

Il presente come storia: Lorenzo Calabi lettore di Karl Löwith

Andrea Civello
a.civello@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The present-as-history: Lorenzo Calabi as a reader of Karl Löwith.

Abstract: The author offers some remarks on the Italian philosopher Lorenzo Calabi's views on Karl Löwith's thought on the philosophy of history. Classical philosophies of history (e.g. Turgot, Kant, Hegel) aim at understanding their own time as history: *i. e.*, they do not only think of a *meaning*, nor do they only conceive of themselves as a *concluding* theoretical apprehension at the end of a process. They also endeavor to envisage the process itself, the forces of change, the phenomena of these forces, and the moral issues raised by them. Löwith's model can be a frame for a philosophy of classical philosophies of history. The different divisions of world history into epochs made by them show what categories are deemed significant in order to conceptualize mankind as *one* subject through time. Löwith's idea of *nature* seems to be at odds with the idea of nature set forth by an author whose importance he emphasizes, namely Charles Darwin: Darwin always conceives nature within *time*. However, Löwith's skeptical back-to-nature line of thinking, against the pervasiveness of history and progress in the West, must be viewed within his critical appraisal of other thinkers such as Heidegger and Rosenzweig. His meditations on the diversity and the unity of mankind are still very significant today.

Keywords: History, Nature, Darwinism, Diversity, Universality.

*Un tentativo filosofico di elaborare la storia universale del mondo
secondo un piano della natura che tenda alla perfetta unificazione
civile nel genere umano deve essere considerato possibile e anzi tale
da promuovere questo scopo naturale.*

I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*

Chi scrive non è uno specialista di Karl Löwith né il filosofo tedesco ha avuto un particolare ruolo nella sua formazione. Quanto segue si propone di restituire, piuttosto, almeno in parte, i termini della conversazione filosofica intrattenuta con Löwith da Lorenzo Calabi (1945-2017), filosofo, e per decenni docente di

Filosofia della Storia presso l'Università di Pisa, scomparso qualche anno fa e mio maestro. Per il quale:

Se per formazione intendiamo [...] quella formazione continua nella quale consiste la professione universitaria, la lettura di Karl Löwith è stata di grande importanza. Una parte della mia riflessione è diventata una sorta di dialogo ideale con lui. Volendo – anche il suo filosofare è stato in certa misura una risposta alla domanda: a quali condizioni è stato possibile concepire una Filosofia Della Storia? Una questione ineludibile nel mio insegnamento, come è ovvio.¹

Documenti diretti di questo *dialogo* protratto nel tempo, e fino alla fine, sono un volume del 2008², l'intervista nel 2014 con Marco Bruni da cui è tratta la precedente citazione e un articolo del 2016 che, di fatto, costituisce la sua ultima pubblicazione³.

Permettendomi di procedere un po' come fa Löwith nel suo scritto più famoso, *Significato e fine della storia*⁴ ovvero partendo dalla *fine* della storia che vuole raccontare, ritengo utile muovere dalla conclusione dell'intervista (ripresa, nella sostanza, anche da quella dell'ultimo scritto):

«Il problema che rimane – ci dice Löwith – è quindi sempre l'unità, il concetto unitario di uomo, mai il fatto palese della diversità umana».

Rimane perché, in che cosa consiste l'uomo – non si può non domandarsi – che in mezzo alle diversità dei singoli popoli e dei singoli uomini resta tuttavia uno e lo stesso, «se le differenze sono appianate ormai soltanto dall'uniformità della civilizzazione tecnica?». E rimane – credo che si debba aggiungere – anche perché, per chi pensa oggi, l'infinità delle singole differenze si presenta ora sulla scena pubblica come bisogno di un diritto al riconoscimento delle singole differenze, ma il passo dal diritto al riconoscimento delle singole differenze al diritto all'affermazione delle singole differenze-come-un-diritto esige la posizione di un termine medio tra di esse, un universale, che impedisca l'infinità del conflitto tra uguali ragioni di ineguale potenza. Posizione che mi sembra uno dei problemi non piccoli della nostra epoca.⁵

«Chi pensa»: Calabi fa presente trattarsi di una locuzione che ricorre nelle opere di Löwith – a significare il *filosofo*. E a significare il compito, che si ripresenta,

¹ M. Bruni, *Intervista a Lorenzo Calabi* (8 aprile 2014), <https://karllowith.jimdo.com/1%C3%B6withiana/1-interviste-italiane/lorenzo-calabi/>.

² L. Calabi, *La filosofia della storia come problema. Karl Löwith tra Heidegger e Rosenzweig*, Edizioni ETS, Pisa, 2008.

³ L. Calabi, *Ancora su Löwith e la filosofia della storia*, in «Rivista di storia della filosofia», Fascicolo speciale in memoria di Mario Dal Pra per il settantesimo anniversario della fondazione della Rivista: fasc. Suppl. 4 (2016), pp. 321-337.

⁴ K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949), trad. it. (dalla versione tedesca, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die Theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 1953) di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano, 2015.

⁵ M. Bruni, *Intervista a Lorenzo Calabi*, op. cit.; cfr. Calabi, *Ancora su Löwith e la filosofia della storia*, cit., p. 337.

del coraggio dell'intelletto, del sopportare la *contraddizione*. Ancora nelle ultime conversazioni che ho avuto il piacere e il privilegio di intrattenere con lui, Calabi chiamava, quello filosofico, un "modo del pensiero". Quindi, potremmo anche dire, un'attitudine a *pensare*, hegelianamente, la contraddizione, senza rifuggirne ma vivendola coraggiosamente o, se si vuole, *à la* Nietzsche, pericolosamente.

Quale contraddizione? Quella che emerge dalla citazione precedente: come affrontare – non dico risolvere ma, semplicemente, affrontare o anche, preliminarmente, *porre* – il problema «non piccolo», l'evitare «l'infinità del conflitto tra uguali ragioni di ineguale potenza»?

In realtà, già nel 2002 (molto prima di ogni discussione sul *woke* e affini) Calabi non mancava di rilevare come, nelle società occidentali contemporanee, segnatamente quelle oggetto negli ultimi decenni di fenomeni migratori provenienti da aree non occidentali, il tema della *differenza*, quella femminile, in prima istanza, si confronti, talora anche drammaticamente, con quello delle differenze, al plurale, quelle, appunto, culturali.

*Is multiculturalism bad for women?*⁶: si potrebbe estendere la portata dell'interrogativo. Il multiculturalismo è compatibile con civiltà liberali, che sono sì, per definizione, pluralistiche, ma che tale pluralismo fondano anche su un'universalità del soggetto umano, che non sembra, sempre e ovunque, condivisa da tutte le culture?

È dall'inizio del XXI secolo che ciò che per brevità chiamiamo Occidente si confronta con un mondo o dei mondi 'altri'. A partire dall'11 settembre 2001, il tema dello huntingtoniano scontro di civiltà si è spostato dalle riviste accademiche ai dibattiti su periodici e mass media. Al di là della specificità dei singoli eventi terroristici, gli attentati di Madrid nel 2004, le bombe di Londra nell'estate 2005 e, seppur in modo diverso, la rivolta nelle *banlieues* francesi nell'autunno seguente, le stragi parigine dello *Charlie Hebdo* e del *Bataclan*, con sanguinose code in Belgio e Danimarca e altrove, hanno ciclicamente riproposto questi inquietanti interrogativi. In particolare, la circostanza che sia negli attentati londinesi che nei misfatti francesi gli autori siano cittadini di seconda o terza generazione ha costretto a ripensare criticamente i due modelli predominanti nelle politiche di gestione delle migrazioni. Tanto il paradigma assimilazionista volto all'integrazione nella *République*, quanto il sistema multiculturale e comunitarista britannico sembrano palesare vistose crepe. In entrambi i casi si deve far fronte allo choc di constatare la presenza di *estranei* o *nemici* in casa. Come ci si relaziona con cittadini che non *concepiscono sé* come tali? O che, se lo fanno, mantengono una identità religiosa o etnica forte, precedente e/o alternativa (quando non antagonistica) a quella civica?

È la crisi del *citoyen*. È «la questione della moltiplicazione dei diritti diseguali perché fondati nelle differenze, rispetto all'uguaglianza dei doveri»⁷.

⁶ J. Cohen, M. Nussbaum (a cura di), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, citato in L. Calabi, *Darwinismo morale. Aspetti della riflessione contemporanea*, Edizioni ETS, Pisa, 2002, p. 68.

⁷ Ivi, p. 69.

C'era una volta l'universale del *citoyen* e il particolare del *bourgeois*, per usare la terminologia del giovane Marx. Ma le società occidentali hanno continuato a sfaccettare la sfera del *bourgeois* attraverso il prisma delle differenze. Una certa narrazione ricostruisce le tappe della progressiva (e progressista) realizzazione degli ideali di eguaglianza delle varie Dichiarazioni fondative della modernità: il movimento operaio, quello per i diritti civili delle minoranze etniche, il movimento delle donne, il movimento e la costituzione di comunità di minoranze sessuali, le rivendicazioni delle persone disabili, anzi *diversamente* abili, fino a varcare le soglie della specie, con le varie forme di animalismo e ambientalismo. Qui non rileva, tanto, il tema del riconoscimento e della tutela dei (nuovi) diritti⁸, che beninteso appaiono perlopiù legittimi, e del confronto sociale e politico intorno ad essi o al tema dell'intersezionalità, quanto il problema, filosofico, dell'esistenza di un'*eticità* che, per definizione, dovrebbe essere condivisa. Se «lo Stato politico compiuto»⁹ si era classicamente costituito sulla aconfessionalità, come valutare la sua tenuta come propositore di un universale a fronte non solo del ritorno odierno delle religioni sulla scena pubblica, ma in presenza, pure, di «religioni» anche «camuffate», «ideologie» varie, nuove «tribù»? Un esempio paradossale, di cui mi rammarico di non aver avuto il tempo di conversare con Lorenzo Calabi, è la diatriba sui vaccini che da qualche anno si riscontra nelle nostre società e che ha toccato livelli parossistici negli anni della pandemia da COVID: *l'universale* della tutela della salute come diritto di e per tutti che si scontra con la *pretesa* di universalità del diritto *individuale* di e per tutti di scegliere se avvalersi di una cura che tutela la salute, giustappunto, universale¹⁰. Un cortocircuito riscontrabile in tanti altri casi.

Se poi, aggiungiamo, la democrazia si è storicamente costruita e concettualmente articolata intorno alla capacità di conciliare le diversità riconoscendone la pari legittimità nel quadro di un *ethos* collettivo condiviso e, appunto, *supposto* universale, difficilmente sfuggirà come al momento presente essa palesi vistosi segni di crisi. Nei paesi di democrazia consolidata, essa è insidiata dalla disaffezione di sempre più larghe fasce di popolazione e da un diffuso prevalere, da un lato, di particolarismi e individualismi, dall'altro, in apparente contraddizione, di populismi e nazionalismi che appaiono ben poco interessati ad un *ethos* universalistico. In altri contesti, come le democrazie illiberali o «democrature», le si rinfaccia la sua inefficienza e il suo cedere a un «nichilismo» autodistruttivo (così recita, giusto per fare forse gli esempi più immediati al momento, la retorica propagandistica delle attuali dirigenze russa e ungherese).

⁸ Su cui cfr. ad es. P. Biasetti, *Diritti e teorie morali. La prospettiva dei moral rights*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2015.

⁹ O «perfetto» (*vollendete*): K. Marx, *Zur Judenfrage*, ed. it. *Sulla questione ebraica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 1976, vol. 3, p. 166.

¹⁰ Sulla disputa intorno alle vaccinazioni come esempio di «neotribalismo» contemporaneo, cfr. ad es. A. Grignolio, *Post-verità, vaccini, democrazia*, in «The Future of Science and Ethics», vol. 2, n. 1 (2017), pp. 76-88.

Una delle espressioni ricorrenti di Lorenzo Calabi, nei suoi corsi, riguardava la democrazia e il parlamento come “modi civili per condurre una guerra civile” ovvero come strumenti inventati dagli occidentali per trovare una soluzione, o almeno una “gestione”, non (auto)distruttiva al *fatto* della diversità di opinione che caratterizza le società che chiamiamo moderne. Dalla Riforma, rivoluzione partita dal «cervello del monaco» (secondo il Marx del 1844)¹¹, che fa nascere la coscienza dell’individuo moderno, una certa diffusa narrazione della modernità procede all’insegna del tentativo di esorcizzare lo spettro della notte di San Bartolomeo. L’editto di Nantes, la Pace di Vestfalia, il *Bill of Rights*, la tolleranza di Spinoza, Locke, Voltaire, il Primo Emendamento della Costituzione americana, l’emancipazione degli ebrei europei (*Judenfrage*), la separazione sempre più netta fra Chiesa e Stato (Francia 1905) sono alcune delle tappe in cui l’Occidente ha costruito l’universalismo dei diritti e dei doveri, contrapponendolo, in prima istanza, al particolarismo delle confessioni.

È fin troppo noto come Hegel abbia posto lo Stato come universale, incarnazione suprema dell’eticità, che supera il particolarismo atomistico della società civile. È parimenti nota la critica che il giovane Karl Marx muove a tale universalità, per lui solo presunta. Un contributo di Valerio Martone ripercorre momenti rilevanti di tale critica, contenuta negli *Annali franco-tedeschi*¹². In particolare, in *Sulla questione ebraica* (1844) Marx tematizza proprio il rapporto tra religione e statualità. Numerosi sono i riferimenti agli Stati Uniti, oggetto dell’analisi di Tocqueville, l’altro interlocutore del saggio di Martone. Considerando criticamente la posizione del giovane hegeliano di sinistra Bruno Bauer, che pensava che la soppressione della religione sul piano politico fosse sufficiente per giungere ad una reale emancipazione dell’uomo, Marx si chiede infatti a che genere di emancipazione si vuole arrivare e, nel fare ciò, si confronta proprio con l’esempio degli Stati Uniti, ovvero con un paese che, contrariamente alla Francia, la quale, all’epoca, mantiene pur sempre il cattolicesimo come «religione della maggioranza», ha abolito ogni religione di Stato, arrivando ad una compiuta emancipazione della politica dalla religione.

Nello Stato democratico, in cui si è verificata l’emancipazione politica, la religione, così come la proprietà privata, non sono quindi più discriminanti nell’ambito della vita politica, ma esse continuano ad esistere nella vita privata, ovvero nella società civile. L’uomo, dunque,

rimane ancor sempre legato alla religione, appunto perché riconosce se stesso solo per via indiretta, solo attraverso un mezzo. La religione è appunto il riconoscersi dell’uomo in modo indiretto. Attraverso un mediatore. Lo Stato è il mediatore tra

¹¹ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, ed. it. *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, cit., p. 198.

¹² V. Martone, *Marx e Tocqueville a confronto: la religione, il socialismo e il 1848*, in A. Civello (a cura di), *Società Natura Storia. Studi in onore di Lorenzo Calabi*, Edizioni ETS, Pisa, 2015, pp. 243-255.

l'uomo e la libertà dell'uomo. Come Cristo è il mediatore cui l'uomo attribuisce tutta la propria divinità, tutto il proprio pregiudizio religioso, così lo Stato è il mediatore nel quale egli trasferisce tutta la sua non-divinità, tutta la sua umana assenza di pregiudizi.¹³

Lo Stato insomma, nel momento in cui emancipa politicamente l'uomo dalla religione, mantiene comunque il limite religioso nella vita umana. L'espressione della «vita di genere dell'uomo», nell'ambito della compiuta emancipazione politica, che è possibile vedere proprio in America, è infatti riconducibile interamente allo Stato stesso, mentre la vita egoistica degli individui continua ad esistere «al di fuori della sfera statale nella società civile». L'uomo, anche nel caso degli Stati Uniti e della compiuta emancipazione politica, continua ad essere irrimediabilmente scisso tra

la vita nella comunità politica, nella quale si considera come collettivo, e la vita nella società civile, nella quale agisce come uomo privato, che considera gli altri uomini come mezzi, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee. Lo Stato politico si rapporta alla società civile nel modo spiritualistico con cui il cielo si rapporta alla terra.¹⁴

La religione, come si vede bene negli Stati Uniti,

è stata relegata nel novero degli interessi privati ed esiliata dalla comunità in quanto comunità. Ma non ci si inganni circa i limiti dell'emancipazione politica. La scissione dell'uomo in uomo pubblico e uomo privato, la dislocazione della religione dallo Stato alla società civile, non sono una tappa, sono il compimento dell'emancipazione politica, che pertanto non sopprime né tenta di sopprimere la reale religiosità dell'uomo.¹⁵

L'emancipazione politica, che peraltro Marx riteneva un passo in avanti importante verso l'emancipazione dell'uomo, è insomma insufficiente e il suo limite maggiore risiede proprio nel fatto che

i membri dello Stato politico sono religiosi a causa del dualismo tra vita individuale e vita di genere, tra vita della società civile e vita politica, sono religiosi in quanto l'uomo considera la vita statale, posta al di là della sua reale individualità, come la sua vera vita, sono religiosi poiché la religione è qui lo spirito della società civile, l'espressione della separazione e dell'allontanamento dell'uomo dall'uomo.¹⁶

La religione nel giovane Marx è quindi la più compiuta espressione dei limiti strutturali dell'uomo, che ancora si affaccia timidamente verso la sua reale eman-

¹³ K. Marx, *Sulla questione ebraica* in B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, Manifestolibri, Roma, 2004, p. 182.

¹⁴ Ivi, pp. 183-184.

¹⁵ Ivi, p. 185.

¹⁶ Ivi, p. 189.

cipazione. Essa, infatti, agisce spostando l'idea di salvezza in un immaginario aldilà, ma finendo per confermare tutte le disuguaglianze dell'aldiquà.

Tale rapporto religioso si mantiene quindi immutato nella scissione tra una vita "terrena", che si incarna nella società civile, ovvero il luogo in cui ogni disuguaglianza e disparità hanno ancora piena legittimità di esistere, ed una vita "celeste", lo Stato, nel cui ambito, almeno su un piano prettamente giuridico, si può toccare con mano il paradiso in terra dell'autentica vita di genere, ovvero della vita finalizzata al bene comune. La prima vita è la sfera del *bourgeois*, la seconda è quella del *citoyen*.

L'America del Primo Emendamento vede¹⁷ le religioni relegate fuori dello spazio pubblico (seppure in presenza di talune denominazioni recalcitranti, come documentato, per esempio, dalla lunga vicenda dell'insegnamento del creazionismo o del "Disegno Intelligente" nelle scuole) ma tutt'altro che scomparse, anzi moltiplicantisi (quello che già Marx chiamava «l'infinito frazionamento della religione nell'America del Nord»¹⁸) e tutte concorrenti nel "mercato" dei credenti (*New Age*, nuovi movimenti religiosi, sette ecc.).

In un universo di discorso così complesso, non può mancare un cenno alla relazione che Löwith intrattiene teoreticamente con l'altro autore studiato da Calabi nel primo decennio di questo secolo, ovvero Charles Darwin, contemplando, anche, l'esito forse più dirompente della «considerevole rivoluzione»¹⁹ darwiniana: la necessità di considerare la *storicità* della natura. Una consapevolezza che la filosofia non può non far propria, in particolare la filosofia della storia, come testimonia proprio quel Löwith non a caso richiamato da Calabi:

Löwith è uno dei non molti filosofi per i quali da Darwin non si può prescindere; la cui lezione deve, anzi, essere fatta propria dalla filosofia, dal 'pensiero che pensa il pensiero', come mi piace dire. In termini storiografici, basterà una citazione a rendere indiscutibile la considerazione löwithiana di Darwin. «Chi oggi pensa» – si legge a un certo punto in *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, e forse non a caso nel capitolo su Hegel – può prescindere da Darwin tanto poco quanto da Marx, Freud ed Einstein».

Cinque anni prima, nel marzo del 1962, Löwith aveva già scritto a Leo Strauss: «Credo che la storia abbia anche nella natura il suo luogo legittimo e che sia diventato necessario prendere sul serio la storia naturale e l'evoluzione, se non si vogliono trascurare troppo facilmente le scienze naturali». Dunque, la considerazione della teoria darwiniana non è in questione (due riferimenti si trovano anche in *Da Hegel a Nietzsche*). Ma ci si può chiedere di quale Darwin si tratti e la risposta, tradotta nel linguaggio della filosofia,

¹⁷ O forse meglio, vedeva: l'impegno attivo in politica e i temi della cosiddetta *Christian Right*, già dai tempi di Reagan, hanno toccato nuove vette nelle campagne elettorali e nei mandati presidenziali di Donald Trump.

¹⁸ K. Marx, *Zur Judenfrage*, in *Opere complete*, cit., p. 168.

¹⁹ C. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, J. Murray, London 1859, p. 484.

dovrebbe essere: deve trattarsi del Darwin della fine della domanda di senso. O, a voler essere filologicamente scrupolosi, dovrebbe trattarsi del Darwin che ne *Il lignaggio dell'uomo* critica, alla luce della lettura di Nägeli e di Broca, il 'pregiudizio utilitarista' ancora residuo, fino alla quarta edizione, ne *L'origine delle specie*: tradotto nel linguaggio della filosofia, il Darwin della improponibilità della questione di significato.²⁰

Come rileva Silvano Tagliagambe, qui Calabi traccia «limpidamente» un «percorso [...] tra la ricerca in ambito geologico e quella sul terreno biologico, proiettata verso l'individuazione dei tratti distintivi concreti della storicità della natura»²¹.

Secondo Calabi, «nonostante la forma così spesso saggistica della sua scrittura»²², Löwith sarebbe un pensatore sistematico, nel senso della «architettura» kantiana. La sua riflessione sarebbe fondamentalmente posta sotto *una* idea, che ritorna variamente articolata, ma che a lui piace riassumere così: la critica della concezione finalistica del mondo-per-l'uomo che impronta tutto il pensiero ebraico-cristiano. Là dove tratta distesamente della «storia dell'evoluzione», ne *La fatalità del progresso*²³, secondo Calabi il filosofo tedesco in effetti sta trattando del perfettibilismo; parimenti, tematizzerebbe l'impossibilità per l'arte di raggiungere la natura «appunto perché soggiace al progresso»; ancora, nel ritenere insostenibile «che la storia in quanto tale e nella sua totalità abbia un moto continuo in avanti nel senso di un progresso verso un fine», il convitato di pietra sarebbe il Kant filosofo della storia prediletto da Calabi²⁴.

Tra i due aspetti – quello non solo della *casualità*, ma anche della indicibilità dell'utile a priori nella variazione e quello dell'assenza di *finalismo* nell'evoluzione²⁵ – c'è una relazione stretta, è evidente. Tuttavia, in vari luoghi, nel saggio su Heidegger e Rosenzweig per esempio²⁶, Löwith prospetterebbe, per quanto scetticamente, una 'uscita dalla storia' nella riacquisizione di una visione 'greca' del cosmo.

²⁰ M. Bruni, *Intervista a Lorenzo Calabi*, op. cit.

²¹ S. Tagliagambe, *Temporalità della natura e tempo della storia e della cultura*, in A. Civello, *Società Natura Storia*, cit., pp. 373-386, p. 375.

²² M. Bruni, *Intervista a Lorenzo Calabi*, op. cit.

²³ K. Löwith, *Das Verhängnis des Fortschritts* (1963), in K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. II, J. B. Metzler, Stuttgart, 1983, pp. 392-410, ed. it. di O. Franceschelli *La fatalità del progresso*, in K. Löwith, *Il cosmo e le sfide della storia*, Donzelli, Roma, 2023, pp. 93-123.

²⁴ Cfr. ad es. I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) e *Il conflitto delle facoltà. Riproposizione della domanda: Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* [1798], trad. it. di F. Gonnelli in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1995 (2002³), pp. 29-44 e 223-239.

²⁵ Su questi temi darwiniani cfr. i lavori di L. Calabi, *I quaderni metafisici di Darwin. Teleologia "metafisica" causa finale*, Edizioni ETS, Pisa, 2001 e *Il caso che disturba. Spunti e appunti sul naturalismo darwiniano*, Edizioni ETS, Pisa, 2006.

²⁶ K. Löwith, M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu "Sein und Zeit", in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XII (1958), pp. 161-188 (in origine M. Heidegger and F. Rosenzweig, *or Temporality and Eternity*, «Philosophy and Phenomenological Research», 3, 1942, pp. 53-77), tr. it. di E. Greblo M. Heidegger e F. Rosenzweig. *Poscritto a "Essere e tempo"*, «aut aut», 222 (nov.-dic. 1987), pp. 76-102.

Per Calabi, però, Darwin e la sua considerevole rivoluzione indicherebbero un'altra via, rispetto a quella del filosofo tedesco: *l'impossibilità* di pensare la natura al di fuori della *temporalità*. Dimensione in cui vive anche l'uomo, per il quale, secondo un'espressione particolarmente cara a Calabi, il "presente" va sempre inteso "come-storia".

Rispetto a quest'ultima locuzione, è dato di constatare una sua presa di distanza critica da Löwith. Tale distanziamento nel saggio del 2008 è espresso in forma interrogativa nella conclusione:

veramente le filosofie della storia sono consistite solo in una futurizzazione storicistica? O molte filosofie della storia sono state anche produzione di una coscienza critica, in quanto produzione di una coscienza del *presente come storia*?²⁷

E nell'intervista del 2014, se da un lato riteneva difficilmente discutibile l'interpretazione löwithiana della filosofia della storia «se tutto il filosofare sulla storia viene iscritto nel quadro di quella che Kant ha chiamato l'«educazione divina» del genere umano, il quadro della *Educazione* del Lessing, che Löwith riconduce esplicitamente a Gioacchino da Fiore», dall'altro aggiungeva:

La restituzione di Löwith *diventa* discutibile, se si indagano le filosofie della storia in essa comprese assumendo il problema loro proprio, delle loro temporalità. È già sufficiente volgere l'attenzione alle diverse epochizzazioni che esse propongono dell'unica *Universalgeschichte*, per esempio in Voltaire, in Turgot, in Hegel, in Marx, per non dire in Condorcet: le epoche non sono sempre necessariamente ricalcate sui famosi tre «regni», di Pietro, di Paolo e di Giovanni, del padre, del figlio e dello spirito. Allora quella restituzione appare come una meta-filosofia delle filosofie della storia e queste possono essere ripensate alla luce di un diverso modo di interrogarsi.

E poco oltre poneva la questione sul possibile vero oggetto dei filosofi della storia, ovvero non (sol)tanto la predicazione di un "futurismo", formula nella quale parrebbe inquadrali tutti il pensatore tedesco, quanto

la comprensione del proprio presente: il quale, per essere concepito filosoficamente, deve essere concepito come storico, perché esso è temporalmente conformato, perché esso è processo. Ci si può chiedere se essi non abbiano, anche, per sé delineato un compito, *che si ripropone*: il compito del concepire il proprio tempo, non semplicemente come esito, ma pure come passaggio; il compito del concepire mutamenti tendenziali, forze propulsive e forze antagonistiche, e fenomeni di tali forze: fenomeni, infine, di compiutezza e di individuazione, di civilizzazione e di raffinamento e, insieme, di scissione, di impoverimento e di uniformazione. Questo diverso modo di intendere la Filosofia Della Storia è ciò che definisco con l'espressione: «filosofia del presente come storia».²⁸

²⁷ L. Calabi, *La filosofia della storia come problema*, cit., p. 89.

²⁸ Le ultime tre citazioni sono tutte da M. Bruni, *Intervista a Lorenzo Calabi*, op. cit.

Andrea Civallo

In conclusione, Lorenzo Calabi è rimasto persuaso della vitalità, in questo nostro complicato mondo attuale, del “modo del pensiero” filosofico e, nello specifico, filosofico-della-storia, fino al termine dei suoi giorni, come attestano il suo penultimo lavoro a stampa dedicato alla cura e traduzione del saggio di Jean Hyppolite sulla filosofia della storia di Hegel²⁹ e la lettura di un testo inserito nel programma dell’ultimo corso che avrebbe dovuto tenere, il libro di Ernst-Wolfgang Böckenförde su *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, sul problema classico ma “presente-storico” del senso della statualità³⁰.

²⁹ J. Hyppolite, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, cura e traduzione di L. Calabi, Edizioni ETS, Pisa, 2016.

³⁰ E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Sekularisation*, trad. it. di M. Nicoletti, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia, 2006. Sulle circostanze di quest’ultima lettura cfr. E. Bertò, *Hegel attraverso Marx: di un ‘campo di tensione’ nella concezione dello «Stato politico compiuto»*, in E. Bertò (a cura di), *Una lunga conversazione. Ricordo di Lorenzo Calabi*, Edizioni ETS, Pisa, 2019, pp. 31-47, p. 46.

Secolarizzazione e transumanesimo. A partire da Karl Löwith

Antonio Magariello
(Università Cattolica del Sacro Cuore)
tonio.magariello@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Secularization and transhumanism. Restarting from Karl Löwith.

Abstract: The aim of the paper is to show how the concept of secularization, elaborated by Karl Löwith, can be used to explain both the emergence of the ideology of progress and that of transhumanism. Through a brief genealogical reconstruction of the historization of the Christian concept of *eschaton*, we would like to expose firstly the change undergone by the concept of progress, which was at first linked to advances in the individual arts and sciences, but later was used to conceive of and to explain the inner movement of history. Secondly, we would like to point out how the ideology of progress constitutes the deepest conceptual root of the transhumanist movement. According to transhumanists, indeed, the human nature represents a limit that must be overcome, through scientific achievement and technological breakthroughs, in order to achieve immortality, eternal youth and perfect health. The progress outlined by transhumanists becomes a progress that no longer pursues any determined purpose, but rather ends up being a 'destiny' that can lead humanity to self-destruction. To avoid this terrifying outcome, we seek, in agreement with Löwith, to recover a different idea of nature, no longer identified with the Cartesian *res extensa*. On the other hand, however, we point out that there is an idea of nature in Christianity that would exceed even the limits of Löwith's vision.

Keywords: Secularization; Progress; Time; Transhumanism; Nature.

«Spene», diss' io, «è uno attender certo
de la gloria futura, il qual produce
grazia divina e precedente merto»
Dante (*Divina Commedia*)

Genealogia del progresso

Tra le analisi che hanno valso a Karl Löwith (1897-1973) una vasta e meritata fama all'interno del dibattito filosofico, teologico e sociologico del suo tempo e, con diver-