011). A dialogue with Nietzsche: Blumenberg and Löwith on history and progress. *History of European Ideas*, 37(3), 376–381.
<http://10.0.3.248/j.histeuroideas.2010.11.002>
- Taubes, J. (1947). *Escatología occidental* (2010). Miño y Davila Editores.
- Taylor, C. (2007a). *La era secular. Tomo I* (2014). Gedisa Editorial.
- Taylor, C. (2007b). *La era secular. Tomo II* (2015). Gedisa Editorial.
- Turgot. (1750). *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain*.
<https://www.institutcoppet.org/turgot-discours-sur-les-progres-successifs-de-lesprit-humain-1750/>
- Wallace, R. M. (1981). Progress , Secularization and Modernity. The Löwith-Blumenberg Debate. *New German Critique*, 22, 63–79.
- Wolin, R. (2003a). Karl Löwith: la respuesta estoica al nihilismo moderno. *Los hijos de Heidegger* (pp. 119–158). Editorial Catedra.
- Wolin, R. (2003b). *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Ediciones Cátedra.
- Zazo Jiménez, E. (2013). Reseña de “Joan M. Puiggròs Modollel, Karl Löwith. Saviesa i escepticisme, Barcelonesa d’Editions, Barcelona, 2010”. *Revista de Libros de La Torre Del Virrey*, 1, 1–5.
- Zazo Jiménez, E. (2017a). *Karl Löwith: naturaleza, historia, secularización* [UAM].
<https://repositorio.uam.es/handle/10486/677810>
- Zazo Jiménez, E. (2017b). Löwith’s Nietzschean return to the ancient conception of nature. *Philosophical Readings*, 9(1), 50–54. <https://doi.org/10.5281/zenodo.826093>