

La genealogia della secolarizzazione come una critica dell'ideologia *sui generis*.

Una proposta di lettura del pensiero di Karl Löwith

Giorgio Fazio
(Università di Roma “La Sapienza”)
giorgio.fazio@uniroma1.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The Genealogy of Secularization as a Critique of Ideology *sui generis*.
A Reading of Karl Löwith's Thought.

Abstract: In this article, the author analyzes Karl Löwith's philosophical critique of secularization. It focuses specifically on three moments: the reconstruction of the “revolutionary fracture” of the mid-nineteenth century, as explored in *From Hegel to Nietzsche*; the analysis of the birth of the philosophy of history from the secularization of Christian eschatology, outlined in *Meaning in History*; and finally, the interpretation of the transformation of progress into a fatality, developed in his post-World War II writings, within the framework of his mature reflections on nature. The aim of this analysis is to reconstruct the fundamental oscillations of Löwith's reflection. On the one hand, it is dominated by the aspiration to propose a peculiar critique of ideology, which aims to deactivate modern historical consciousness and its projection toward the future, highlighting how the latter arose from a secularized Christian eschatological projection. On the other hand, however, the very genealogy of secularization seems to attest to the specific problems of a post-Christian era, characterized not only by historical thought but also by the transformation of the historical being of individuals.

Keywords: Secularization, Ideology, Eschatology, Modernity, Naturalism.

1. Introduzione

In questo contributo mi prefiggo di analizzare alcuni aspetti della lettura filosofica della secolarizzazione proposta da Karl Löwith nelle sue opere. Mi concentrerò in particolare su tre passaggi di particolare rilievo nella riflessione del filosofo su questo tema: la ricostruzione della «frattura rivoluzionaria» operata dagli allievi di Hegel nella metà del secolo XIX, svolta in *Da Hegel a Nietzsche*; l'analisi genealogica della nascita della filosofia della storia moderna dalla secolarizzazione dell'escatologia cristiana, delineata in *Meaning in History*; infine la lettura della

trasformazione del progresso in un destino della tarda modernità, sviluppata negli scritti del secondo dopoguerra, nel quadro della matura riflessione sulla natura.

Come si tenterà di mostrare si tratta di tre momenti della riflessione löwithiana strettamente correlati tra di loro, per la ragione che in cui ciascuno di essi si lascia riconoscere l'adozione di un medesimo procedimento genealogico, che mira a far divenire consapevoli delle implicazioni oppressive e ideologiche del processo di secolarizzazione, illuminandone tutti i suoi risvolti politici.

Prima di addentrarmi nell'analisi di questi tre momenti di riflessione vorrei partire da una breve precisazione semantica che può risultare perfino scontata per chi si occupa del pensiero di Karl Löwith. È bene evidenziare che, con il concetto di secolarizzazione, Löwith ha sempre voluto intendere qualcosa di molto diverso dal significato impresso nel termine nell'uso linguistico ordinario e nella letteratura sociologica¹. Con secolarizzazione egli non si riferisce in primo luogo all'autonomizzazione della cultura e della società moderne dalla tutela della religione cristiana, né tanto meno al processo di privatizzazione della religione o di erosione del sacro. Formatosi alla scuola di Max Weber, Löwith ha dato sempre per assodata questa prima accezione di significato del concetto. Si può dire anzi che egli abbia sempre concepito la secolarizzazione, nel significato precipuo di disincanto, come un movimento di fatto inarrestabile: come il destino di una modernità segnata dal processo di razionalizzazione scientifica e tecnica del mondo. Un processo, questo, che può dischiudere la possibilità di attingere una visione più vera della posizione dell'uomo nell'universo, non fuorviata da schemi religiosi². Non sempre questo dato è stato chiaramente riconosciuto in sede di letteratura secondaria, con il risultato di assimilare erroneamente la posizione di Löwith a quella di altri filoni della *Kulturkritik* novecentesca, di stampo chiaramente conservatore e anti-moderno. Fin da giovane, Löwith è stato orientato dal motivo nietzscheano di una vera secolarizzazione: ossia dalla prospettiva di un approdo a un ateismo che, a differenza di un'autocomprensione della modernità ancora intrisa di motivi religiosi, si svezza definitivamente dai legami con un Dio cristiano di fatto già morto da tempo. Laddove siffatta secolarizzazione eccedente, per potersi compiere, deve operare al culmine della modernità una sorta di inversione dialettica, recuperando la visione già antica di una *physis* in sé autosussistente.

La complessità del pensiero di Löwith sta però nel fatto che questa propensione verso una secolarizzazione conseguente o eccedente, mutuata da Nietzsche, si accompagna all'acuta consapevolezza storica di un dato fondamentale: ossia che il complesso intreccio di sovrapposizioni culturali che definiscono il profilo opaco e spurio della modernità occidentale – profondamente condizionato dal cristianesimo e tuttavia non più cristiano nei suoi risultati – non si lascia risolvere con gesti astratti e radicali, che pretendono di ritornare in modo immediato

¹ Sulla complessa vicenda semantica del termine secolarizzazione e sui suoi usi cfr. ancora G. Maramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

² Cfr. K. Löwith, *Max Weber e il disincanto del mondo*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 91-121.

al vecchio modo di pensare pre-cristiano. Anzi, proprio in questi gesti apparentemente radicali, come quello in cui si consuma alla fine la stessa parabola di Nietzsche, Löwith vede il reiterarsi di movenze religiose secolarizzate ancora condizionate dalla concezione escatologica cristiana del tempo.

È sullo sfondo di questa tensione interna alla riflessione di Löwith – mirare a un pieno e definitivo congedo dalla tradizione religiosa e alla (ri-) conquista di una visione della vera posizione dell'uomo nel cosmo non ipotecata dal creazionismo biblico, ma dover dar conto ogni volta di come questo congedo non possa avvenire in forme immediate, saltando le mediazioni storiche e culturali moderne – che si staglia il significato di secolarizzazione fatto proprio da Löwith nei suoi testi.

In modo non dissimile da Carl Schmitt, sebbene con intenti opposti, Löwith intende con secolarizzazione il processo di *trasposizione* di concetti, atteggiamenti e aspettative di salvezza provenienti dalla religione cristiana – e qui aventi originariamente il loro criterio di giustificazione – sugli ambiti profani della storia e della politica, ma poi anche della scienza e della tecnica, autonomizzatisi nella modernità dal cristianesimo. Si tratta quindi di una dinamica di secolarizzazione come mondanizzazione e trasposizione secolare dei contenuti cristiani, che nell'ottica di Löwith rema in senso contrario alla secolarizzazione come disincanto e morte di Dio³.

Il terreno elettivo nel quale Löwith indaga questo processo di secolarizzazione come trasposizione è innanzitutto quello della filosofia. Focalizzando l'attenzione sulle tappe che hanno segnato l'avventura dello spirito tedesco da Hegel a Heidegger, ma poi allargando progressivamente lo sguardo all'intera parabola della filosofia moderna e occidentale, Löwith mostra come le direttrici principali del discorso filosofico moderno, nonostante la progressiva autonomizzazione dalla tradizione cristiana, siano state governate da questo processo di trasposizione e di traduzione secolare dei contenuti della fede cristiana. Per cui invece di giungere, dopo la morte di Dio, come pure si sarebbe potuto aspettare, a riflettere sul primato assoluto di una natura ruotante su se stessa di cui fa parte anche l'essere umano, la filosofia ha diretto il suo sguardo verso il terreno massimamente relativo e contingente della storia, elevandolo ad ambito di manifestazione della ragione nel suo sviluppo temporale. Originando dalla conversione secolare di motivi della storia della salvezza questa filosofia ha proiettato surrettiziamente aspettative di salvezza sul corso storico, ma con questo ha finito per esaurirsi in una funzione ideologica. Credendo di poter orientare l'azione dell'uomo tramite la comprensione del senso di marcia della storia, così come questo giunge a rivelarsi in particolare in quei periodi di crisi che richiedono una decisione e un taglio, la filosofia della storia ha finito per divenire suo malgrado veicolo di legittimazione di quelle potenze politiche che, a propria volta animate da un sostrato teologico secolarizzato, hanno voluto effettivamente portare a compimento la storia, attribuendosi una missione di portata universale.

³ Cfr. su questo Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002

Lungo il tracciato segnato dalla ricostruzione delle logiche della secolarizzazione ha preso corpo così negli scritti di Löwith una peculiare critica dell'ideologia. Si tratta di una critica dell'ideologia nella misura in cui la genealogia della secolarizzazione mira a chiarire il contesto di nascita storico di ideali e schemi concettuali – quelli della filosofia della storia – per svelare il loro effetto oppressivo e la loro funzione di giustificazione del dominio. E tuttavia è una critica dell'ideologia *sui generis* in quanto, a differenza di Marx o della teoria critica di matrice francofortese, questo esercizio critico, pur mirato a far divenire i soggetti consapevoli dell'operare alle loro spalle di meccanismi di pensiero coattivi ereditati, non vuole promuovere una prassi di emancipazione orientata verso il futuro, e propedeutica ad un'azione di liberazione dell'umanità. La critica genealogica della secolarizzazione di Löwith mira piuttosto a disattivare la stessa moderna coscienza storica rivolta verso il futuro, in quanto a propria volta prodotto ideologico della secolarizzazione. Il suo obiettivo è quello di far riemergere, attraverso l'analisi dei fallimenti della coscienza storica moderna, ciò che da sempre la supera e trascende: ossia una natura eterna, mossa per e da se stessa, al cui cospetto si ricompone anche l'immagine di una natura sempre identica dell'uomo alla base del mutamento storico.

La riflessione filosofica di Löwith rimane tuttavia consegnata a una tensione di fondo. Per un verso essa è dominata dall'aspirazione a disattivare definitivamente la coscienza storica moderna e la sua proiezione verso il futuro, riportando alla luce l'inconsapevole operare in essa di una proiezione escatologica cristiana secolarizzata, da superare attraverso l'approdo a un compiuto naturalismo filosofico. Per altro verso, tuttavia, la stessa genealogia della secolarizzazione sembra attestare ogni volta l'impossibilità di fuoriuscire dalle mediazioni storiche e culturali della modernità, e quindi anche dai problemi specifici di un'epoca post-cristiana, caratterizzata non solo dal pensiero storico ma anche dalla trasformazione dell'essere storico degli individui. Da qui un'oscillazione irriducibile nell'opera di Löwith – quella tra naturalismo, da una parte, e coscienza storica, dall'altra – su cui proveremo a svolgere qualche considerazione a conclusione di questo contributo.

2. *Alle origini della catastrofe tedesca. La logica della secolarizzazione da Hegel a Heidegger*

Il tema della secolarizzazione comincia a conquistare il proscenio della riflessione di Löwith in seguito alla *Machtergreifung* nazista. La nuova condizione di ebreo discriminato per motivi razziali nella Germania hitleriana – condizione che già nel 1934 lo spinge a prendere la strada dell'esilio – offre al filosofo un punto di vista conoscitivamente "privilegiato" per ragionare sui dispositivi del nuovo stato totalitario, ma lo obbliga anche a interrogarsi sulle lontane premesse culturali di un movimento politico di massa, che operava una soluzione di continuità senza precedenti nei confronti dei valori umanistici e universalistici della civiltà europea.

Löwith interpreta il rivolgimento hitleriano come una “rivoluzione del nichilismo”, non diversamente in questo da altri intellettuali contemporanei come Hermann Rauschnig⁴. Egli legge nel nazismo un sovvertimento politico che non mira a instaurare un nuovo ordine politico, ma a fare *tabula rasa* di tutti i valori umanistici della tradizione europea. In questo senso, ai suoi occhi, esso si presenta come l’inveramento di quel nichilismo passato all’azione, prefigurato da Nietzsche nei suoi scritti sul nichilismo europeo e sulla volontà di potenza, rilanciati dopo la prima guerra mondiale dal suo allievo più radicale Ernst Jünger. Löwith giunge ben presto a formulare la tesi, tuttavia, che l’opera di distruzione operata da Nietzsche nei confronti dei valori della modernità politica europea – innanzitutto i valori di libertà e di uguaglianza formulati nella dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino della rivoluzione francese, ma anche più in generale gli ideali progressivi del mondo cristiano-borghese (lavoro, cultura, umanità) – costituisce soltanto l’ultimo atto di un movimento cominciato molto prima nella filosofia tedesca. Simile distruzione trova le sue lontane origini nella rottura rivoluzionaria operata nei confronti del mondo cristiano-borghese dai giovani allievi radicali di Hegel, negli anni Quaranta del secolo XIX. In *Da Hegel a Nietzsche* Löwith parlerà esplicitamente di una «serie di conseguenze mortali nello sviluppo filosofico dopo Hegel» e di una «serie concatenata di passaggi susseguirsi l’uno all’altro il cui risultato è stata la stravaganza»⁵. La tesi di Löwith sarà che per comprendere questa serie di passaggi è necessario capire la logica della secolarizzazione: il modo in cui una serie di critiche sempre più radicali al mondo liberale del protestantesimo culturale tedesco – giunto alla sua auto-comprensione filosofica con Hegel – sono state accompagnate, ogni volta, dalla volontà di sostituire ai valori cristiani altri riferimenti che ne svolgevano le stesse funzioni. Un movimento, questo, coerentemente portato a termine dall’appello nietzscheano alla trasvalutazione di tutti i valori cristiani e alla sostituzione della fede nel Dio-uomo con la fede in un oltreuomo capace di coniugare la volontà di potenza con l’accettazione del mondo dell’eterno ritorno di ogni ente. Un appello, questo, che ha aperto le porte, contro le intenzioni di Nietzsche, alla barbarie nazista.

Come si legge in *Da Hegel a Nietzsche* «Nel secolo XIX si credette di poter sostituire in un primo tempo il cristianesimo con l’umanità (Feuerbach, Ruge, Marx), con il risultato però che alla fine si giunse a diffidare anche dell’umanità (Stirner, Kierkegaard, Nietzsche). Una conseguenza ulteriore del fatto che l’umanità emancipata dal cristianesimo è stata messa in questione, è costituita ora dalla disumanizzazione dell’uomo»⁶.

Prima di giungere alla stesura di *Da Hegel a Nietzsche*, Löwith ingaggia alcuni confronti cruciali con pensatori del tempo. Da una parte egli analizza l’adesione

⁴ K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, Laterza, Roma-Bari, 2006; H. Rauschnig, *La rivoluzione del nichilismo*, Armando Editore, Roma 1994.

⁵ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino, 2000.

⁶ Ivi, p. 460.

del maestro Heidegger al nazismo, d'altra parte rilegge criticamente la teoria politica di Carl Schmitt, anch'egli prontamente arruolatosi tra le fila del regime nazista. Mentre la legittimazione filosofica offerta da Heidegger al nuovo regime conferma a Löwith l'orizzonte politico della sua ontologia esistenziale e la convergenza tra la sua concezione esistenziale della storicità e la dedizione reazionaria al destino collettivo del popolo, la teologia politica di Schmitt lo mette nelle condizioni di ragionare sulle immediate implicazioni politiche del processo di secolarizzazione della concettualità teologica⁷.

Nel testo del 1922 *Teologia politica* Schmitt aveva sostenuto la tesi che «tutti i concetti giuridici che sono espressione di una decisione sovrana, del potere e del dominio, sono concetti secolarizzati, che non solo linguisticamente richiamano le idee teologiche, ma che sono anche sostanzialmente provenienti da esse»⁸. Pur criticando la versione di dittatura plebiscitaria del Führer propugnata da Schmitt, in quanto radicalmente decisionistica e occasionalista, Löwith trova nella sua analisi teologico-politica la capacità di cogliere una dinamica effettivamente all'opera nella contemporaneità: il fatto che la polarizzazione tra forze reazionarie e rivoluzionarie, accesi sullo sfondo della crisi dell'ordine liberale, avesse alla propria base uno sfondo teologico secolarizzato, sorretto da una lettura escatologica del tempo.

In *Da Hegel a Nietzsche* Löwith mostra come il primo atto del processo di secolarizzazione nella filosofia tedesca è stato il tentativo di Hegel di trasporre la teologia in filosofia e di realizzare il regno di Dio nella storia del mondo, attraverso l'inserimento dell'attesa cristiana della fine dei tempi nello stesso processo della storia. I giovani hegeliani smascherano le ambivalenze racchiuse nella filosofia della storia hegeliana. In particolare, Marx e Kierkegaard scindono in direzioni opposte ciò che Hegel aveva per l'ultima volta unificato. Ciò che ancora di cristiano era presente nella filosofia idealistica di Hegel è considerato da Marx il suo limite da superare, per liberare definitivamente l'uomo da tutte le chimere teologiche e fargli riappropriare compiutamente, come *zoon politikon*, il suo mondo reso estraneo dai rapporti reificanti del capitalismo. All'opposto di Marx, Kierkegaard considera la pretesa di realizzare storicamente il contenuto della religione cristiana come il perversimento dell'autentico contenuto della fede. Da qui la volontà di riaffermare il rapporto verticale dell'individuo alla trascendenza e l'assolutezza del divino in rapporto al mondo. Tuttavia, proprio nel leggere la società cristiano-borghese-capitalistica come il luogo di un'estrema alienazione dell'umanità dell'uomo, che fa segno verso un ultimo rovesciamento dialettico, Marx e Kierkegaard tradiscono la loro piena appartenenza all'orizzonte filosofico di Hegel e allo spirito del tempo innescato dalla logica della secolarizzazione. Per un verso, di fronte a Hegel, questi appelli decisionistici si rivelano totalmente astratti, tradendo un escatologismo politico e un decisionismo teologico-politico al cui cospetto la filosofia di Hegel risulta ancora realistica, nel suo valorizzare ancora la razionalità degli istituti di

⁷ Cfr. in particolare K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, cit., pp. 125-166.

⁸ C. Schmitt, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 2013, pp. 35.

mediazione del mondo cristiano-borghese, quali garanti della libertà del soggetto moderno. Per altro verso a cospetto di ciò che viene dopo, queste due linee di rottura decisionistiche del mondo cristiano-borghese si rivelano ancora degli stadi transitori. È con Nietzsche, che lo spirito tedesco approda alla crisi dell'intero sistema di valori del mondo del cristianesimo secolarizzato.

La sua dottrina dell'eterno ritorno dell'identico è il tentativo di conquistare un ri-fidanzamento con il mondo, che superi compiutamente quel soggettivismo cristiano che si è alienato dal mondo della natura e ha perso la misura di se stesso. E tuttavia, anche questa dottrina si rivela un surrogato della religione cristiana: un'ulteriore secolarizzazione di quella dialettica di matrice paolina di peccato e grazia, che ha animato al fondo tutta la filosofia tedesca profondamente condizionata dal protestantesimo luterano. Ciò che di storicamente efficace deriva dalla filosofia di Nietzsche è alla fine solo il suo messaggio della volontà di potenza, autentico battistrada della «rivoluzione del nichilismo» del nazismo.

L'ultimo messaggio di *Da Hegel a Nietzsche* sembrerebbe quindi che per fuoriuscire dalle logiche della secolarizzazione bisognerebbe riguadagnare una nozione di verità oggettiva ed eterna dell'essere, al cui cospetto far affondare il prodotto più nefasto della stessa secolarizzazione: ossia il pregiudizio storicistico che la verità si manifesti nel tempo della storia e che quest'ultimo porti a compimento ciò che è giusto e giustificato. Questo pregiudizio è stato trasmesso dalla filosofia della storia di Hegel a tutta la filosofia successiva. Esso ha condotto alla capitolazione della filosofia di fronte allo «spirito del tempo» e alla sua trasformazione in funzione ideologica dell'energia politica capace di imporsi di volta in volta nell'attualità. Apparentemente l'unico riferimento positivo a cui Löwith si richiama nel testo per concretizzare questo rimando è il naturalismo cosmologico di Goethe e la sua visione ciclica e antropologica della storia. Ma nella conclusione della prima edizione di *Da Hegel a Nietzsche*, Löwith ammonisce che sarebbe un'illusione pensare che si possa tornare semplicemente al naturalismo paganeggiante di Goethe. Significativamente, nell'opera del '41 l'ultima parola viene lasciata all'anti-hegeliano teologo Franz Overbeck. La riflessione del teologo non credente, che lottava con i mezzi scientifici per dimostrare la fine del cristianesimo nelle forme della sua secolarizzazione moderna – rispettando, però, nel carattere ascetico della morale cristiana una forma superiore di umanità rispetto a quella moderna – costituisce l'ultima indicazione del testo, che sembra confermare l'affinità elettiva di Löwith con una forma di umanesimo scettico, capace di sottrarsi alle logiche della secolarizzazione senza cadere vittima dell'illusione di poter uscire dal condizionamento della storia e dall'orizzonte del disincanto.

3. *Il progresso occidentale come rovina dell'orbis terrarum. La genealogia della secolarizzazione in Meaning in History*

Nel testo pubblicato nel 1949 con il titolo *Meaning in History*, poi tradotto in tedesco nel 1953 con il titolo *Heilsgeschehen und Weltgeschichte*, la vicenda

della filosofia tedesca “da Hegel a Nietzsche” non rappresenta più il campo d’indagine esclusivo di Karl Löwith⁹. Se anche quest’opera si propone di portare avanti la ricerca genealogica sulle logiche epocali della secolarizzazione, iniziata subito dopo la *Machtergreifung* nazista, qui l’analisi si allarga considerevolmente. La parabola di storia delle idee delineata nel libro dà luogo a un percorso che attraversa le tappe fondamentali della riflessione occidentale sulla storia, retrocedendo fino al punto in cui, nel mondo culturale antico, fa il suo ingresso il primo nucleo di una concezione escatologica cristiana della storia della salvezza. È a questa lontana rottura culturale che bisogna tornare, questa ora la tesi di Löwith, se si vogliono comprendere le lontane premesse di quella vera e propria sacralizzazione della storia che ha segnato l’intera vicenda della modernità occidentale.

A differenza di prima, dunque, per Löwith si tratta ora di mostrare che, se durante l’era cristiana la filosofia e la storia politica è stata sottoposta all’«influenza fatale di un sostrato teologico», questa influenza ha esercitato i suoi effetti su una scala molto più vasta di quella indagata nelle opere precedenti. Come si legge al termine dell’opera, in un passo che meglio di ogni altro condensa il movente ispiratore di tutta l’opera:

La rovina dell’*orbis terrarum* è ovunque l’opera dell’occidente cristiano. Gli europei scoprirono l’antico oriente e il nuovo occidente, e diffusero la loro civiltà con zelo missionario fino agli estremi confini del mondo. (...) Ci si chiede se questo enorme slancio di attività occidentale non sia connesso all’elemento religioso a essa immanente. Il messianesimo giudaico e l’escatologia cristiana, seppur nelle loro forme secolarizzate, non hanno forse sviluppato quelle energie di attività creativa che fecero dell’occidente cristiano una civiltà universale? Certamente non è stata la cultura pagana, ma quella cristiana che ha sviluppato quelle energie di attività creativa che fecero dell’occidente cristiano una civiltà universale. L’ideale della scienza moderna di dominare la natura e l’idea del progresso non sono emersi né nel mondo classico né nell’oriente, ma soltanto nell’occidente. Ma che cosa ci ha posto in grado di rifare il mondo ad immagine dell’uomo? Forse che la fede di essere stati creati ad immagine di un Dio creatore, la speranza in un futuro regno di Dio e il comandamento cristiano di annunciare il Vangelo a tutti i popoli per la loro salvezza si sono tradotti nella pretesa secolare di trasformare il mondo in uno migliore ad immagine dell’uomo e di redimere i popoli primitivi?¹⁰

Nonostante uno sfondo di chiari riferimenti critici all’attualità, il libro del ‘49 si presenta come una ricostruzione di storia delle idee: più determinatamente come la storia della nascita e della crisi della filosofia della storia. Con questa formula Löwith intende ogni «interpretazione sistematica della storia universale, secondo il principio per cui gli eventi storici sono uniti e diretti verso un ultimo

⁹ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1988.

¹⁰ Ivi, pp. 230-231. Sul peso rivestito dalle esperienze compiute da Löwith in Giappone e negli Stati Uniti durante gli anni dell’esilio nell’allargamento di prospettiva operato in *Meaning in History* mi permetto di rinviare a G. Fazio, *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità*, Mimesis, Milano, pp. 173-194.

significato»¹¹. Si tratta di dimostrare che questa figura di pensiero è sorta nella modernità sullo sfondo di un processo di secolarizzazione della promessa escatologica della salvezza, nel corso del quale il Progresso ha preso il posto della Provvidenza e l'Uomo quello di Dio come Soggetto assoluto della storia. Il fine di questa genealogia è essenzialmente distruttivo. Löwith vuole mostrare come alla base dei tentativi moderni di offrire un'interpretazione sistematica della storia universale vi sia un'illusione, che nasce dalla volontà di trasferire sul piano profano e di tradurre in termini razionali un'idea di storia della salvezza che aveva la sua legittimità sul piano della fede e della speranza religiosa. Questa distruzione ha però anche un risvolto positivo. L'idea della storia come un «singolare collettivo» che costituisce con il suo movimento la scena in cui si attua il progresso e l'emancipazione dell'Umanità rappresenta un'astrazione filosofica dall'insieme di costellazioni contingenti e di singole storie, prodotte da innumerevoli e non anticipabili azioni e controreazioni dell'agire umano, che non sono mai a disposizione di nessun soggetto umano. Questa finzione concettuale ha però sempre avuto delle implicazioni politiche. Pensare la storia come un processo unitario vuol dire investire determinati attori della missione storico-universale di condurla a compimento, in nome dell'Umanità. Qualsiasi pretesa di conoscere un corso oggettivo della storia, sia questo progressivo o di decadenza, è pertanto un'arma concettuale nella battaglia delle idee: un'arma che tuttavia non appare come tale. E l'obiettivo della genealogia di Löwith è precisamente quello di disinnescare l'uso ideologico della «storia come argomento»¹². Una volta mostrato che «la filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico», Löwith ha raggiunto il suo risultato. Questa stessa dimostrazione costituisce la prova della non scientificità della filosofia della storia: «infatti, come si potrebbe fondare scientificamente la fede nella salvezza?»¹³.

Nel corso del testo Löwith mostra come il ripresentarsi in tutto l'arco della storia del cristianesimo delle attese chiliastiche, come quella formulata da Giacomino da Fiore, deriva dal problema fondamentale che abita la Chiesa cristiana fin dal suo sorgere: come poter mantenere l'originale tensione della fede dei primi cristiani quando la storia, contro i calcoli della prima comunità, continua il suo corso? Il movimento millenarista e, in seguito, la riforma protestante, avevano voluto combattere una chiesa che col tempo si era caricata di mondanità e di concettualità greca. Avevano voluto tornare alle origini cristiane. Tuttavia proprio questo tentativo, nel corso della storia, ha animato spinte rivoluzionarie che hanno dato avvio paradossalmente al vero e proprio processo di secolarizzazione nel senso della rottura del monopolio della fede cristiana. Il paradosso di questo processo è che esso ha coinciso con la dissoluzione dell'autentico nucleo escato-

¹¹ Ivi, p. 21.

¹² Cfr. H. Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel-Stuttgart, p. 82.

¹³ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 22.

logico del cristianesimo e contemporaneamente con un'immensa espansione del cristianesimo nella sua forma secolarizzata. Da qui l'ambiguità costitutiva che attraversa l'intero Occidente: quello di essere cristiano nella sua origine e anti-cristiano nel suo risultato. Questo dato trova espressione nella contraddizione di una «coscienza storica moderna» che si è «liberata dalla fede cristiana in un evento centrale d'importanza assoluta, ma tiene fermo ai suoi presupposti e alle sue conseguenze, e precisamente alla concezione del passato come preparazione e del futuro come compimento, in modo da ridurre la storia della salvezza all'impersonale teologia di uno sviluppo progressivo in cui ogni stadio attuale è il compimento di certe preparazioni storiche»¹⁴. Simile risultato non è però nemmeno propriamente un paradosso. Infatti, un movimento religioso escatologico come quello cristiano doveva fatalmente sviluppare energie creative dirette verso il mondo, nel momento in cui la *parousia* ritardava a venire e la storia continuava indifferente il suo corso. Cos'altro intimava il comandamento di annunciare il Vangelo a tutti i popoli per la loro salvezza? L'ultimo messaggio di Löwith è dunque che le radici del processo di secolarizzazione nel senso di mondanizzazione dell'*eschaton* siano da ricercare proprio nella radicale rottura operata dalla concezione giudaico-cristiana della storia nei confronti dell'antichità greca e pagana. E non a caso, il volume si conclude con un'ulteriore ricostruzione della teoria dell'eterno ritorno di Nietzsche e con la formulazione di una tesi che sembra effettivamente confermare che l'intera ricostruzione genealogica, dopo aver raggiunto il suo obiettivo distruttivo, sia una propedeutica per ritornare all'inizio, all'origine rimossa e perduta dall'Occidente cristiano: ossia, appunto, alla teoria ciclica del tempo dell'antichità precristiana che Nietzsche aveva tentato di riabilitare. «Per essere conseguente – scrive Löwith nell'Epilogo – la fiducia nella continuità della storia dovrebbe ritornare alla teoria classica di un movimento circolare, poiché soltanto presupponendo un movimento che non ha né principio né fine la continuità è realmente dimostrabile»¹⁵.

L'intero disegno storico del libro si espone così all'obiezione di proporre, contro le sue stesse dichiarazioni, un'ulteriore figura di filosofia della storia, ancorché funzionale alla dismissione di ogni filosofia della storia. Come ha efficacemente scritto Jeffrey Barash – sintetizzando una critica che è stata più volte rivolta al procedimento del libro – *Meaning in History* intende mostrare come «i tentativi di chi ha voluto riconoscere nella storia un ordine razionale, o un significato che essa custodirebbe in quanto opera di Dio, risultino assolutamente illusori, per un verso, e per altro verso disegnano essi stessi un tragitto non privo di significato (...). «L'ordine che attraversa questo processo è dato dal fatto che esso nel suo insieme disegna un processo di secolarizzazione della fede cristiana nell'*eschaton* e la verità di questo processo giungerebbe a rivelarsi proprio al termine di questo processo, nel momento in cui esso raggiunge il suo compimento»¹⁶. Ma una

¹⁴ Ivi, p. 215.

¹⁵ Ivi, p. 236.

¹⁶ J. A. Barash, Karl Löwith et la politique de la sécularisation, in «Critique», 607 (1997), pp. 890.

volta individuato un unico vettore di senso fondamentale nella storia occidentale, ossia la progressiva consumazione della fede cristiana nel processo della sua secolarizzazione, e una volta proposta come terapia ai mali di questo processo un ritorno all'inizio, Löwith avrebbe comunque offerto un'ulteriore figura di una storia ridotta a *Verfallsgeschichte*.

È difficile negare che la ricostruzione di Löwith paghi un tributo eccessivo ad alcuni schematismi che in relazione per esempio alla questione della nascita della modernità si espongono facilmente all'accusa di monocausalità. Dalla lettura delle pagine del testo si ricava l'impressione che tutta la modernità occidentale, nel suo complesso, sia inglobata nella logica unitaria e destinale della secolarizzazione. Una visione che sembra non lasciare spazio al riconoscimento della rottura epocale della modernità rispetto alla tradizione cristiana e all'emergere di un criterio di razionalità post-metafisica che rompe con il pensiero metafisico, come argomenterà Hans Blumentberg¹⁷.

Tuttavia, anche in *Meaning in History* Löwith ribadisce che è del tutto estraneo al suo concreto senso storico postulare ciò che egli ha sempre criticato in Kierkegaard e in Nietzsche: voler nuovamente scindere la connessione tra il mondo antico e il cristianesimo e ritornare a un'origine astratta, o dalla grecità o dal cristianesimo. Di più Löwith mostra una consapevolezza molto chiara delle possibili obiezioni alle quali la sua ricostruzione si espone. Egli specifica che «il principio di una derivazione attraverso un processo di secolarizzazione non equivale a una determinazione causale». Questo principio vuole soltanto riportare alla luce come «lo schema storico cristiano e soprattutto la costruzione storico-teologica di Gioacchino crearono un clima spirituale e una prospettiva in cui divennero possibili certe filosofie della storia che non avrebbero trovato luogo nel pensiero classico». Senza l'idea di progresso non vi sarebbe stata né la rivoluzione americana né quella francese né quella russa e senza la fede originaria in un regno di Dio non sarebbe sorta l'idea di un progresso secolare verso un compimento. Ma ciò non vuol dire oscurare «la discrepanza tra i risultati storici remoti e il senso delle intenzioni originarie», postulare un unico vettore di sviluppo che, per esempio, dall'insegnamento di Gesù conduce ai manifesti politici di questi movimenti. Esiste nella storia sempre una differenza tra «la responsabilità indiretta di coloro che ideano e insegnano e la responsabilità diretta di quelli che agiscono e rispondono all'iniziativa». Certamente, «una responsabilità diretta per questa o quella risposta, che è stata provocata e suscitata, non è suscettibile di prova. Tra l'una e l'altra non c'è equivalenza, ma neppure indipendenza»¹⁸.

Si può dire dunque che, attraverso il principio di una derivazione tramite il processo di secolarizzazione, Löwith voglia riportare alla luce una sorta di dinamica "ironica" che ha attraversato la storia occidentale, che egli paragona ad una sorta di «legge» della storia, ma in un senso ben determinato e circoscritto. È la "legge" secondo la quale «nella storia si realizza sempre di più o di meno,

¹⁷ H. Blumentberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.

¹⁸ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 242.

o comunque di diverso dalle intenzioni dei promotori di un movimento», per cui «quanto più assoluta è una richiesta di ordine morale, religioso, sociale o politico, tanto più facilmente, entro i rapporti assai condizionati della storia, essa può sortire l'effetto opposto»¹⁹. Nella misura in cui questa affermazione si limita a registrare il fatto che richieste di ordine assoluto possono sortire l'effetto opposto a quello sperato, la legge della storia richiamata da Löwith non è altro che un richiamo all'elemento del caso nella storia. Il punto è che, il disconoscimento di questo elemento e la pretesa di poter comprendere e anticipare il *telos* della storia come un tutto unitario, si rivela non solo un'illusione ma anche una *hybris* dalle conseguenze catastrofiche. Proprio questa pretesa apre la strada a soggetti concreti che si arrogano il compito di portare a compimento la storia. In mano ad altri questa pretesa è destinata a rivelarsi la fonte di legittimazione di arbitrio e di violenza: il punto di avvio di conseguenze inintenzionali, ben esemplificate oltre che dai totalitarismi novecenteschi dal processo di europeizzazione del mondo, tradottosi nella rovina dell'*orbis terrarum*.

4. *Il progresso svelato come fatalità*

In alcuni testi che diede alle stampe negli anni Cinquanta e Sessanta Löwith aggiorna, alla luce del mutato contesto storico-politico, le tesi delle due grandi opere dell'esilio, *Da Hegel a Nietzsche* e *Significato e fine della storia*. Nel testo *Marxismo e storia* il filosofo mostra per esempio come sia sufficiente risalire alle matrici filosofiche dei due blocchi politico-ideologici contrapposti nella guerra fredda, per comprendere come entrambi riposino su una stessa lettura escatologica della storia, ancorché declinata in termini diversi. Tanto l'americanismo, con la sua idea di cavalcare un *wave of the future*, costituito dal progresso della libertà e della civiltà democratica e capitalistica, quanto il comunismo, con la sua idea di una direzionalità oggettiva della Storia diretta alla realizzazione del comunismo dell'eguaglianza, rimandano all'idea di un senso della storia universale come suo scopo e fine ultimo. Questa pretesa funziona, di qua e di là della barricata, come potente strumento di autolegittimazione politica, come giustificazione di una missione di portata storico-universale che consiste nella necessità di salvare l'uomo del presente da un pericolo imminente, per ricondurlo sulla via del vero movimento progressivo della Storia. Per entrambi i partiti chiunque intralci questo cammino deve essere indicato come nemico²⁰.

Nel corso degli scritti degli anni Sessanta, tuttavia, Löwith focalizza la propria attenzione critica sempre di più su una dinamica che definisce la trasformazione del «progresso in fatalità». Con questa formula egli fotografa quel paradosso della tarda modernità, che investe ormai tutte le ragioni del pianeta, che consiste nel fatto che l'esperienza moderna dell'accelerazione dei mutamenti sociali, pro-

¹⁹ K. Löwith, *Marxismo e storia*, in «Polemos», 6, 4-5, p. 152.

²⁰ Ivi, pp. 157-168.

dotta dal progresso tecnico e dallo sviluppo capitalistico, si svincola dalle aspettative politiche di emancipazione dell'umanità. Il processo di modernizzazione viene esperito ormai come una sorta di potenza obiettiva e impersonale sfuggita al controllo di chiunque. Nel momento in cui viene meno la fede nelle utopie illuministiche di emancipazione attraverso lo sviluppo tecnico e scientifico, la pretesa del progresso diventa una sorta di destino. Si «fa continuamente uso dei progressi effettivi e non se ne può più fare a meno o sottrarsene». I tempi delle trasformazioni economiche e delle innovazioni tecniche, e quelli delle riforme politiche che devono tenere il passo delle prime, si fanno sempre più brevi. «Il problema sembra essere “ancora soltanto” quello di ristrutturare l'uomo affinché egli sia in grado di assumere le proprie stesse invenzioni». Per cui nonostante non si creda più nel progresso esso è «un fatto storico di primo rango». «La sua fatalità sta in ciò che apparentemente lo giustifica: nel suo smisurato successo»²¹. E questo successo alimenta una dinamica incrementale ed esponenziale di sviluppo e crescita, che consuma ogni margine umano di esperienza.

Löwith non manca di sottolineare come il progresso sia un dato appartenente alla storia dell'uomo e alla sua stessa natura: solo un essere strutturalmente incompleto come è l'uomo può e deve perfezionarsi, dotarsi di strumenti artificiali che lo completino. La patologia culturale di un «progresso fattosi progressivo» sta tuttavia nell'illusione che l'uomo, in futuro, possa mutare la sua stessa natura, divenire una volta per tutte completo attraverso gli stessi mezzi della tecnica. Un'illusione futuristica cui non soggiaceva la filosofia antica che, nel quadro di una cultura del limite, rimaneva consapevole della variabilità culturale dei parametri che misurano il progresso e del limite invalicabile della morte. Nel mondo antico era anche viva la consapevolezza che ogni nuova conquista nel processo di civilizzazione porta con sé nuovi pericoli e nuovi mali: che ogni tendenza dell'uomo a infrangere i suoi limiti porta nuove guerre e nuove catastrofi, perché eccita la sete di potere e di ambizione. Un binomio di progresso e distruzione, questo, che ha trovato una conferma definitiva nell'epoca della bomba atomica.

Sullo sfondo di questa diagnosi Löwith si chiede se esista ancora «un'istanza che possa porre un limite ad un progresso smisurato o è inevitabile che l'uomo faccia tutto ciò che può fare»? «C'è ancora una misura per la libertà per tutto come per niente?». Di fronte a queste domande egli ribadisce che non esiste terapia alle patologie della tarda modernità senza un procedimento genealogico che faccia luce sulla genesi dei processi che le hanno messo in moto.

L'ideologia del progresso è indissolubilmente legata al successo della scienza naturale matematica sviluppata tecnicamente. I suoi progressi non hanno fatto altro che realizzare il programma esposto per la prima volta da Bacone nella *Nuova Atlantide*. Ma alle origini di questo programma c'era la parola biblica che ha proclamato l'uomo «the most excellent work of nature»: l'unico essere vivente creato a immagine di Dio e come tale fine di tutta la creazione. La riduzione

²¹ K. Löwith, *La fatalità del progresso*, in Id. *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari, pp. 143-170, qui p. 148.

della natura a mera realtà manipolabile e trasformabile ha potuto affermarsi sullo sfondo della denaturalizzazione e della de-divinizzazione del cosmo naturale, risalente al creazionismo biblico. Pur consumando questa radice teologica, il futurismo moderno trae ancora alimento da questa negazione della naturalità del mondo e dall'orizzonte di un'attesa futura che secolarizza l'aspettativa di "salvezza" dell'escatologia cristiana.

Secondo Löwith, dunque, per recuperare una consapevolezza dei limiti della libertà umana è necessario riguadagnare la capacità di «meditare l'essere stesso nella sua verità a lui propria, rischiarendo l'ontologia attraverso una cosmologia in grado di far luce sul vivente essere del mondo in sé costituito». Questa capacità non può essere riguadagnata, tuttavia, fino a quando non si svincola la considerazione della natura da quella caratterizzazione "creaturale" che gli ha impresso la tradizione giudaico-cristiana e che ha dispiegato i suoi effetti nichilistici nella cultura secolarizzata del progresso. Solo a cospetto di un mondo naturale, di cui si reimpara a riconoscere l'autonomia e l'autofinalità, l'eternità e la non creaturalità, l'ordine, il *logos* e la bellezza, è possibile riguadagnare la vera posizione dell'uomo nell'universo, svincolandosi dall'illusione che tiene imprigionato il mondo contemporaneo.

5. Conclusioni

L'interpretazione filosofica della secolarizzazione proposta da Löwith costituisce uno dei fili conduttori di tutta la sua opera. Analizzando alcuni passaggi fondamentali di questa sua lettura genealogica della modernità occidentale è stata riscontrata ogni volta la presenza di una tensione di fondo.

Per un verso, Löwith individua nella *storicizzazione* moderna della comprensione naturale di sé e del mondo la radice della crisi della modernità: la genesi delle sue patologie culturali e delle sue derive politiche totalitarie. Questo critica sfocia nella volontà di recuperare una visione del primato assoluto della natura permanente di tutti gli enti, sulle cui basi guadagnare un'antropologia filosofica che isola i tratti invarianti anche della natura umana, che rimangono costanti nel mutamento storico. Secondo Löwith proprio questi tratti mostrano l'illusorietà di ogni tensione al trascendimento della *conditio humana*. Simili tensioni affondano le proprie origini nella secolarizzazione della dottrina cristiana del peccato originale: nell'idea quindi che la natura umana sia colpevole o manchevole e sia bisognosa di essere salvata, attraverso il superamento di suoi limiti naturali e il suo ritorno all'assoluto. Da questo punto di vista si può dire che Löwith punta non solo a liberare la coscienza storica dalle sue inconsapevoli eredità teologiche, ma anche a congedarsi dalla moderna coscienza storica in quanto tale. *E tuttavia*, nello stesso tempo, questo *zurück zur Natur* non sfocia mai nella pretesa di riesumere le dottrine politiche della filosofia greca o salde verità metafisiche da cui dedurre valori assoluti verso cui orientare la condotta di vita umana e l'organizzazione delle comunità politiche – da qui

la sua critica contro il richiamo di Leo Strauss alla morale naturale custodita nel diritto naturale classico. In modo convergente con l'antropologia filosofica di Plessner, invece, Löwith ribadisce fino ai suoi ultimi scritti l'insuperabile ambivalenza ontologica dell'essere umano, che si riflette nella sua naturale artificialità; nella mediatezza, specificamente umana, che caratterizza tanto la sua esperienza della realtà esterna quanto tutte le espressioni dell'uomo; nella prerogativa specificamente umana di porre tutto in questione, di poter andare al di là di tutto ciò che è dato, sebbene senza poter mai trascendere il proprio vincolo naturale. Löwith tratteggia quindi un'idea di natura umana come questione aperta, nel quadro di un'antropologia filosofica non essenzialistica, che sembra offrire il chiarimento antropologico della stessa storicità umana, così come i limiti di questa storicità.

Per altro verso, Löwith ha ribadito fino all'ultimo che la modernità è caratterizzata da un pensiero storico che ha mutato anche l'essere storico degli individui, la loro modalità di esistenza. Un progresso divenuto secondo natura ha mutato le stesse condizioni di vita umana. Nella modernità ogni tradizione è stata fluidificata e ogni orientamento etico è stato reso riflessivo, per cui anche ogni recupero della tradizione si presenta come già interno alla modernità, come una presa di posizione interna al suo orizzonte.

Il pensiero di Löwith non sembra mai essere fuoriuscito da questa oscillazione, ossia quella tra un pensiero che aspira a recuperare verità eterne a proposito del mondo e degli uomini, mediante la contemplazione della natura perennemente uguale di tutti gli enti, e un'acuta consapevolezza storica del carattere storicamente situato del pensiero, che sbarra la strada ad ogni recupero della metafisica e alla messa tra parentesi dei problemi della modernità. Ma questa stessa oscillazione può forse costituire la spiegazione del valore che ancora riveste per noi la filosofia di Löwith. In fondo nel perseguire un modello di teoria filosofica radicalmente inattuale e impolitica, programmaticamente non *engagé* in un periodo come quello novecentesco in cui tutti erano votati all'impegno politico, Löwith non ha voltato le spalle alla coscienza storica ma ha di fatto corrisposto meglio di altri, con gli strumenti della riflessione filosofica, ai problemi e alle sfide della contemporaneità. Con il suo stile di pensiero orgogliosamente inattuale Löwith ha di fatto esercitato una forma di resistenza critica alle dinamiche incontrollate della tarda modernità. Di fronte a problemi di pressante attualità che ancora ci riguardano, come l'impiego sempre possibile della bomba atomica, la distruzione ambientale, l'eugenetica liberale, le patologie prodotte da un modello di progresso sostenuto da un capitalismo sregolato, così come di fronte al persistente problema dell'imperialismo culturale dell'occidente nei confronti del resto del mondo, o al bisogno di disattivare gli autoritarismi politici che su scala globale si alimentano di nuove teologie politiche, non si farà difficoltà a riconoscere nella critica di Löwith alle logiche della secolarizzazione e nella sua meditazione sulla natura di tutte le cose, indicazioni critiche imprescindibili per orientarsi nella nostra modernità globalizzata e recuperare anche un'idea della politica più umana e più naturale.

