

# Pensament dels filòsofs contemporanis de Karl Löwith respecte a la seva obra

Joan Maria PUIGGRÒS I MODOLELL

**RESUM:** La profunda personalitat del filòsof de la història Karl Löwith (1897-1973) es va reflectir en la gran influència que exercí en la filosofia europea del segle passat, amb unes interrogacions molt significatives sobre el lloc de l'home en la natura, el sentit que dóna la filosofia i la seva responsabilitat en els avatars de la història. Aquesta aportació pretén mostrar un panorama inicial de l'àmplia resposta dels filòsofs coetanis davant el seu missatge filosòfic per tal de contextualitzar amb més fonament la mateixa obra de Löwith.

**PARAULES CLAU:** Habermas, Gadamer, Wolin, Hafkesbrink, Woodruff, Wallace.

## 1. JÜRGEN HABERMAS

Aquest excel·lent pensador de l'Escola de Frankfurt proper a la filosofia de Hegel i Marx, i també present en la coneguda Discussió dels historiadors que cercaven el sentit de la història alemanya, va elaborar, com sabeu, una teoria de la societat fonamentada en el concepte de la comunicació, i els seus criteris respecte a Löwith apareixen prou clars en la seva obra *Perfiles filosófico-políticos*.

Habermas veia Löwith ubicat en un replegament estoic enfront de la consciència històrica, perquè lamentava la pèrdua de la visió dels cosmos de l'antigor. I li sembla, a Habermas, que aquesta visió pressuposa una experiència de la *physis* sense principi ni fi. I no hi està d'acord, perquè Habermas veu el món modern com a garant d'una vigorosa gènesi moderna, és a dir, un món abocat a les ciències empíriques i a l'aprofitament del domini de la tècnica.

Sorpren l'opinió d'Habermas pel que fa a les obres més conegudes de Löwith,<sup>1</sup> que no havien aconseguit el benefici que hom n'esperava perquè, segons Habermas, havien donat peu a dos malentesos.

1. Karl LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, Kohlhammer, 1958, i Karl LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961.

D'una banda, que la veritable intenció de Löwith, en expressar la ruptura revolucionària que s'operà al segle XIX entre Hegel i Nietzsche, no pretenia res més que justificar-la històricament, fent inclús la sensació que era un mer hegelianisme del segle XX.

De l'altra, atribuir a Löwith el propòsit únic de reconduir la filosofia de la història que exposava, amb una seqüència retrospectiva en la qual eren presents els antecedents teològics, per dur a terme una crítica de la secularització de la fe judeocristiana i anar a raure vers un posicionament kierkegaardianisme.

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

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

Així, doncs, les dues importants obres de Löwith són, en opinió de Habermas, un mer reflex d'aquest diàleg entre Nietzsche i Burckhardt. Però les dues obres esmentades abans mereixien reflectir més fidelment als estudiosos uns objectius fonamentals i no permetre cap malentès respecte al pensament de l'autor, com havien de ser:

1. Ubicar la filosofia de la història presentada per Löwith ja abans dels pressupostos teològics que conformen la tradició judeocristiana.

2. Que l'anàlisi feta a la crítica posthegeliana, en especial l'ordre d'allò real tal com és conegut i comprès per l'home, introduís també una consciència històrica «com a tal», és a dir, una consciència històrica immersa durant segles en una teologia, però que sols assoleix cotes de poder al segle XIX en clau atea.

Aquest és l'eix fonamental de la crítica habermasiana, que manifesta una evident desconfiança en la influència de Nietzsche sobre Löwith i en una devoció d'aquest per la intuïció filosòfica de la natura, afí al Romanticisme.

Les Weltanschauungen de Habermas i de Löwith difereixen notablement, si l'home que descriu Löwith és i serà sempre el mateix i, en canvi, el mètode dialèctic que

utilitza Habermas fa dependre l'home de les configuracions històriques, la vida de treball, la del manar i l'obeir, la vida en comú i diversos factors més.

Habermas no s'està de qualificar Löwith de dogmàtic en tres aspectes:

1. La comprensió ontològica, en cada moment del món, determina i fonamenta la història.

2. El model romàntic inspira una història decadent, partint d'un principi veritable i acabant en un final ombrívol.

3. La tradició històrica i el conjunt d'aquesta esdevenen decrepits, en mancar una reflexió històrica de la comprensió del món posterior als grecs.

En la meua opinió, Jürgen Habermas i Karl Löwith tenen unes visions del món molt diferents. Habermas era un significat sociòleg i filòsof de l'Escola de Frankfurt, amb una forta influència de Hegel i Marx. Això vol dir que el concepte d'home i de l'experiència humana en Löwith és totalment diferent del d'Habermas, que entén la realitat social mitjançant l'emancipació de l'home amb el recurs dialèctic. La comprensió de l'home en Löwith, tan arrelada en Burckhardt, no es pot avenir mai amb la d'Habermas. Més encara, l'actitud d'Habermas és certament prepotent i sarcàstica quant a Löwith i profundament orientada a les excel·lències de la tècnica, mentre que el que vol salvar Löwith és precisament l'home. Això explica la crítica d'Habermas a Löwith.

## 2. HANS-GEORG GADAMER

Antic company d'estudis de Karl Löwith, la ressenya que apareix en la seva obra *Mis años de aprendizaje* respecta sempre aquest precedent viscut a Margburg i posteriorment a Heildelberg. Deixeble de Heidegger com Löwith, es va decantar, com hom sap, per l'exploració hermenèutica de l'ésser històric, estretament vinculada a la tradició del llenguatge, separant-se de la investigació heideggeriana del sentit de l'ésser.

En la seva ressenya sobre Löwith, expressa la universalitat del punt de vista hermenèutic que admet també la diversitat històrica, però no pas l'historicisme. Enemic d'un racionalisme abstracte i d'un relativisme pretesament concret, la versió de Gadamer s'avé amb l'amistat que va mantenir tota la vida amb Löwith.<sup>2</sup>

Gadamer ja havia remarcat, a la universitat de l'època juvenil, la influència de les primeres lectures de Löwith amb la seva clara devoció per Schopenhauer i per la seva visió moralista del món com a *voluntat* i *representació*, cosa que explicava les seves posteriors crítiques a Heidegger. De fet, Löwith tenia un caràcter molt individualista

2. Prova de l'amistat que reconeix la pròpia família Löwith, es confirma en el següent paràgraf de Gadamer esmentat en la seva obra *Mis años de aprendizaje* encara que certament interessat: «Malgrat tot, seguia essent prou difícil que un sol professor pogués reeixir amb tants alumnes, de tal manera que només després d'haver aconseguit moure Löwith per retornar a Alemanya i donar classes a Heildelberg vaig assolir l'oportunitat d'harmonitzar d'alguna manera les meves classes amb el meu treball.» Hans-Georg GADAMER, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1996, p. 201.

que el va acompanyar tota la seva vida. Però Gadamer assenyala que, un cop esdevingut docent, va variar notablement la seva visió de l'existència.

Les diferències es mantien encara el 1953, quan Löwith va retornar dels Estats Units per a ocupar la càtedra de Filosofia de Heidelberg com a col·lega de Gadamer. Aquest reconeix que Löwith no havia pas canviat i seguia essent un home singular i, a més a més, molt madur i conegut arreu per les seves obres. Però no és d'estranyar que Gadamer lamentés l'obra crítica de Löwith respecte a Heidegger, quan aquest recuperava la fama en el món filosòfic de la postguerra, malgrat la condemna oficial.

Pel que fa a Heidegger, les posicions de Gadamer i de Löwith divergien. En efecte, malgrat l'actitud del darrer, Gadamer no compartia les seves crítiques relatives al ser que no era un ser de l'ens com afirmava Heidegger i que Löwith qualificava de mera mitologia o pseudopoesia.

Gadamer definia Löwith com un home impassible, que mantenia unes distàncies respecte al món dels amics, dels homes i inclús de si mateix, amb una acceptació desil·lusionada de les coses tal com són, de forma gairebé impertorbable, i també enemic de qualsevol convenció.

Gadamer recorda significativament la primera obra universitària de Löwith, *L'individu en el paper del proïsme*,<sup>3</sup> la qual considerava l'home un individu encarat als conceptes universals del pensament filosòfic i, tanmateix, a les pròpies comeses socials que desenvolupa el subjecte. O, millor dit, el que significa el *tu*, singular i aïllat, per a l'ésser home.

També insisteix en el tema del perspectivisme, disciplina amb la qual Gadamer jutja l'obra de Löwith, sense reiterar que Löwith l'aplica amb una finalitat concreta, com és la de definir, en expressió gadameriana, «...els fils que componen l'ordit de l'ésser.»<sup>4</sup> I, en opinió de Gadamer, el que fa Löwith amb aquest mètode perspectivista que aplica en confegir la història de l'esperit és aconseguir una consolidació d'uns determinats punts de partida i les respectives posicions que se'n deriven, amb els quals intenta avaluar el pes de la veritat. D'aquesta manera, la contraposició d'un Kierkegaard i un Nietzsche, o la d'un Karl Marx i un Max Weber, manifesten una certa relativitat si no s'interpreten amb una perspectiva intel·ligent. I quan s'aplica amb els personatges contraposats de Burckhardt i Nietzsche, o bé la de Goethe respecte a Hegel, Löwith veu clara una veritat humana superior en Burckhardt i en Goethe.

Gadamer es pregunta també quins són els criteris que fa servir Löwith per donar preferència a unes perspectives sobre d'altres. La conclusió a què arriba és que Löwith és, fonamentalment, un escèptic i es nodreix de l'escepticisme grec i dels seus testimonis. Ara bé, l'especificitat de Löwith és que es tracta d'un escepticisme *contra l'escola*, que s'exercita en un sentit força concret.<sup>5</sup>

3. Karl LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1981.

4. Hans-Georg GADAMER, *Mis años...*, p. 276.

5. Hans-Georg GADAMER, *Mis años...*, p. 277.

No ens ha de sorprendre aquesta perspectiva que expressa Gadamer, atesa la convivència juvenil d'ambdós a la universitat. Aquesta *escola* que esmenta es referia a la ciència acadèmica que impartia la formació filosòfica escolar. Aquesta referència se situa en la Universitat de Friburg de Brisgòvia durant l'any 1920, en la qual Löwith ja es definia en forma crítica pel que fa a l'escola, la filosofia acadèmica i l'ensenyament del fenomenòleg Husserl, tot fent costat a un Heidegger considerat revolucionari en aquells moments. Això donaria lloc a tres tipus diferenciats d'escepticisme manifestats per Löwith i que Gadamer presenta acuradament:

1. Si bé des d'un principi el concepte d'allò existencial estava marcat per la influència de Heidegger, la vivència de l'elaboració de l'obra *L'èsser i el temps*<sup>6</sup> va anar trobant en Löwith un contradictor radical, fruit d'un escepticisme que cada dia guanyava més terreny en les seves reflexions. És obvi que això va generar tensions que, més tard, es reflectirien en les seves obres.

2. Una altra expressió d'escepticisme de Löwith era la seva declarada malfiança respecte a tota mostra de dogmatisme, sobretot la que destil·lava la teologia filosòfica i la filosofia especulativa de la història. No cal dir que el seu rebuig de la història de la salvació apuntava a un dels punts essencials de la teologia protestant.

3. I, quant a la mera història, trobava també en Löwith una actitud força escèptica, fonamentada en el pòsit de la seva formació filosòfica, com eren la insatisfacció de Goethe respecte a la història, el rebuig de Burckhardt quan la relacionava amb el poder i, no cal dir, amb les pròpies consideracions intempestives nietzscheanes.

La meua opinió sobre Gadamer té en compte l'amistat que va servir tota la vida per Löwith, encara que en molts aspectes li resultava totalment desconegut. Però hem de tenir en compte el seu suport preferent al seu mestre Heidegger i és crític amb Löwith quan aquest es revolta contra el seu antic mestre. A més a més, accentua en excés l'escepticisme de Löwith per assenyalar les seves divergències, cosa que no deixa de ser una simplificació evident, atès l'important cabal filosòfic de l'obra de Löwith.

### 3. RICHARD WOLIN<sup>7</sup>

Quan aquest filòsof enceta la ressenya de quatre deixebles jueus de Heidegger, com foren Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas i Herbert Marcuse,<sup>8</sup> intenta

6. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*.

7. Richard Wolin és professor, actualment, al Doctorate-Granting Institute de la City of New York University, i és considerat una autoritat en el camp del pensament històric modern europeu. És autor de diverses publicacions respecte a temes com Martin Heidegger i la seva influència sobre avantatjats deixebles jueus que s'esmenten en aquesta ressenya. Tanmateix ha tractat sobre Walter Benjamin, la història del segle XX, i ha incidit en el criticisme cultural modern. Present en diverses publicacions del seu país, com la *New Republic*, *Dissent*, *Tikkun* i *The Los Angeles Times*, i també present com a directiu en distintes editorials, ha aconseguit una sòlida reputació com a intel·lectual influent en la ciutadania i ha assolit diversos títols i premis d'entitats com la German Marshall Fund, la National Endowment for the Humanities, l'Alexander von Humboldt Foundation i l'Andrew W. Mellon Foundation.

8. Richard WOLIN, *Los hijos de Heidegger*, Fuenlabrada (Madrid), Cátedra, 2003.

comprendre el considerable llegat de Heidegger que aquests van recollir. Tots quatre deixebles es trobarien amb el compromís de resoldre la seva *Weltanschauung* filosòfica de joventut, en constatar la involució totalitària d'un Heidegger pels volts del 1933.

Caldria situar la posició de Wolin, al meu entendre, com a molt propera a Habermas, a qui dedica el llibre esmentat. Amb aquest capteniment i una perspectiva clarament heideggeriana, presentaré la ressenya sobre Karl Löwith, el qual és qualificat com a dispensador de respostes estoïques davant el modern nihilisme. Amb tot, aquesta obra és generosa amb el tractament de Heidegger, car aquest constitueix, precisament, l'eix discursiu al voltant del qual apareixen els quatre deixebles abans esmentats.

Malgrat la perspectiva suara descrita, Richard Wolin considera Löwith com una de les figures més importants de la filosofia alemanya del segle passat amb el cabal de dues obres que el defineixen bé: *De Hegel a Nietzsche*, com a expressió prou erudita de la decadència i la disgregació de la filosofia clàssica alemanya, i *El sentit de la història*, que polemilitza respecte a les modernes filosofies de la història i la seva relació amb el sediment teològic que hi és present. Per reblar aquesta afirmació anterior, Wolin afegeix encara l'aportació de Löwith relativa a Karl Marx i Max Weber, que integra en la seva trajectòria filosòfica de manera decisiva.

Arribats en aquest punt, Wolin analitza la consideració del món i del món humà, des de la perspectiva de Löwith. I veu clar que l'evolució filosòfica d'aquest es decantés pels antics, atès que no el satisfien les alternatives presentades pels moderns. En efecte, Löwith s'introdueix de ple en el món del cosmos i de la natura amb una perspectiva estoïca, que supera amb escriu les resolucions aventurades de la història humana.<sup>9</sup> En efecte, la proposta cartesiana d'una eventual superació dels cicles de la natura pel fet ontològic del món humà és posada en qüestió i rectificada per Löwith. Coincideix així amb Gadamer quan aquest referma el cicle etern de la natura per sobre del fet de la vida humana en l'univers.<sup>10</sup>

Però Wolin remarca una diferència conceptual entre les paraules *món* i *món humà* aplicades per Löwith de forma clarament separada, contràriament al que havia fet usualment Occident i que va donar lloc a una excessiva centralitat de l'home a partir de la modernitat. És evident que en l'obra de Löwith s'insisteix sovint en la idea que el món i el món humà no són pas equivalents<sup>11</sup> i, per tant, s'oposen directament al *món cosmològic* de Kant, a l'*horitzó total* husserlià i al mer *projecte* d'un món heideggerià.

El progressiu allunyament del jove estudiant Löwith respecte a Heidegger a la Universitat de Margburg era motivat, precisament, per l'excessiva antropocentricitat d'aquest quan confegia la seva obra *L'ésser i el temps*, perquè el Dasein era un *ser en el*

9. Molts comentaristes consideren que l'estoïcisme de Löwith es va enriquir molt amb la *saviesa oriental* japonesa, durant el seu exili de 1936-1941 a Sendai.

10. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1992-1993.

11. Vegeu, en aquest respecte, Karl LÖWITH, *Welt und Menschenwelt*.

*món*, però aquest món era només l'estricta món que l'envoltava, és a dir, en llenguatge heideggerià, un *jo* radicalment tancat en la seva *joïtat* o allò que és propi d'un. El Dasein que emergeix de l'obra de Heidegger es recloïa en una soledat existencial d'enuncy kierkegaardiana i amb un enfrontament individual amb la mort.

I això era, precisament, el que revoltava Löwith i, encara que emparat per la pròpia direcció de Heidegger amb la qual polemitzava, va defensar una tesi de graduació: *L'individu en el paper del proïsme*,<sup>12</sup> la qual subtitulava com a «contribució al fonament antropològic dels problemes ètics.»

No és d'estranyar, doncs, que Wolin assenyalés la crítica de Löwith sobre la manca d'aquest concepte de mediació del *jo* en la filosofia transcendental, com era el cas de Descartes, Kant, Husserl i molts d'altres, que presentaven una consciència concebuda en clau abstracta. Però aquest no era el cas de Feuerbach, el qual va inspirar Löwith respecte a la *tuitat*, quan reconeixia el diàleg necessari entre el *jo* i el tu en la seva obra *Principis de la filosofia del futur*.

Wolin analitza l'aportació de Löwith quant al seu antic mestre Heidegger, que es recull en l'obra *Heidegger, pensador en un temps indigent*<sup>13</sup> i que va expressar la retirada d'aquest del *logos*. Aquesta obra de Löwith assenjala un canvi de perspectiva en els conceptes de Heidegger, que vénen a ser com un gir (Kehre) del seu pensament, que es revelen en l'ontologia existencial que impregna l'obra *L'ésser i el temps* en una primera etapa i la seva dedicació a la *història del ser* en la segona.

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

Era, doncs, una comesa difícil per a Löwith, tal com ho presenta Wolin, comprendre en profunditat el Heidegger de la segona etapa, quan la seva filosofia es presentava amb *gestos* i *insinuacions enigmàtiques* i perdia el contacte amb la racionalitat. Aquesta es manifestarà en la superació de l'ontologia (*Überwindung*), per anar a raure en una prepotent negació.<sup>14</sup> Aquesta perspectiva heideggeriana del món, Löwith la veia com qui no considera els éssers humans *animals racionals*, sinó com a mers *pastors de l'ésser* contemplatius i encarats amb una decadència promoguda per una subjectivització *versus* una objectivització.

Wolin no interpreta en aquest punt que Löwith discutís la vàlua de Heidegger com a pensador, sinó que es limitava a criticar com utilitzava la seva gran capacitat

12. Karl LÖWITH, *Das Individuum...*

13. Karl LÖWITH, *Heidegger, Denker in düftiger Zeit*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984.

14. «Ein sagendes nicht-sagen»: un revelador dir que no.



filosòfica. De fet, cal veure la influència de Spengler en un Heidegger freturós de redimir un passat històric que jutjava degenerat. Però Löwith no veu aquest projecte com a fruit d'un pensament filosòfic elaborat o bé que un món d'éssers es perd irrevocablement per un pecat original que els degenera de mica en mica. I Wolin entén que, en aquest sentit, Löwith va veure clares les repercussions i la transcendència d'aquest plantejament heideggerià.

Com és obvi, Heidegger va reaccionar amb indignació respecte a l'obra de Löwith *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* esmentada abans. Però el que assenyala Wolin és que Löwith devia molt a Heidegger i que era notòria la influència d'aquest en les obres modernes de Löwith. En efecte, es podrien remarcar, en la seva opinió, algunes coincidències significatives:

1. Quan Heidegger feia la crítica del món modern des de la perspectiva superior de l'ésser, Löwith criticava també la modernitat, des d'un punt de vista cosmològic.
2. Si bé Löwith no compartia l'opinió filosòfica de Heidegger sobre la *història del ser*, el qual considerava inaccessible a l'experiència humana, en canvi la concepció *löwithiana* del cosmos tenia molt en comú amb el pensament del seu antic mestre.
3. Ambdós coincidien en l'elogi acrític d'allò originari (*Das Ursprünglich*).

Wolin insisteix en l'estoïcisme de Löwith d'encuny fenomenològic, o sia minimitzava les preocupacions humanes al bell mig de l'univers etern. Això permetia entendre la fràgil aventura humana que segueix confegint la consciència històrica moderna<sup>15</sup> en clau contemplativa. És a dir, la proposta de Löwith s'emmarcava en una contemplació alienada del batibull i l'absurditat de les relacions humanes. I això era, al cap i a la fi, un clar distanciament estoic que servia tanmateix per a superar les temptacions d'un extremisme polític. Però, en aquest aspecte, Wolin desaprova aquesta inhibició contemplativa de Löwith. En la seva opinió, hom no pot restar impassible davant els crims dels estats totalitaris<sup>16</sup> i la desitjada emergència de les llibertats democràtiques, encara que fossin el resultat d'una revolució.

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

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

15. És a dir, precisament la interpel·lació del nihilisme que va capficar tant Nietzsche com Heidegger mateix.

16. Sorpren aquesta apreciació de Wolin, quan Löwith era una víctima de l'Estat totalitari alemany.



real, la particularitat del món real forjat en el treball, en el llenguatge i en la pràctica política desapareix.»<sup>17</sup>

També retreu Wolin a Löwith la defensa del suïcidi, com a decisió estoica, que va fer en un programa radiofònic. Però no es va referir al perill nuclear<sup>18</sup> ni a la discutible moralitat de la pena de mort, ni a l'anihilació massiva o genocidi, esmentant simplement uns referents del segle III aC i els moderns Goethe, Hegel i Burckhardt.

En la meua opinió, Richard Wolin se situa més enllà del bé i del mal en la seva crítica a Heidegger i a Löwith. Atès el temps transcorregut, treu de context el món en què vivien ambdós filòsofs per jutjar-los amb paràmetres del segle XXI.

És evident que l'expansió democràtica, l'igualitarisme social, l'ampliació dels drets cívics, polítics, culturals, socials, i tants avenços, són fets molt positius que hem assumit a finals del segle XX. Però tant Heidegger com Löwith són fills de la seva època i fidels a uns pressupòsits d'un món concret que ha canviat molt en poques dècades.

#### 4. HANNA HAFKESBRINK<sup>19</sup>

La presentació inicial de Karl Löwith a cura de Hanna Hafkesbrink era situar-lo com una baula entre el pensament d'un segle XIX, malauradament connectat amb la crisi espiritual que hom constata en els temps moderns. Aquesta presentació de l'home comporta també la de la seva obra. S'hi reflecteix un coneixement històric que es fonamenta en la profunda comprensió de la problemàtica que va generar. En opinió de Hafkesbrink, caldria situar la centralitat del tema que expressa l'obra de Löwith *Von Hegel zu Nietzsche* en l'esfondrament de la *Weltanschauung* de la burgesia cristiana, en aquell període que comprèn de Hegel a Nietzsche, en el transcurs del segle XIX. Per això divideix l'obra en dues parts:

La primera presenta l'anàlisi de Löwith referent a la història de l'esperit alemany del segle XIX,<sup>20</sup> en la qual es tracten nombrosos aspectes filosòfics d'aquella època.

La segona analitza la història del món burgès cristià del segle XIX,<sup>21</sup> en la qual exposa les implicacions sociològiques que va comportar.

Respecte a la primera part, Hanna Hafkesbrink considera que es poden presentar dues perspectives en l'obra esmentada de Löwith. Per un costat, l'anàlisi i la narració de l'esfondrament del pensament hegelian no es podien limitar al mer final d'una època de gran desenvolupament metafísic de la filosofia germànica. Per l'altre, aquest pensament metafísic havia originat una oposició molt creativa per part

17. Richard WOLIN, *Los hijos...*, p. 156.

18. Existeix un text de Löwith sobre el perill nuclear en el qual expressa el seu pensament en aquest respecte.

19. Hanna Hafkesbrink, membre del Connecticut College, Estats Units, va presentar una breu ressenya sobre l'obra de Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, el desembre de 1941 a la *Philosophy and Phenomenological Research*, la qual fou publicada a la *International Phenomenological Society*.

20. «Studien zur Geschichte des deutschen Geistes im 19. Jahrhundert».

21. «Studien zur Geschichte der bürgerlich-christlichen Welt».

dels seus deixebles. El que fa Löwith aleshores és superar el menyspreu d'aquests epígons de l'antic mestre, confegint una fonamentada anàlisi de Hegel i esclarint-ne el seu filosòfic.

Per aquesta raó, en l'obra objecte d'aquesta ressenya es presta una atenció especial als *joves hegelians* com Feuerbach, Ruge, Marx, Stirner, Bauer i Kierkegaard. En ells, Löwith veia uns trets comuns que s'oposaven a Hegel, com podia ser una rebel·lió contra una *no-filosofia* que els resultava clarament aliena. Aquesta rebel·lió es va manifestar en una oposició a la qualitat sintètica de la filosofia hegeliana i a la seva desatenció panlògica als nivells irracionals de l'existència humana. A més a més, una altra característica dels joves hegelians, que compartia Löwith, era el rebuig a la insistència hegeliana quant a la *decisió* o l'*alternativa* entre els *oposats*, que Hegel es permetia fer concordar en una síntesi optimista. No és, doncs, d'estranyar que Marx s'oposés directament a Hegel des del punt de vista de la realitat politicoeconòmica i Kierkegaard ho fes també en nom de l'existència religiosa concreta.

Així veu Löwith la funció històrica dels joves hegelians com a mers *enterradors* del sistema metafísic de Hegel i ho fa emfasitzant el fet que esdevinguessin símbols importants d'una fonamental reorientació de la societat burgesa capitalista per un costat i de la societat cristianoburguesa per l'altre. El resultat d'això culminarà amb el nihilisme de finals del segle XIX.

Respecte a la segona part del llibre, que tracta d'aspectes sociològics compresos en el període entre Hegel i Nietzsche, no sembla tan sistemàtica com la primera part. Löwith presenta una mica lliurement cinc capítols, en els quals es refereix als problemes de la societat burgesa, al treball, a l'educació, a la humanitat i al cristianisme. La crítica de Hafkesbrink a Löwith prossegueix, car aquest no ha desenvolupat detalladament l'*estudi de la història del món burgès-cristià*, ni ha integrat del tot aquesta qüestió a l'obra.

Malgrat això, Löwith té el detall de familiaritzar el lector amb una gran quantitat de problemes de rigorosa actualitat. Hafkesbrink ho qualifica com una presentació impressionista, palesa en la segona part i tanmateix perceptible en la primera. Com a resultat d'això, comenta Hafkesbrink, sovint és difícil captar l'estructura sistemàtica que empara la riquesa expositiva de Löwith, el qual dificulta captar de seguida la significació filosòfica de l'anàlisi lowithià.

En la meua opinió, Hanna Hafkesbrink presenta una doble perspectiva en l'obra de Löwith. Per una part, relata el seu pensament filosòfic en relació amb el segle XIX i, per l'altra, remet aquest pensament a l'actualitat filosòfica del món d'avui. Aquesta manera de contraposar la filosofia, amb una clara influència del seu mestre Heidegger, no permet copsar amb claredat un interessant procés d'humanització de Löwith, que va guanyant terreny amb els anys i que resultarà determinant per entendre'n l'evolució filosòfica.

## 5. MARTHA K. WOODRUFF<sup>22</sup>

En el món anglosaxó, Woodruff va publicar el 1998, a la *The Philosophical Review*, una ressenya sobre l'obra de Löwith «Martin Heidegger and European Nihilism», que s'inicia de la mateixa manera amb què Wolin comença la ressenya que hem presentat anteriorment. En efecte, amb una referència a la seva formació universitària, en la qual ja es van donar diferents crítiques a algunes qüestions, el fet de compartir amb quatre companys jueus l'ensenyament de Heidegger i el seu posterior exili per motius polítics ressegueix el perfil traçat per Wolin.

L'obra de Löwith *Heidegger, un pensador en un temps indigent*, amb una dilatada ressenya filosòfica d'aquest, va merèixer a Wolin el qualificatiu de *clàssic menor*, la importància del qual, tot i ser del 1953, segueix essent actual.

En opinió de Woodruff, seguia latent encara el daltabaix que va representar que Heidegger col·laborés amb el règim nacionalsocialista assumint la direcció de la Universitat de Friburg de Brisgòvia el 1933. No cal dir que això meresqué un comentari irònic de Löwith a Heidegger, respecte a la confusa situació que havia creat el *Dasein*.<sup>23</sup>

Woodruff comenta també l'obra de Löwith relacionada amb Heidegger intitulada *El decisionisme ocasional de Carl Schmitt*,<sup>24</sup> un jurista que va secundar i assessorar el III Reich. En l'anàlisi de Löwith, el *decisionisme* permet prendre decisions radicals en moments de crisi, ultrapassant o prescindint dels usuals límits en la democràcia.

Per una part, Löwith constata que la retòrica de la decisió entesa així reflecteix la catastròfica manera de pensar de la generació alemanya posterior a la Primera Guerra Mundial. Per l'altra, Löwith relaciona directament aquest decisionisme amb el *sentit de determinació* heideggerià, que entén que el propi vigor en la resolució d'una persona, més que satisfer-la, li fa guanyar poder.

Tanmateix Woodruff considera l'obra de Löwith *El nihilisme europeu*<sup>25</sup> com un ampli panorama històric. Atès que en el sistema hegel·lià tant la religió, com l'art, com la filosofia, com la pròpia història havien assolit el seu final en el sentit de la seva culminació, aquest final revelava un nou sentit d'insuficiència. Per això Löwith atribueix a Hegel un pensament que té la propietat de culminar el pensament al mateix temps que iniciar-ne el declivi. Hom constata en el pensament de Löwith i de Heidegger un cert acostament al pensament oriental, el qual accentua el propi escepticisme de Löwith.

22. Martha K. Woodruff va publicar la ressenya, que presentem aquí, amb el suport del Middlebury College, que la va ajudar en la seva recerca sobre Karl Löwith.

23. En opinió de Woodruff, Löwith va expressar amb més profunditat la seva interpretació de Heidegger, en el sentit que l'horitzó polític d'aquesta ontologia existencial heideggeriana no esgotava la substància de l'ésser ni es podia permetre de deixar-la de costat.

24. Vegeu, en aquest respecte, el capítol «Decisionismo político (C. Schmitt)» a KARL LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, 1998.

25. Vegeu, en aquest respecte, el capítol «El Nihilismo europeo», a KARL LÖWITH, *El hombre...*

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

En la meua opinió, Martha K. Woodruff se situa en una zona propera al pensament de Richard Wolin, les referències al qual són constants en el seu article. I encara que adopta un cert estil narratiu, no pot amagar una clara devoció a Heidegger, si bé les seves crítiques es refereixen a ambdós amb una certa separació del context social que van viure aquests filòsofs.

## 6. ROBERT M. WALLACE<sup>26</sup>

El nostre món modern ha entès el progrés com una transformació de la humanitat cap a una situació sempre millor. Un dels possibles factors pot ésser resultat d'una secularització, entenent-se aquesta com l'aportació que ha fet el cristianisme en el transcurs dels segles i que ara resta incorporada a la societat com un fet assumit culturalment, però ja sense el seu caràcter estrictament religiós. Les reflexions de Wallace ens situen en aquesta cruïlla conformada pel progrés, la secularització i la modernitat, presentant-nos un interessant debat mantingut entre Karl Löwith i Hans Blumenberg, les opinions dels quals són prou oposades.

Encara que Wallace comença esmentant Heidegger, com a filòsof preocupat per l'oblit de l'ésser i antic mestre filosòfic de Karl Löwith, inicia la qüestió concreta fixant la posició d'aquest respecte al progrés, el qual entén com una transformació mundana des de l'escatologia cristiana, influïda per una preocupació de la humanitat per les qüestions finals, com la fi del món, el judici final, la salvació, la condemnaió, etcètera.

En efecte, l'obra de Löwith *Les pressuposicions teològiques de la filosofia de la història*<sup>27</sup> no és pas una obra de teologia, sinó la constatació de la realitat d'un procés continu derivat del cristianisme i, tanmateix, del judaisme, el qual, més o menys amagat en la consciència històrica, va ser present en els pensadors protagonistes dels segles XVIII i XIX, com Voltaire, Comte, Hegel, Marx i d'altres.

La primera és la preferència que dona Löwith al món de les idees respecte d'altres fenòmens intel·lectuals. En aquest sentit, les explicacions sociològiques com-

26. És un filòsof de l'àrea anglosaxona, que va expressar la seva opinió sobre el progrés, la secularització i la modernitat, a la publicació *New German Critique* durant l'hivern de 1981. Aquesta opinió oscil·la entre els dos personatges que van mantenir un debat relatiu a aquest tema: Karl Löwith i Hans Blumenberg.

27. *Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953).

portarien un *reduccionisme* inacceptable que, dut a les seves darreres conseqüències, barraria el pas al pensament i a l'autoconsciència de l'individu. En realitat, això equivaldria a descobrir el fonament materialista que nodreix certes consideracions socials.

La segona és que Löwith pensava en el seu interior que la secularització de les idees i les actituds cristianes no sols forma part de la idea de progrés, sinó també de la pròpia generació de poder per mitjà d'aquest, el qual impregna un dinamisme general (econòmic, militar, científic, etcètera) prou evident des del segle XVI. Això significaria un retorn al cristianisme com a causa del desenvolupament i el consegüent rebuig d'una reducció materialista.

Però caldria saber com es va produir la transformació per atribuir al cristianisme la comesa de fer realitat una idea de progrés. És lògic que Löwith analitzés el segle XVIII, amb personatges com Voltaire, Turgot, Condorcet, que eren pensadors d'un temps amb idees prou clares. També va estudiar Giambattista Vico, el qual volia demostrar el fonamental paper de les idees en la història i, naturalment, també els teòlegs historiadors obertament cristians, com Bossuet, Joaquim de Fiore, sant Agustí, Orosi i la mateixa Bíblia. Però sembla que la idea de progrés no era present a l'època medieval. Si de cas, Löwith admet que la secularització de l'escatologia sembla ser un procés larvat dins de la societat però que no és constatable com a progressiva transformació de les idees. I en aquesta situació estava quan van aparèixer els estudis de Hans Blumenberg cap al 1960.

Cal analitzar la crítica de Hans Blumenberg a la teoria de secularització de Löwith segons la versió que ens n'ofereix Wallace. Autor de diversos estudis especialitzats, el jove filòsof alemany va exposar en el Setè Congrés de Filosofia Alemanya un nou concepte de secularització en el qual defensava una altra alternativa per explicar el progrés humà. I més endavant, el 1966, va presentar l'obra *La legitimitat dels temps moderns*.<sup>28</sup>

La primera part d'aquest llibre s'intitula *Secularització: Crítica de la categoria de la il·legitimitat històrica* i Blumenberg s'hi pregunta el significat exacte del concepte de *secularització* en relació amb el cristianisme.<sup>29</sup> Per aquesta raó, Blumenberg assenyalava que la pretesa secularitat del nostre temps no té res a veure amb el cristianisme i recolza la seva opinió en tres aspectes:

1. Que hi havia una substància comuna que va experimentar una transformació des del cristianisme envers una forma secularitzada.
2. Que aquesta substància pertanyia a una estructura prèvia al cristianisme.
3. Que la transformació fou només parcial i no feta per obra del cristianisme, sinó per agents exteriors.

28. *Die Legitimität der Neuzeit*.

29. De fet, Blumenberg presenta diversos exemples que semblen haver fonamentat la idea de progrés, com poden ser la certesa de la salvació cristiana, el món modern ètic, la santedat cristiana i l'ascetisme. També el moviment comunista cap a un paradís o apocalipsi i tants d'altres. La crítica de Blumenberg incideix especialment en alguns d'aquests aspectes.

Wallace indica que el principal atac a Löwith es troba en el primer apartat. D'aquesta manera, el criteri respecte a l'existència d'una *substància comuna* i objecte d'un procés de secularització està en contradicció entre una idea associada amb l'escatologia i la pròpia idea de progrés. Més encara, hi ha hagut una incursió des de l'exterior gràcies a conceptes com el Messies, la fi del món, el darrer judici, etc. És a dir, Blumenberg entén que una idea de progrés es va portant a terme internament des de dintre, no pas per una intervenció externa.

La idea de progrés que emergeix del plantejament de Blumenberg és, doncs, una autoafirmació humana que estableix un esforç fonamental irreligiós, com presenta la segona part de l'obra, encara que l'home pugui utilitzar un llenguatge religiós que no té res a veure amb un context religiós concret. A diferència de Löwith, que interpreta una significació històrica integral en la seva anàlisi, Blumenberg exalta la manifestació de la capacitat humana, que decideix fer una cosa i la fa amb èxit.

La resposta de Löwith no es va fer esperar. Però Wallace presenta prèviament uns pressupòsits molt interessants per intentar situar-se fora del debat en qüestió. Efectivament, acceptant que el tipus de progrés exposat per Blumenberg hagués quallat, almenys modestament, en el segle XVIII i que encara estigués present entre nosaltres, de tal manera que hagués esdevingut un esquema molt més ambiciós de la mà de Saint-Simon, Proudhon, Comte, Hegel i fins i tot Marx, els quals es proposaven una integració de *tota* la història, directament encaminada a un nivell superior amb un procés aparentment inevitable i predictable, això evidenciava un clar divorci entre la perspectiva moderna i la dels antics.

Encara es va reafirmar Blumenberg a la segona part del seu llibre, insistint en el fet que la modernitat no podia restar hipotecada per idees premodernes. La seva resposta volia justificar l'alternativa que es podia resoldre la modernitat segons el seu pensament i no hi veia cap altre camí que no fos aquest. Blumenberg sabia molt bé que la legitimació del seu concepte de progrés no li permetia acceptar els pressupòsits de les *ambiciosos* filosofies de la història, com era el cas de Löwith i d'altres filòsofs. En la seva obra, Blumenberg va exposar una àmplia consideració relativa al paper del cristianisme com a generador d'una determinada idea de moderna filosofia de la història, en oposició a l'autoafirmació humana abans esmentada. Wallace presenta aquesta exposició de Blumenberg, en aquest ordre:

1. Què s'entén com l'*ambiciosa* filosofia de la història?
2. Què significa l'autoafirmació humana?
3. Com entén la idea de progrés?

### ***Què s'entén com la superambiciosa filosofia de la història, segons Blumenberg?***

En primer lloc, aquest es pregunta què cal fer amb el pensament de Condorcet, Saint-Simon, Proudhon, Comte, Hegel i d'altres, com si no haguessin existit mai. El judici de Blumenberg és prou clar: «La idea de progrés esdevé la concepció de què significa la conformació de la història humana en el seu conjunt, la qual no ha

prosperat a causa de la transformació operada per la pèrdua de la seva intenció *original*.»

### **Què significa l'autoafirmació humana?**

Blumenberg entén que la filosofia de la història es pot definir amb un cert caràcter de continuïtat, això sí, exempt de secularització del cristianisme. Però això fa pensar que la idea de progrés ja era present entre els humans abans que aquests tinguessin consciència del progrés. Wallace es pregunta si Blumenberg afirma que aquesta idea va sorgir del no-res i que no estava codeterminada per la tradició cristiana. La resposta de Blumenberg és, precisament, negar aquesta codeterminació que pressuposés una secularització o influència d'aquesta tradició, provinent de la substància original o d'una altra tradició subjacent. En realitat, reafirma que es tracta d'una realització de l'autoafirmació humana, que s'expressa en una idea de progrés i que constitueix el nucli de totes les manifestacions del temps modern.

Aquesta autoafirmació humana és fonamentalment intel·ligible com a paradoxal resposta a l'autodestrucció que comportaven les implicacions del cristianisme i que ja es va formular a l'època dels primers pares de l'Església,<sup>30</sup> així com també a la doctrina del nominalisme en la llunyana edat mitjana, que es podia resumir en un *absolutisme diví*. Això comportaria, segons Blumenberg, una interpretació del missatge cristià ubicat en un món negatiu o demonització del món. Això va donar lloc a una valoració positiva del cosmos en la doctrina cristiana que explicava la presència del mal com a càstig pel pecat original. Fou aleshores quan s'introduí la *llibertat de la voluntat*, un concepte totalment arbitrari, i el fet de la redempció mitjançant actes de gràcia destinats només a un cert nombre de fidels, si bé no pas tots. Aquest fou el tema de l'edat mitjana i, en aquest sentit, es van significar Tomàs d'Aquino i Ockham presentant conceptes relatius a la salvació i a la creació, que van significar una pèrdua de sentit i de veracitat. Això volia dir, en opinió de Blumenberg, que l'home havia de manifestar una submissió cega a la voluntat de Déu.

### **Com s'entén la idea de progrés?**

Pel que respecta a la idea de progrés i la seva relació amb el cristianisme, sembla que aquesta reflexió deixa oberta la possibilitat que aquesta idea, que és part de l'autoafirmació, pot estar codeterminada (si bé no totalment determinada) de forma estreta amb el cristianisme, sense que això sigui una transformació del concepte cristià. En tot cas, això ve a ser un desafiament que ha de resoldre cadascú. Però aquest document permet parlar de legitimitat en contrast amb la il·legitimitat que representava la teoria de la secularització, quant a la idea de progrés. Wallace justifica l'autoafirmació humana des de la perspectiva d'assumir seriosament el cristianisme, el seu desen-

30. Sant Agustí i d'altres.



volupament i els seus problemes, cosa que té una dimensió històrica. Però no cal hipostatitzar-lo com a mera religió enfront de la raó grega.

### *Apropiació transformadora versus l'autotransformació*

Un anglosaxó com R. W. Wallace, que considerava que el món ha entès el progrés com una transformació de la humanitat cap a una situació sempre millor, en una línia afí a Hans Blumenberg i, per tant, considerant que Löwith no havia comprès aquestes idees, no prenia en consideració les pressuposicions teològiques de la filosofia de la història. El que fa Löwith és constatar, simplement, la presència del judaisme i del cristianisme en la consciència històrica que es manté com una vocació escatològica, encara que implícita, al pensament humà.

En tot cas, això ve a ser un desafiament que ha de resoldre cadascú. Però, en l'apartat VII del document que presenta Wallace, intitulat «Transforming Appropriation» versus «Self-Assertion», es reflecteixen les postures de Blumenberg i de Löwith, i sembla ser que Wallace no acaba d'entendre del tot on és el nucli de la confrontació entre ambdós.

### *Implicacions pràctiques*

És evident que les posicions de Löwith i de Blumenberg són incompatibles en un nivell teòric, però tenen també conseqüències notables respecte a la pràctica social i política. En opinió de Wallace, Löwith se situa en una actitud que ni espera ni recela del futur. Ni inclús la possibilitat d'una guerra nuclear no li representa cap significació, perquè segueix considerant l'home tan igual en l'inici de la història com en el final. En aquest respecte, Wallace recorda l'esment de Polibi per part de Löwith, que narrava el cicle de la natura: de la victòria a la desfeta i de la subjugació a la dominació, el qual feia sospitar que Löwith manifestava una autosuficiència estoica, que es revelava en l'acceptació resignada d'allò que podia succeir.

Quant a Blumenberg, es va esforçar sempre a negar la forçada inevitabilitat d'aquest corró històric, encaminat a esclarir la possibilitat que l'home pogués confegir una història prou sostenible, així com a defensar els valors de la Il·lustració i dels seus aspirants, com per exemple Karl Marx, que preconitzava una falsa consciència i gravàmens, tot reconstruint una legitimitat i no un secularitzat projecte d'un possible progrés.

En la meua opinió, Robert M. Wallace no amaga les seves preferències per Blumenberg, encara que reconeix el fonament de la posició filosòfica de Löwith.

Crec que el pensament de Löwith, assenyalant el sediment del cristianisme que conforma la civilització occidental, per bé que prou secularitzat en els nostres dies, no està situat en el mateix nivell de filosofia que el plantejament de Blumenberg. No es tracta d'una valoració qualitativa, sinó d'una ubicació en perspectives diferents.

La idea de progrés, desenvolupada a partir de la modernitat, però implícita des que l'home va descobrir el foc en la prehistòria, és un motor etern en la història de l'home, que va empènyer l'*homo sapiens* a avançar i superar-se com l'únic camí possible. Penso que Blumenberg agafa la part pel tot. El tot és aquest emmagatzematge de nous coneixements que l'home és capaç d'adquirir, perquè és així i serà així fins a la fi de la història. En això té raó Löwith quan afirma que aquest fet no obsta per accelerar aquest procés en la història, per raons d'oportunitat, coincidència i aflorament de nous coneixements. I això no esborra el passat en cap racó del món i menys en l'actiu Occident. Per tant, estem davant de dos plantejaments que giren en òrbites diferents i, en cada òrbita, hi ha una gran part de raó. Però la realitat és que cal concebre la història des del primer homínid, passant per totes les civilitzacions antigues, la saviesa grega, el cristianisme promotor d'un nou ordre, la Il·lustració, la modernitat, etcètera, com a etapes d'un únic camí a Occident, que va deixar un solatge en el més íntim de l'home i ens va fer com som. Prescindir d'aquest fet o d'alguna etapa de la vida dels homes és mutilar la història i les seves conseqüències. I, en aquest sentit, Löwith té una clara visió de conjunt que no es pot rebutjar.

A aquesta perspectiva inicial de sis pensadors, se li han de sumar les perspectives de diversos pensadors més, per completar aquesta *status questionis*. Però el que és significatiu és la reacció suscitada pel pensament de Löwith en el món filosòfic, cosa que sembla ser una bona raó per escatir i conèixer bé el seu pensament.