

LÖWITH, KARL, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.

Tiempo divino y tiempo profano. Los límites de la filosofía de la historia

No cualquier opinión sobre la historia es una filosofía de la historia. Una filosofía de la historia consiste en una comprensión totalizadora de la historia de los hombres, articulada por un eje que vincula acontecimientos y que los refiere a un sentido último. Tampoco la filosofía de la historia es, como se cree a menudo, un producto de la modernidad. Lo propiamente moderno de la moderna filosofía de la historia es su carácter secular. Por ello, Löwith se opone a la visión que supone que el auténtico pensamiento histórico comenzó en el siglo XVIII, desestimando así el interés filosófico por 14 siglos de pensamiento sobre la filosofía de la historia.

El libro de Karl Löwith fue publicado originalmente en los Estados Unidos en 1949, con el título *Meaning in History*. La versión alemana, hecha por Hanno Kesting cuatro años más tarde, y revisada por Löwith, lleva el nombre de *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. La versión española fue publicada el año pasado. A partir del análisis del proceso de secularización de las categorías occidentales sobre la historia, este libro casi sexagenario es, para muchos, uno de los aportes más valiosos que este filósofo ha brindado a la filosofía política.

Sus planteamientos tienen la misma vigencia y el mismo alcance que los más recientes de Koselleck, Foucault o Esposito, entre otros, acerca de los presupuestos teológicos de todo pensamiento que le adjudique a la historia un *principio rector*, un *origen* y un *fin* (en el sentido de acabamiento o completamiento). Presupuestos que, tal como reconoce el pensamiento contemporáneo, sea éste ateo o creyente, atraviesan toda filosofía moderna de la historia que se precie de tal.

La indagación acerca del origen bíblico, principalmente neotestamentario, de los conceptos de la moderna filosofía de la historia,

hace explotar las anfibologías de esta última. Löwith señala, con agudeza, la imposibilidad de que la moderna filosofía de la historia deje de ser una versión secularizada de la escatología judeocristiana si no se libera de categorías heredadas tales como progreso, sujeto y, sobre todo, sentido histórico. Más aún, Löwith se pregunta: ¿es factible pensar una historia universal del mundo, bajo un principio rector, sin dejar de lado los presupuestos de la historia de la salvación cristiana?

La filosofía de la historia, para decirlo un poco esquemáticamente, es en su origen el resultado de la interpretación, apropiación e inversión del concepto pagano de historia desde un punto de vista creacionista y, como consecuencia, de la redefinición de la temporalidad de lo propiamente histórico.

Para los historiadores antiguos, como Heródoto y Tucídides, la historia relataba acontecimientos políticos y bélicos ya consumados, pasados. Sabemos bien, por otra parte, que, según la filosofía clásica, lo divino era sinónimo de eterno (sempiterno, para ser más precisos) e inmutable. La filosofía griega, entonces, se daba como tarea la reflexión acerca del orden (*kosmos*) de las cosas y de su ley (*dike* o *logos*). Lo propio de la filosofía era todo aquello que, incorruptible, permanecía siempre en el ámbito de la identidad. La *polis*, en cambio, constituía el ámbito del cambio y lo perecedero. La teología griega del eterno retorno de lo mismo no hubiera podido vincular, de modo alguno, un pensamiento de lo inmutable con un pensamiento que sólo se ocupa de los ciclos de lo mudable. La idea de una filosofía de la historia, para un antiguo, sólo hubiera podido causarle una risa filosófica. La filosofía griega, así como la poética (en su sentido más amplio), versaban sobre el *logos* del *kosmos* y sobre la *physis*. El pensamiento histórico antiguo, por otra parte, lejos de admitir un acontecimiento singular que cambiara de una vez y para siempre el sentido universal de la historia, era cíclico. No hay sentido último ni primero, ya que nada extraordinario puede suceder. La naturaleza humana es, fue y será siempre la misma; por lo tanto, la historia tan sólo puede ser historia política. Resulta evidente, entonces, que la historia según la concepción clásica es ontológicamente inferior a la filosofía y a la poesía. O, en otras palabras, podríamos decir que la historia no califica ontológicamente para ser proferida en tanto *logos*.

Si la historia clásica era asunto de hombres de Estado, para el monoteísmo es asunto de profetas y predicadores. Según Löwith, la historia, para judíos y cristianos, es *historia de la salvación*. El verbo griego *historein*, como veíamos, estaba íntimamente vinculado con el pasado; en la Biblia, en cambio, se conjuga *en futuro*. La historia judeocristiana es, por lo tanto, una preparación para un acontecimiento futuro.

La interpretación de la historia busca el sentido del obrar y del padecer de los hombres. El elemento originario de la interpretación de la historia surge en “la experiencia del mal y del sufrimiento, ocasionados por la acción en la historia”. Según Löwith, las dos respuestas principales de la cultura occidental al sufrimiento de los hombres en la historia son el mito de Prometeo y la fe en el Crucificado: “Ni el paganismo ni el cristianismo se entregaron a la moderna ilusión de que la historia es una evolución progresiva, en la que el problema del mal y el sufrimiento se resuelve por su paulatina superación”.

Así pues, en el proyecto bíblico, el mundo adquiere sentido en tanto creación divina. La historia de la salvación comprende al pasado como preparación del futuro. Si la historia de la antigüedad pagana era la historia de los grandes acontecimientos políticos,¹ el fin de la historia cristiana, su *éschaton*, es independiente de los acontecimientos políticos de las naciones, porque se trata de la salvación individual, del pecado y de la redención. La historia del mundo es profana y su sentido sólo puede ser esclarecido por el principio trascendente de la providencia.

El análisis de Löwith rota sobre dos ejes fundamentales: por un lado, desbroza los conceptos teológicos secularizados en las filosofías de la historia de los modernos Marx, Hegel, Comte, Voltaire y Vico, entre otros; además, efectúa una lúcida lectura de la interpretación cristiana de la historia, desde Orosio y Agustín, pasando por el pensamiento de Joaquín de Fiore e, incluso, de Bossuet. Löwith nos enfrenta al penoso esfuerzo de *traducción* que la lengua filosófica secular opera sobre los conceptos de la teología cristiana.

¹ Michel Foucault, en su curso “Il faut défendre la société” distingue, a la luz de Nietzsche, una historia jupiteriana, clásica, que relata los acontecimientos político-bélicos que forjaron la grandeza de los pueblos, y la historia de estilo bíblico, en la cual las intervenciones divinas articulan su sentido.

Penoso, porque la articulación cristiana de la historia que hereda la modernidad, aún en los intentos más radicalmente desteologizadores, es incompatible con un sentido que se pretenda a la vez mundano y trascendente.

El segundo eje de análisis deja de lado las cuestiones más genéticas y se enfrenta de lleno con el proyecto moderno de una historia universal, formulando una serie de debates de gran vigencia. Ya desde el comienzo, Löwith nos aclara que no se trata de denunciar los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia como lo *irracional* de ésta para así desacreditarla, sino de profundizar las dificultades que plantea lo que podemos llamar el proceso de secularización del pensamiento occidental. Una de esas dificultades, la más destacada y problemática quizá, es la idea de una historia del mundo en tanto realización del hombre de forma progresiva o revolucionaria. La moderna filosofía de la historia cae, así, presa de aquellos conceptos que creía poder hacer propios y que, sin embargo, se resisten a una domesticación racional que no admita lo trascendente. El hombre moderno, nuevo *Señor* de la historia, ha pretendido reemplazar al *fatum* de la concepción del eterno retorno de lo mismo y a la *providencia* divina por la realización progresiva de sus capacidades en el mundo histórico. En lugar de Dios, es el hombre quien realiza su propio destino.

En el esquema heredado de la revelación cristiana, la idea de un progreso carece de sentido sin una historia que suponga un origen y un fin último. Burckhardt fue consciente de esta dificultad, al sostener que la historia es un centro en constante movimiento del cual no conocemos ni su origen ni su fin. Una filosofía de la historia debe renunciar a la verdad en tanto adecuación: la realización futura del hombre no es pasible de convertirse en intuición racional. Y, si bien la filosofía, al igual que la teología y a diferencia de la ciencia, puede y debe formularse cuestiones sin respuestas empíricas (pues, si las tuvieran, no serían problemas filosóficos), también debe ser consciente de que, en este caso, la filosofía de la historia, en cuanto tal, será siempre dependiente de su origen teológico. En este sentido, “la empresa de Hegel puede explicarse de dos maneras: como un ataque a la teología cristiana o como su defensa mediante el lenguaje filosófico. La esencial ambivalencia de todos los intentos modernos

de 'realizar' el 'espíritu' cristiano sin fe ni esperanza se mostró ya cuando Hegel se dio a la tarea, por primera vez, de construir un sistema, aclarándose a sí mismo 'qué puede significar acercarse a Dios'".

De otro modo, deberíamos renunciar a la pretensión de una filosofía de la historia sin Dios, junto con Burckhardt, o renovar, junto con Nietzsche, la concepción cíclica de los paganos con la pesada carga de un *fatum* inexorable que hace que todo avance sea, a la vez, un retroceso. A pesar de su tentativa de restaurar la concepción pagana del tiempo, de erigirse en un anticristo y de decretar la muerte de dios, Nietzsche incurrió en los poco paganos y muy cristianos anuncios de una filosofía del futuro y de un nuevo hombre. La premisa nietzscheana de amar al destino es una tautología. Si el destino es inexorable, resulta difícil entonces comprender el papel de la voluntad del hombre sin pensar en el Nuevo Testamento. Burckhardt, menos "pagano" y más humilde, supo bien que una filosofía que rechace la fe en una salvación futura debe, indefectiblemente, renunciar a una Filosofía de la Historia. Y fue justamente esa certeza la que lo hizo desistir de semejante proyecto.

Federico Donner