

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI MODENA E REGGIO EMILIA**

**Dottorato di ricerca in
Scienze Umanistiche**

Ciclo XXXVI

In the reality of that agitated sea which we call "history"

Confronti intorno a *Meaning in History* di Karl Löwith

Candidato Dott. Alessandro Mearocci

Relatore (Tutor): Prof. Giacomo Scarpelli

Correlatore (Co-Tutor): Prof.ssa Vallori Rasini

Coordinatore del Corso di Dottorato: Prof.ssa Laura Gavioli

Summary

The investigation of the meaning and significance of history in the work of the German philosopher of Jewish origin Karl Löwith (1897-1973) is the main focus of the dissertation.

The project opens with a brief introduction that outlines the intention behind the thesis, alongside a short biography essential to contextualize the historical and philosophical landscape in which the German philosopher's thought formed. A student of Husserl and Heidegger, Löwith soon distanced himself from his mentors to develop his reflections, first fascinated by Nietzsche's philosophy and later by Burckhardt's *apolitia*. A historical framework is delineated to situate the intellectual trajectory of the thinker, which eventually led to the writing of *Meaning in History* (1949).

In this context, the biographical component, such as his condition as a Jew in Germany during the Nazi rise to power, and later his exile in Italy, Japan, and finally the United States, is crucial to further understand the theoretical development of his thought as Löwith's events lead the development of his reflections.

Before examining *Meaning in History*, a significant focus is placed on Löwith's methodology and hermeneutic approach, as well as the critical and genealogical framework he adopts in most of his writings. After highlighting Löwith's distinctive approach, the study traces the path leading to the realization of the *Meaning in History* project. In this work, Löwith argues that for centuries, the history of the Western world has been viewed from the Christian or ancient classical standpoint – between faith in the Kingdom of God or a belief in recurrent and eternal life cycles. The modern mind, however, is neither Christian nor pagan and its interpretations of history are Christian in derivation and anti-Christian in result. To develop this theory, Löwith begins with the more accessible philosophies of history of the eighteenth and nineteenth centuries and works back to the Bible: he analyzes the writings of prominent thinkers both in Ancient history and in Christianity.

Löwith's inquiry into the meaning of history is not an attempt at reconciliation, but rather an intellectual endeavor to confront and understand the frustrating failure to attribute meaning to the entire historical process as a systematic and unifying principle, which various ideological interpretations of history have produced over the centuries.

In the second chapter, an analysis is conducted of the central topics and moments of Löwith's investigation into the sense and meaning of history, which channels all the previous speculation of its author. Key passages are highlighted that articulate Löwith's thesis, leading to the unmasking and the rejection of any philosophy of history and its secularized foundation. This chapter serves as a prelude to the subsequent chapters, which represent the original contribution of this project.

Meaning in History, structured on a genealogical framework, has its genealogy that originates from the speculative horizon of the German philosopher, the result of both intellectual maturation and lived experience.

In the second part of the dissertation, Löwith's text is recontextualized within the epoch in which it was written through some theoretical comparisons. The aim is to recover the true dimension of Löwith's work: this is not an isolated study expressing personal skepticism about the meaning of historical events, but a speculation belonging to a polyphonic chorus of voices questioning the meaning of the course of history at a pivotal moment in contemporary history. From this perspective, a comparison is conducted with contemporary works on the meaning of history, such as Jacob Taubes's *Abendländische Eschatologie* (1947) and Reinhold Niebuhr's *Faith and History, a comparison of Christian and Modern views of History* (1949).

This analysis highlights the differences and similarities among the interpretations of the three thinkers who address the same topic.

Finally, the concluding considerations are reserved for comparison to *The Meaning of History* by Russian philosopher Nikolaj Berdjajev, a text preceding Löwith's *Meaning in History* by twenty years. The comparison between Berdjajev's and Löwith's works reveals the influence of the Russian philosopher's text on some fundamental theses contained in *Meaning*, an influence previously unrecognized.

The analyses conducted in this last part give life to a small chapter in the history of an idea: the concept of history, its interpretation, and the meaning attributed to it at a crucial moment when historical events themselves marked a historicizing milestone in the history not only of the twentieth century but of humanity as a whole.

Indice

Ringraziamenti

Avvertenza

Introduzione	1
I. Cenni biografici	2
II. Come naufraghi in mezzo alla storia	5
Il metodo e lo stile di Karl Löwith	11
I. L'esule pericoloso	11
II. <i>Timeo Danaos et dona ferentes</i> : l'ermeneutica löwithiana	17
III. L'ermeneutica delle corrispondenze simmetriche	22
IV. Metafore dell'ermeneutica löwithiana	27
V. <i>Di modo e misura</i> : lo stile löwithiano	35
Lineamenti di <i>Meaning in History</i>	43
I. Il tema di <i>Meaning in History</i>	48
II. Burckhardt	57
III. Marx	61
IV. Progresso e provvidenza	65

V.	Gioacchino, Agostino e l'interpretazione biblica	73
VI.	Considerazioni conclusive di Löwith	77
Intermezzo: Anni affollati		81
Löwith negli Stati Uniti: <i>Meaning in History</i> e il confronto con Reinhold Niebuhr		96
I.	Gli anni precedenti	98
II.	Filosofia della storia e modernità	106
III.	Processi di secolarizzazione	114
IV.	Una suggestione burckhardtiana e altri confronti	121
V.	Riflessioni conclusive	126
Karl Löwith e l' <i>Eschatologie</i> di Jacob Taubes		130
I.	Il pensiero di Gioacchino	133
II.	Il confronto tra Löwith e Taubes	142
III.	Riflessioni conclusive: somiglianze e differenze	154
<i>Meaning in History</i> o <i>Meaning of History</i> ? Löwith lettore di Nikolaj Berdjaev		161
I.	L'anima russa	161
II.	La riflessione sulla storia	165
III.	Un primo confronto	180
IV.	“Terza Roma” o “Terza Internazionale”?	189

V.	La fede nel progresso	200
VI.	Il problema della storia e la sua risoluzione	209
	Considerazioni conclusive: <i>In the reality of that agitated sea which we call "history"</i>	224
	Bibliografia	228
	- Opere citate di Karl Löwith	
	- Traduzioni italiane di Karl Löwith	
	- Bibliografia primaria	
	- Bibliografia secondaria	

Ringraziamenti

Desidero ringraziare il Dott. Ulrich von Bülow, il Dott. Heidrun Fink e il Dott. Thomas Kemme (Leiter Archiv) del centro studi Deutsches Literaturarchiv di Marbach am Neckar per avermi concesso di accedere ai materiali di Karl Löwith conservati presso l'archivio. Allo stesso modo, e per lo stesso motivo, desidero ringraziare anche l'Universitätsarchiv di Heidelberg.

Ringrazio poi la Dott.ssa Maria Grazia Palazzo e la Biblioteca Erik Peterson, presso l'Università degli Studi di Torino, per la possibilità di prendere visione dei carteggi di Erik Peterson e Löwith; il Dott. Andrea Daltri dell'Archivio storico della Biblioteca Universitaria dell'Alma Mater Studiorum, Università degli Studi di Bologna; la Dott.ssa Eleonora De Longis, responsabile della Biblioteca e degli Archivi storici dell'Istituto Italiano di Studi Germanici di Roma. Ringrazio poi il Dott. Daniele Tedeschi, per avermi concesso di prendere visione dei documenti löwithiani conservati presso il Fondo Raffaele Pettazzoni della Biblioteca comunale "Giulio Cesare Croce" del Comune di San Giovanni in Persiceto. Ringrazio tutti per la rara gentilezza con cui hanno accolto le mie richieste, accordandomi la possibilità di accedere a carteggi e materiali inediti.

Desidero ringraziare infine il Prof. Giacomo Scarpelli e la Prof.ssa Vallori Rasini per i numerosi consigli e per avermi seguito lungo gli anni di questo percorso di dottorato.

Avvertenza

La vastità tematica e la mole della produzione filosofica di Karl Löwith impongono un restringimento del campo d'indagine a un aspetto specifico del suo pensiero, il quale però, in un certo senso, è rappresentativo dell'intera speculazione del filosofo: l'indagine sul senso e sul significato della storia. La presente trattazione non è infatti mossa da velleitari intenti di completezza ma anzi, in questa prospettiva, rivendica un certo grado di asistematicità, coerentemente allo spirito dell'Autore. Un procedere che non pretende di essere sistematico ed esaustivo, di fronte al pensiero di già di per sé asistematico di Löwith, è forse l'attitudine più consona con cui accostarsi all'opera del filosofo tedesco: non è un caso che anche i curatori dell'edizione delle opere complete löwithiane (*Sämtliche Schriften*) abbiano rinunciato a imbastire un'edizione critica e abbiano invece optato per un raggruppamento tematico degli scritti, relegando in secondo piano d'importanza anche il principio d'ordine cronologico, come sottolineato da Franco Volpi.

Si tratta dunque di una precisa scelta metodologica, necessaria onde evitare una dispersione del tema indagato all'interno della trattazione e una diluizione della portata degli aspetti più originali contenuti in essa.

Seguire tutti i fili speculativi di Löwith avrebbe d'altronde significato allontanarsi troppo dal nucleo tematico e dall'intenzione di partenza di questo studio, senza peraltro aggiungervi alcunché di originale. A questo proposito, infatti, esistono diversi studi su specifici aspetti della filosofia di Löwith, già abbondantemente indagati e sviscerati: per questo motivo, per esempio, non sarà qui trattato il legame di Löwith con la filosofia fenomenologica e con il pensiero di Heidegger. Si tratta infatti di un argomento complesso e articolato su più piani che meriterebbe una trattazione estensiva e dedicata solo a esso, mentre in questo contesto rischierebbe di apparire come mero corollario. Uno degli obiettivi della presente trattazione, inoltre, è proprio quello di tentare di sottrarre il pensiero di Löwith a quel tipo di interpretazione che sottolinea unicamente il carattere epigonale della filosofia löwithiana nei confronti della speculazione del vecchio maestro Heidegger.

Per quanto riguarda le principali opere prese in riferimento nella trattazione, si è deciso di fare fede alla prima edizione originale dell'opera: per quanto riguarda Karl Löwith, quindi, si

considera *Meaning in History* (1949), preferendo i riferimenti originali alla versione riveduta e tradotta contenuta nelle opere complete *Sämtliche Schriften*. Utilizzare *Meaning in History* nella sua versione originale in lingua inglese del 1949 è una scelta di campo ponderata e originale, nella misura in cui la quasi totalità delle ricerche e degli studi critici sull'opera si basa invece sulla versione tedesca del 1953, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. La scelta è giustificata dal fatto che alcuni dei confronti sviluppati nella nostra trattazione si collocano proprio a ridosso della prima pubblicazione. Il confronto tra la prospettiva di Löwith e quella di Niebuhr, per esempio, si gioca proprio sulle due rispettive opere pubblicate in concomitanza l'una con l'altra. Nella misura in cui l'opera di Löwith ricade e rientra entro un orizzonte più ampio di influenze e di voci che si affollano su tale tema, si è quindi ritenuto di mantenere come riferimento la prima edizione, figlia del contesto in cui è stata scritta e degli anni in cui è stata concepita. Il momento esatto in cui le opere sono state pubblicate è infatti fondamentale per i confronti che vengono istituiti nel corso della trattazione. Per lo stesso motivo, ove possibile si fa riferimento alla prima edizione (per esempio, l'opera di Niebuhr), mentre per l'opera di Berdjaev ci si riferisce alla versione tradotta a cui fa riferimento Löwith stesso nel proprio testo. Si è dunque preferito mantenersi fedeli a tale principio, onde non istituire collegamenti "differiti".

Introduzione

Nella lettera che chiude e suggella l'ultracinquantennale rapporto epistolare tra Karl Löwith e Martin Heidegger¹, quest'ultimo appone in coda alle ultime righe indirizzate al suo ex allievo, ormai già gravemente malato, uno scritto dedicato al poeta francese René Char – una rimembranza –, che vale la pena di riportare:

Wege

Wege,

Wege des Denkens, gehende selber,

entrinnende. Wann wieder kehrend,

Ausblicke bringend worauf?

Wege, gehende selber,

ehedem offene, jäh die verschlossenen,

spätere; Früheres zeigend:

nie Erlangtes, zum Verzicht Bestimmtes —

lockernd die Schritte

aus Anklang verlässlichen Geschicks.

Und wieder die Not

zögernden Dunkels

¹ Il rapporto epistolare tra Martin Heidegger e Karl Löwith si snoda lungo l'arco di cinque decenni, dal 1919 al 1973, anche se i rapporti, epistolari ma anche personali, a un certo punto si interruppero per diversi anni, per poi riprendere senza però alcuna possibilità di ristabilire l'antica intimità.

*im wartenden Licht.*²

Venti giorni dopo questa lettera, il 26 maggio 1973, Karl Löwith muore a Heidelberg. Esattamente tre anni dopo, il 26 maggio del 1976, il vecchio maestro Heidegger segue nella morte colui che fu il suo discepolo più prossimo e, successivamente, il più distante e critico. Come Heidegger, ma con un'attitudine e una speculazione filosofica completamente diverse (se non opposte), Löwith dedicò la propria opera e la propria vita cercando di gettare luce su alcuni aspetti della storia del pensiero.

I. Cenni biografici

Karl Löwith nasce a Monaco di Baviera il 9 gennaio 1897, figlio del pittore Wilhelm Löwith³, professore presso l'Accademia di Belle Arti di Vienna e di Monaco di Baviera, e di Margaret Hauser. Nonostante la famiglia di Löwith abbia origini ebraiche, Karl viene battezzato secondo il rito protestante e non abbraccerà mai l'identità religiosa ebraica per cui venne comunque perseguitato dal regime nazista. Questo è un motivo che emerge a più riprese dalla sua autobiografia *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*: in effetti, già il padre di Löwith era del tutto estraneo alla cultura ebraica, non avendo abbracciato alcuna confessione religiosa.

Nel 1908 muore la sorella sedicenne e Löwith rimane figlio unico. Dopo aver conseguito il diploma presso il Liceo di Monaco nel 1915 e suggestionato dalle sprone nietzschiano a *vivere pericolosamente (gefährlich leben)*, a soli diciassette anni Löwith si arruola come volontario nell'esercito, partecipando alla Prima Guerra Mondiale. Tra i motivi

² M. Heidegger, *Gedachtes. Für René Char in freundschaftlichem Gedenken*, in D. Fourcade (a cura di), *René Char*, L'Herne, Paris 1971, p. 176. Dopo questa prima apparizione, lo scritto si ritrova anche negli scritti completi di Heidegger: Cfr. M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, in *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Band 13, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, p. 222. Proprio dall'edizione italiana di questo testo si riporta la traduzione italiana della rimembranza di Heidegger, intitolata appunto *Vie*: «Vie, / vie del pensiero, che vanno esse stesse, / sfuggenti. Quando torneranno, / Recando prospettive, su che? / Vie, che vanno esse stesse, / un tempo aperte, erte quelle chiuse, / più tarde; mostrano cose del passato / mai raggiunte, destinate a rinuncia - / attraggono i passi / risonanza di destino fidato. / E di nuovo miseria / di buio esitante / nella luce che attende.» Cfr. M. Heidegger, *Rimembranza. A René Char, in amichevole rimembranza*, in *Dall'esperienza del pensiero. 1910-1976*, Il melangolo, Genova 2011, p. 183.

³ Wilhelm Löwith (1861–1932) fu anche Presidente del gruppo artistico di Monaco "Der Bund" e del "Luitpoldgruppe".

dell'arruolamento si contano anche il desiderio di emanciparsi dall'ambiente borghese in cui aveva vissuto sino a quel momento ma anche una crisi interiore e la necessità di trovare un senso, di alleggerire il fardello della propria esistenza individuale⁴. Il giovane combatte al confine italo-austriaco, sulle Dolomiti, dove viene però gravemente ferito all'addome, riportando conseguenze che lo accompagneranno per tutta la vita.

Il giovane soldato ferito viene dunque fatto prigioniero e rimane fino alla metà del 1917 in un ospedale prima, e poi in un campo di prigionia vicino a Genova, a Finale Marina. Successivamente viene trasferito in Toscana in un campo per tedeschi e, infine, dopo due anni di prigionia torna in Germania in occasione di uno scambio di prigionieri.

Una volta liberato e ristabilito, il ventenne Karl torna a Monaco e nel 1917 si iscrive all'Università Ludwig-Maximilian, dove inizia gli studi di biologia e di filosofia. Nel medesimo anno ha la possibilità di assistere alla celebre conferenza di Max Weber *Wissenschaft als Beruf*, organizzata dal circolo di studenti "Freistudentischer Bund", che lascia una grande impressione su Löwith. Il monito di Weber ad adempiere ognuno al proprio compito quotidiano accompagna così l'inizio degli studi accademici del giovane.

Nel 1919, su consiglio dei professori Alexander Pfänder⁵ e Moritz Geiger⁶, Löwith si trasferisce a Friburgo, alla Albert-Ludwigs-Universität, per seguire i corsi di Edmund Husserl e, contemporaneamente, approfondire il non secondario interesse per la biologia. Proprio a Friburgo ha modo di incontrare il giovane assistente di Husserl, Martin Heidegger, che esercita su Löwith un fascino ben più intenso di quello esercitato da Husserl.

Supervisionato proprio da Heidegger e assistito da Geiger in qualità di relatore, nell'aprile 1923 consegue la laurea in filosofia con il massimo dei voti con lo studio *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen*. Poco dopo, nel 1924 decide di volersi dedicare alla filosofia e tentare quindi la carriera accademica: si trasferisce dunque all'Università di Marburgo con Heidegger, per poter poi provare appunto l'ingresso nel mondo universitario. In questo ambiente intellettualmente stimolante incontra Leo Strauss, Gerhard Krüger, Hans Georg Gadamer e Hermann Deckert. Nell'agosto del 1924, anni dopo la prigionia della guerra, fa il suo ritorno in Italia e con l'approvazione di

⁴ K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: ein Bericht*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1989, p. 1.

⁵ Alexander Pfänder (1870–1941) fu un filosofo e fenomenologo tedesco che entrò in contatto con Husserl già nel 1904, venendone notevolmente influenzato.

⁶ Moritz Geiger (1880–1937), filosofo tedesco, seguì le lezioni di Husserl nel 1906. Dopo essere divenuto professore a Gottinga fu costretto, in seguito all'avvento del nazismo, a emigrare negli Stati Uniti.

Heidegger trascorre un anno nella penisola: prima a Roma (dove inizia lo scritto per l'abilitazione) e poi in Toscana, a Settignano, un borgo vicino a Firenze che tra Ottocento e Novecento era stato la residenza di intellettuali come Mark Twain, Gabriele D'Annunzio e Aldo Palazzeschi.

Dopo il rientro in Germania, nella natia Monaco, nel 1925 Löwith si trasferisce a Marburgo, presso la villa della scrittrice e antroposofa Lisa De Boor, dove rimane per due anni e durante i quali termina lo scritto per l'abilitazione. Al 1926 risale la sua prima autobiografia, scritta sotto pseudonimo e non pubblicata, *Fiala, Die Geschichte einer Versuchung*: Hugo Fiala, protagonista del libro, è l'alter ego di Löwith, di cui incarna anche le angosce e i disagi personali. Con il medesimo pseudonimo, anni dopo, Löwith firma uno scritto critico sul pensiero di Carl Schmitt.

Il 15 dicembre 1927, con la supervisione del relatore Heidegger, presenta la dissertazione *Phänomenologische Grundlegung der ethischen Probleme* per l'abilitazione come libero docente alla commissione della facoltà di filosofia dell'Università di Marburgo, la quale accetta l'elaborato: l'anno successivo viene pubblicata dall'editore Drei-Masken di Monaco la *Habilitationsschrift*, a cui viene apposto il titolo *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*.

Successivamente, Löwith inizia l'insegnamento come libero docente di filosofia presso l'Università di Marburgo, dove rimarrà fino al 1934. Nel frattempo, nel 1929, si sposa a Dahlem, a Berlino, con Adelheid "Ada" Kremmer (1900-1989), figlia del direttore dell'Arndt-gymnasium di Berlino.

Nel 1932 Löwith pubblica *Max Weber und Karl Marx* e dopo l'avvento al potere del nazismo, nel 1934, è costretto all'esilio in Italia a causa delle politiche antisemite del nuovo regime. In Italia rimane fino all'ottobre del 1936: qui, Löwith entra in contatto, tra gli altri, con Erik Peterson, Ludwig Curtius, Carlo Antoni, Delio Cantimori, Giovanni Gentile, Benedetto Croce, Raffaele Pettazzoni. Nel 1935, come anticipato, Löwith pubblica sotto pseudonimo il saggio su Carl Schmitt *Politischer Dezisionismus* e, soprattutto, la monografia dedicata al pensatore che più ha rappresentato un riferimento nella formazione intellettuale del giovane Löwith, ossia Nietzsche: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*.

La posizione di Löwith in Italia comincia a non essere più garantita e nel frattempo naufragano anche le possibilità che si erano precedentemente affacciate: trovare una posizione

presso l'Università di Istanbul, dove già lavorava Leo Spitzer, o presso quella di Bogotà, in Colombia.

L'anno successivo, nel 1936, il filosofo esule pubblica la monografia *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*. Nel mese di novembre del 1936, inoltre, si trasferisce in Giappone, in seguito alla chiamata dell'Università di Sendai procuratagli dal professor Shūzō Kuki. Nella primavera del 1935, infatti, durante un breve e sconsolante soggiorno a Marburgo, Löwith aveva conosciuto uno studente giapponese venuto in Germania appositamente per studiare con lui. Su suggerimento di quest'ultimo, e convinto dal fatto che il suo saggio di libera docenza scritto anni prima aveva apparentemente suscitato interesse in terra nipponica, Löwith scrive al barone Kuki: i due si erano conosciuti durante il periodo di studio che quest'ultimo aveva compiuto con Heidegger a Marburgo, divenendo in seguito professore di filosofia a Kyoto.

In Giappone, Löwith insegna dunque presso l'Università Imperiale di Tōhoku di Sendai e qui avrà modo di conoscere la filosofia *zen* e rimanerne affascinato. La permanenza di Löwith in Giappone si prolunga fino ai primi mesi del 1941, quando il Giappone si allea con la Germania e la sua presenza non è più vista di buon occhio per via delle sue origini ebraiche. Nel 1940 Löwith scrive per il bando di un concorso l'autobiografia *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Lo scritto non risulta però vincitore e rimane inedito fino alla morte di Löwith. Nello stesso anno scrive anche *Der europäische Nihilismus*. A questo, segue nel 1941 l'importante *Von Hegel zu Nietzsche*. Contemporaneamente, si trasferisce negli Stati Uniti dove ottiene la cattedra di Filosofia della religione presso il modesto Seminario Teologico di Hartford, nel Connecticut. Qui sviluppa la riflessione che nel 1949 si sostanzia nella pubblicazione di *Meaning in History*. Grazie all'interessamento di Leo Strauss, Löwith si sposta a svolgere la sua attività di insegnamento alla New School for Social Research di New York, dove rimane fino all'inizio del 1952, quando gli si prospetta la possibilità di lasciare gli Stati Uniti per tornare in Germania. Già nel 1950 Löwith era tornato in Europa – e in particolare, in Germania – per la prima volta dagli anni dell'esilio, in occasione di un ciclo di lezioni (all'Università di Heidelberg, dove poi si stabilirà), di conferenze (Tubinga, Marburgo, Colonia e Basilea) e convegni internazionali in Austria e in Olanda. Nel 1952 rientra dunque in Germania e grazie all'aiuto di Gadamer diventa professore all'Università di Heidelberg: qui insegnerà fino al 1964, anno del suo

pensionamento. Con il ritorno in Germania, si conclude dopo due decenni il lungo peregrinare senza patria del filosofo tedesco.

Nel 1953, quattro anni dopo la prima edizione, viene pubblicata la versione tedesca di *Meaning in History*, dal titolo *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, seguita dalla raccolta di saggi sul suo amato e poi odiato maestro, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*. Nel 1956 Löwith dà alle stampe *Wissen, Glaube und Skepsis*, mentre nel 1960 pubblica *Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*. Nel 1961, poi, viene pubblicato *Vom Sinn der Geschichte*, che prosegue la riflessione sul senso della storia che già aveva indagato in *Meaning in History*.

A dimostrazione della decennale predilezione di Löwith per l'Italia e a riprova del fatto che tale apprezzamento è ricambiato da parte del mondo intellettuale italiano, nel 1965 diviene socio straniero dell'Accademia dei Lincei di Roma e, nel 1969, riceve la laurea ad honorem in Filosofia all'Università di Bologna. In questa occasione, Löwith pronuncia il discorso *Ansprache zur Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität*.

Nel 1967 Löwith pubblica *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, mentre tre anni più tardi, nel 1970, dà alle stampe la monografia *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, che egli stesso definisce come il suo testamento spirituale. Malato, muore infine ad Heidelberg il 26 maggio 1973 all'età di settantasei anni. Ivi riposa presso il cimitero del quartiere di Neuenheim.

II. Come naufraghi in mezzo alla storia

Ora, se ci si sofferma a considerare la biografia di Löwith e le vicissitudini del suo peregrinare, pare davvero che egli abbia nuotato – o perlomeno provato a galleggiare – in mezzo alle perigliose acque di quel mare agitato che gli uomini chiamano “storia”, come recita il titolo di questa trattazione.

Questa immagine suggestiva è contenuta in *Meaning in History*, l'importante testo löwithiano che interroga per l'appunto il significato e il senso della storia. L'immagine evocata sottintende e anzi implica l'angosciosa posizione dell'uomo nel suo cammino storico: *l'uomo nel mezzo della storia*⁷ si prefigura quindi essere un individuo in costante pericolo, in una

⁷ Come riportato sopra, *Der Mensch inmitten der Geschichte* è il sottotitolo della monografia che Löwith dedica alla figura di Burckhardt nel 1936.

situazione nella quale non solo non è sicuro, ma anzi in balia di qualcosa che lo sovrasta enormemente, in cui la corrente minaccia in ogni momento di sospingerlo e trascinarlo via. Ciò non è poi troppo diverso da quello che Löwith stesso ha sperimentato attraverso i complicati anni della prima metà del Novecento.

Questo concetto, espresso ancora attraverso una metafora acquatica, si ritrova anche in alcune riflessioni di Löwith di quasi dieci anni posteriori a *Meaning in History*: nel breve *Marxismus und Geschichte*, infatti, Löwith sottolinea che l'uomo crede solo allo spirito dei tempi e all'onda del futuro. Ma se la storia contemporanea ci insegna qualcosa, – continua il filosofo – è ovviamente che essa non è qualcosa a cui aggrapparsi e verso cui orientare la propria vita. Cercare di orientarsi in mezzo alla storia – conclude Löwith – sarebbe infatti come cercare di aggrapparsi alle onde durante un naufragio.⁸

Cercare un appiglio o una soluzione all'interno del processo stesso in cui si è immersi è infatti un'operazione problematica per Löwith e ciò emerge chiaramente, come si avrà modo di appurare, in *Meaning in History*. In quest'opera, infatti, all'uomo contemporaneo che si trova nel mezzo della burrascosa storia del Novecento, Löwith non offre né radicali virate di prua in senso politico, né una bussola che orienta in direzione escatologica.

L'interesse per la domanda che interroga il senso e la sua ricerca, si intensifica e si acuisce particolarmente negli anni del soggiorno giapponese, nei quali il contatto diretto e prolungato con un modo di accostarsi alla vita completamente diverso (e a volte anche antitetico) rispetto

⁸ K. Löwith, *Marxismus und Geschichte*, in "Neue Deutsche Hefte", 4, 42, 1957/58, pp. 876- 888, qui p. 888.

a quello del mondo occidentale stimola e induce alla riflessione⁹. Non è infatti di certo un caso che, negli anni dell'esilio in terra giapponese, Löwith elabori l'indagine sul nichilismo europeo, *Der europäische Nihilismus* (1940), che si chiude proprio con una postfazione per il lettore giapponese, “*Nachwort an den japanischen Leser*”¹⁰.

Se nella produzione filosofica di Löwith, il problema della ricerca di un senso emerge chiaramente perlomeno già a partire dall'indagine sul nichilismo – che è, a tutti gli effetti, il problema e l'interrogativo sul senso –, tale indagine prosegue sino a formalizzarsi, dopo i catastrofici avvenimenti degli anni Quaranta del Novecento, riguardante l'indagine sul senso e sul significato della storia che anima *Meaning in History*.

Nel corso della trattazione si avrà modo di appurare che però tale interrogativo non è una prerogativa di speculazione esclusiva di Löwith. Dopo una prima parte, volta a delucidare la metodologia e l'ermeneutica löwithiana e un breve ragguaglio sui principali lineamenti di *Meaning in History*, infatti, nella seconda parte della trattazione si lascerà spazio ai confronti

⁹ Nei cinque anni trascorsi in Giappone, Löwith ha infatti modo di notare diversi elementi che sintetizzano e rappresentano le differenze tra una concezione di tipo occidentale e quella orientale, di cui Löwith scriverà: In *Japan's Westernization and Moral Foundation*, Löwith rappresenta figurativamente la differenza tra il mondo occidentale e quello giapponese identificandoli nei simboli, rispettivamente, del fiore della rosa e del fiore del ciliegio (Cfr. K. Löwith, *Japan's Westernization and Moral Foundation*, in “*Religion in Life: A Christian Quarterly of Opinion and Discussion*”, New York, no. 12, 1942-43, pp. 114-127, qui pp. 126-127). Il filosofo in esilio, poi, entra in contatto con anche altre manifestazioni dell'essere tipicamente giapponese come appunto lo *Zen*. A questo proposito, delle interessanti suggestioni provengono dagli effetti personali e dagli oggetti posseduti da Löwith raccolti nella mostra temporanea *Wie Literatur Welt+Politik macht* (terminata nell'autunno 2022) presso il Literaturmuseum der Moderne del Deutsches Literaturarchiv di Marbach, che conserva anche diverse corrispondenze del filosofo tedesco. Tra gli oggetti del periodo giapponese posseduti da Löwith si contano diversi strumenti musicali daruma in vari materiali e anche una campana tibetana, una ciotola del suono in metallo di foggia giapponese, generalmente utilizzata per la meditazione. Con una suggestione, si può immaginare il rapporto dell'uomo nella storia, di cui si trattava sopra, esemplificato proprio dal suono della campana tibetana che si prolunga nel tempo e in cui l'uomo non è mero ascoltatore passivo ma, reagendo e vibrando con essa, diviene egli stesso parte di tale *continuum*. Lasciando da parte tale suggestione, l'interpretazione del filosofo tedesco della cultura giapponese non sempre però pare essere impassibile di criticità e problematicità, soprattutto nel modo di situarsi nell'osservazione e nella considerazione della prospettiva orientale. In questo senso, desta alcune perplessità il sottotitolo di un contributo sulla mentalità giapponese: *The Japanese Mind. A Picture of the Mentality That We Must Understand If We Are to Conquer*. A proposito dell'esperienza löwithiana in Giappone si veda anche K. Löwith, *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936-1941*, K. Stichweh e U. von Bülow (hrsg.), Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 2001.

¹⁰ Questo scritto, posto a chiusura del testo sul nichilismo europeo, verrà successivamente poi convogliato nelle opere complete di Löwith in: K. Löwith, *Sämtliche Schriften II: Weltgeschichte und Heilsgeschehen Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, il tomo riguardante non a caso la critica della filosofia della storia. In edizione italiana si trova invece nel volume che raggruppa tutti gli scritti del filosofo riguardanti il Giappone: K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995. Anche in *The Japanese Mind*, scritto in inglese appena arrivato negli Stati Uniti nel 1941 e pubblicato nel 1943 sulla rivista “*Fortune*”, il filosofo tedesco analizza il rapporto tra la mente giapponese e il concetto di nulla, che a differenza del mondo occidentale non dà però luogo alla possibilità di una prospettiva nichilistica.

tra l'indagine sulla storia di Löwith e quella condotta da tre autori suoi coevi, anch'essi, come Löwith, pensatori *nel mezzo della storia*: Reinhold Niebuhr, Jacob Taubes e Nikolaj Berdjajev. Si tratta di pensatori provenienti da tre tradizioni differenti, sia per retroterra culturale sia di orizzonte speculativo, che in un qualche modo sono legati – ognuno in maniera diversa – alla riflessione sulla storia condotta da Löwith: inserire quindi *Meaning in History* in un coro di voci eterogeneo e apparentemente dissonante permette di gettare luce su un momento ben preciso della storia della filosofia novecentesca. Si tratta di istituire un dialogo filosofico e relazionale, a volte sotterraneo e altre invece più esplicito, all'interno del confronto con i sopracitati autori, spesso dimenticati dalle maggiori rassegne sulla filosofia della storia¹¹, partendo dalla convinzione che ciò potrà contribuire a scrivere un piccolo paragrafo di storia delle idee e della cultura del XX secolo.

In questo senso, la giustapposizione di singoli fili differenti può comporre una trama in grado di restituire un contesto storico e intellettuale. Si intende qui fornire un contributo sulla riflessione intorno alla filosofia della storia (e alla critica della stessa) degli anni Trenta e Quaranta del Novecento – anni decisivi che, condensati nella loro brevità, hanno modificato la percezione sia del passato sia dell'avvenire futuro, fissando un vero e proprio paletto storicizzante nella storia dell'umanità e del pensiero.

¹¹ Nella importante e voluminosa ricognizione di Pietro Rossi, *Il senso della storia. Dal Settecento al Duemila*, per esempio, non si trovano riferimenti agli autori che verranno qui trattati: a Löwith è riservato soltanto un breve accenno critico nell'introduzione. Cfr. P. Rossi, *Il senso della storia. Dal Settecento al Duemila*, Il Mulino, Bologna 2012.

Il metodo e lo stile di Karl Löwith

La scrittura non può trasmettere la filosofia, ma solo idee, concetti filosofici, dove già l'aggettivo diviene problematico: se non è esibito dalla vita stessa, dai suoi atti e comportamenti evidenti, che cos'è propriamente «filosofico»?

Carlo Sini - *Filosofia e scrittura*

I. L'esule pericoloso

Dopo la prigionia in Italia durante la Prima Guerra Mondiale e un iniziale soggiorno nel 1924, Löwith si trasferisce in Italia nel 1934, obbligato a lasciare la Germania a causa delle persecuzioni antisemite condotte dal nazismo, appena salito al potere. In Italia, il filosofo tedesco trova una seconda patria e stringe numerose amicizie che saranno destinate a perdurare nel tempo. L'Italia, d'altra parte, si dimostra un paese molto ricettivo nei confronti del pensiero elaborato da Löwith. Ciò è dimostrato, in *primis*, dal fatto che l'ambiente intellettuale italiano si confronta con il pensiero löwithiano sin da subito. In secondo luogo, poi, l'interesse suscitato dalle opere di Löwith ha fatto sì che la critica italiana se ne sia occupata spesso, giustificando così anche il gran numero di studi italiani sul suo pensiero: è comune infatti che su aspetti specifici della speculazione löwithiana si trovino più contributi critici in lingua italiana che in altre lingue generalmente più utilizzate in ambito accademico. Un'ulteriore conferma di questo interesse per il pensiero del filosofo tedesco è data dal conferimento a Löwith della Laurea ad honorem in Filosofia da parte dell'Università degli Studi di Bologna il 9 gennaio 1969 (ma approvato già nel 1967), nei cui atti della delibera di conferimento si legge:

L'opera speculativa e storica del Prof. LÖWITH ha trovato favorevole accoglienza nella nostra cultura critica e filosofica, come testimonia la tradizione in lingua italiana di quasi tutte le sue opere. A questi importanti riconoscimenti intende aggiungersi quello dell'Università di Bologna, quale testimonianza degli alti meriti

culturali e scientifici acquisiti dal Prof. LÖWITH in campo internazionale, e in particolare nei confronti della nostra nazione.¹²

Nel 1936 Karl Löwith lascia Roma e il Vecchio Continente, in subbuglio e sul piede di guerra, per trasferirsi in Giappone a insegnare all'Università Imperiale di Tōhoku, presso Sendai.

Vi rimane quasi cinque anni, fino al 1941, quando si rende palese che per Löwith – tedesco, ma di origine ebraica – il Giappone, alleato della Germania nazista nel Patto tripartito, non è più un luogo sicuro in cui risiedere¹³.

La non breve parentesi giapponese si rivelerà comunque proficua dal punto di vista intellettuale e culturale: le sue meditazioni in terra nipponica culmineranno, da una parte, nelle considerazioni raccolte nella sua autobiografia pubblicata postuma, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (1940)¹⁴, e, dall'altra, in uno dei frutti più maturi e celebri della sua speculazione filosofica, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhundert* (1941)¹⁵.

¹² I materiali della delibera, del discorso di conferimento della Laurea e della cerimonia sono conservati presso l'Archivio storico della Biblioteca universitaria dell'Università di Bologna, che ringrazio nella persona del sig. Andrea Dalmi per avermi concesso di prenderne visione. Lo stesso giorno, nella medesima cerimonia, venne conferita la Laurea ad honorem in Filosofia anche a Romano Guardini, che però era deceduto l'anno prima.

¹³ A questo proposito vedi il volume, pubblicato postumo, K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, J.B. Metzler, Stuttgart 1986 [trad. ita., *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988].

¹⁴ Löwith compone il resoconto della sua vita nel mezzo della crisi europea, nel 1940, per un concorso bandito dalla Widener Library di Cambridge, senza però vincere. Il filosofo comunque non pensa alla pubblicazione del manoscritto né durante la stesura né dopo l'esito negativo del concorso a cui partecipa. La pubblicazione avviene infatti solo nel 1986, diversi anni dopo la morte di Löwith (sopraggiunta nel 1973), per volere della moglie Ada, che riscopre il manoscritto e viene spinta da alcuni amici a darlo alle stampe.

¹⁵ Cfr. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhundert*, Europa Verlag A.G., Zürich 1941 [trad. ita. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2000].

La fuga dall'Europa e il conseguente shock culturale¹⁶ consentono a Löwith di raggiungere quello sviluppo intellettuale e quella "libertà interiore" a cui il vecchio maestro Edmund Husserl gli augurava di pervenire una volta arrivato in Giappone¹⁷. Già nei precedenti anni dell'esilio in Italia, infatti, si era consumato il distacco definitivo dal maestro Heidegger, un allontanamento non solo a livello filosofico ma anche personale.

Sempre in *Mein Leben in Deutschland* si apprende infatti che nel 1936 avviene un incontro tra Löwith, esule in Italia, e Heidegger, quando quest'ultimo si reca a Roma per tenere una conferenza su Hölderlin all'Istituto di Studi Germanici di Villa Sciarra¹⁸. L'incontro tra i due avviene in modo ancora formalmente amichevole, ma per tutto il tempo in presenza del suo ex allievo, Heidegger non ha nemmeno l'accortezza e la sensibilità di togliersi dalla giacca il distintivo del partito nazionalsocialista. In questo contesto, durante una gita fuori porta, Löwith incalza il maestro, desideroso di avere risposte da colui che fino a pochi anni prima aveva tanto ammirato. A questo proposito, Löwith sottolinea quindi che dal suo punto di vista la presa di posizione di Heidegger a favore del nazismo era insita nell'essenza stessa della sua filosofia, ottenendo in risposta una conferma su tutta la linea da parte di Heidegger. Da quel momento, dopo l'incontro a Roma, Heidegger non risponderà più a nessuna missiva di Löwith e il rapporto si interrompe per una dozzina d'anni¹⁹.

Un personale (e forse unilaterale) distanziamento era però avvenuto in precedenza anche con colui che aveva filosoficamente attratto il giovane Löwith prima che il "piccolo mago di

¹⁶ Gasché, rifacendosi al löwithiano *Von Rom nach Sendai* (p. 8), scrive: «After having invoked the two thousand years of European history that he had constantly before his eyes in Rome, Löwith writes in the first entry in his diary about his departure from Rome for Japan: "But now everything is supposed to become different – in the 'Far East,' whose remoteness will perhaps bring 'Europe' closer again to oneself [dessen Ferne einem 'Europa' vielleicht erst wieder nahebringt]."»: R. Gasché, *On An Eastward Trajectory Toward Europe: Karl Löwith's Exiles*, in E. Göbel und S. Weigel (hrsg.), *"Escape to Life". German Intellectuals in New York: A Compendium on Exile after 1933*, De Gruyter, Berlin/Boston 2012, p. 314. Sull'interpretazione della cultura nipponica da parte del filosofo tedesco si veda E. Weinmayr, *Europäische Interkulturalität und japanische Zwischen-Kultur*, in "Philosophisches Jahrbuch", vol. 100, no. 1, 1993, pp. 1–21. Per un ridimensionamento delle posizioni critiche contenute in questo contributo si veda invece F. Baldari, *Karl Löwith's Encounter with Japanese Philosophy. Reconstructions in a New Light*, in "European Journal of Japanese Philosophy", no. 4, 2019, pp. 105–130.

¹⁷ AA. VV., *Edmund Husserl 1859-1959*, Nijhoff, La Haye 1959, pp. 49–50; trad. ita. a cura di R. Cristin, E. Husserl, *Lettera a Löwith [22 febbraio 1937]*, in "aut aut", no. 222, 1987, pp. 106–107.

¹⁸ A proposito dell'ambiente romano frequentato da Löwith in quegli anni vedi E. D'Annibale, *Gentile, Gabetti e i fuoriusciti ebrei tedeschi. Il caso di Karl Löwith*, in "Studi germanici", 12, 2018, pp. 385-404.

¹⁹ Durante l'incontro romano, al tentativo di Löwith di avere un confronto libero, Heidegger si nega. Similmente, un confronto mancato si verifica anche nel 1967 tra lo stesso Heidegger e il poeta di origine ebraica Paul Celan, che si reca a trovare il filosofo a Todtnauberg, nella Foresta Nera. Anche in questo, lo scopo dell'interlocutore di Heidegger è quello di cercare di convincerlo a esternare una propria posizione o un rifiuto tardivo circa la sua connivenza con il nazionalsocialismo. Anche in questo caso, il tentativo fallisce. Heidegger non comprenderà nemmeno il reale significato della poesia *Todtnauberg* scritta da Celan dopo aver trascorso la giornata insieme. A questo proposito, cfr. M. Baldi, *Paul Celan. Una monografia filosofica*, Carocci editore, Roma 2013.

Meßkirch” catalizzasse totalmente il suo interesse di studioso, ossia l’ appena citato Husserl. Eloquente a questo riguardo è il fatto che nell’ autobiografia giovanile del 1926, firmata da Löwith sotto pseudonimo²⁰, l’ autore introduce una figura, una sorta di consigliere, che risponde al nome di Professor *Endlich* (in italiano letteralmente “infine”, “alla fine”, dove il senso può quindi essere interpretato come “finito”), con un impietoso ma significativo riferimento a Husserl stesso²¹. Si tratta di una caratterizzazione crudele e ingenerosa, suffragata anche dai giudizi taglienti a cui il giovane Löwith si lascia andare (e che non si sarebbe portati a credere consoni alla pacata sobrietà del Löwith maturo) anni prima nel proprio carteggio privato con Heidegger²², e che solo dopo diversi anni rivedrà, stimando maggiormente Husserl in quanto “grande ricercatore del piccolissimo”²³.

Proprio un discepolo di Husserl, Eugen Fink²⁴, il 23 gennaio 1937 scrive un rapporto all’ ormai anziano maestro²⁵. Fink è preoccupato che le posizioni di Löwith, esule in

²⁰ Löwith compone l’ autobiografia *Fiala, Die Geschichte einer Versuchung* nel 1926. Lo scritto, non pubblicato, si trova al Deutsches Literaturarchiv di Marbach am Neckar (che ringrazio per avermi concesso di visionare i materiali löwithiani). Il tono di questa sorta di monografia è molto diverso da quello del successivo *Mein Leben in Deutschland*, tant’ è che la *tentazione* a cui si fa riferimento nel titolo è l’ idea del suicidio. Il nome del protagonista, Fiala, deriva dall’ acronimo di Finale Marina – (Fi)n(al)m(a)rina – un paese della riviera ligure dove Löwith trascorse un anno da prigioniero di guerra durante la Prima Guerra Mondiale. Riguardo invece al Professor *Endlich* (Husserl), nello scritto si riporta un aneddoto che mette a fuoco cosa Löwith pensasse del suo vecchio maestro: in esso il professore viene presentato come la mera estensione dei propri libri. A questo proposito vedi la Appendice III, intitolata *Appendix III: Karl Löwith’s Impressions of Husserl and Heidegger* di T. Kisiel, T. Sheehan (edited by), *Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910–1927*, in B. Hopkins, J. Drummond (edited by), *The New Yearbook for Phenomenology And Phenomenological Philosophy*, vol. IX, 2010, Noesis Press Ltd, Seattle 2010, pp. 420-426. (Disponibile anche al link:

https://www.researchgate.net/publication/37697114_Becoming_Heidegger_On_the_Trail_of_His_Early_Occasional_Writings_1910-1927) [ultimo accesso: 20 giugno 2024]. Löwith utilizza lo pseudonimo di Hugo Fiala anche nel 1935 per firmare un testo polemico nei confronti di Carl Schmitt, il quale crede che dietro allo pseudonimo si celi György Lukács. Cfr. H. Fiala (pseud. di K. Löwith), *Politische Dezisionismus*, in “Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts”, vol. IX, no. 2, 1935, pp. 101-123.

²¹ In italiano, infatti, il nome del personaggio è stato tradotto come “Professor Allafine”: ciò riflette in maniera coerente, ma altrettanto impietosa, le parole con cui viene descritto il vecchio professore, liquidato causticamente come un uomo ormai «da lungo tempo sopravvissuto a se stesso». E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 20.

²² Se in una lettera al maestro del febbraio 1921 Löwith afferma seccamente che solo in quel momento si rivela essere per lui del tutto chiaro che Husserl, in fondo, non era un grande filosofo, il 20 febbraio 1923 Heidegger prosegue sullo stesso tono chiosando ancora più duramente che Husserl non è mai stato davvero un filosofo, nemmeno per un secondo della sua vita. Cfr. Ivi, p. 21.

²³ K. Löwith, *Eine Erinnerung an E. Husserl*, in AA. VV., *Edmund Husserl 1859-1959*, cit., pp. 48-49.

²⁴ Eugen Fink (1905-1975), filosofo e fenomenologo tedesco. Dopo la morte del maestro nel 1938, che nel frattempo era diventato persona non gradita al regime nazista, Fink salva gli scritti di Husserl portandoli a Lovanio, i quali saranno poi raccolti e confluiranno nella costituzione dell’ Archivio Husserl.

²⁵ Manoscritto conservato presso l’ Archivio Husserl di Lovanio e classificato con la sigla P II 2. Dalla fotocopia del dattiloscritto, che reca la scritta *Vorschlag für E. Husserl am 23.I.37*, è stata tratta la traduzione italiana. Cfr. E. Fink, *Karl Löwith e la fenomenologia [23 gennaio 1937]*, tr. ita. a cura di R. Cristin, in “aut aut”, no. 222, 1987, pp. 103-105.

Giappone e ormai distaccatosi dal movimento fenomenologico, possano deviare su posizioni fuorvianti il crescente interesse dei giovani filosofi giapponesi per la fenomenologia trascendentale proposta da Husserl. L'atteggiamento spirituale assunto dal filosofo esule, colpevole di non conoscere in modo "attendibile" e "approfondito" i problemi fenomenologici, è del tutto volto – a parere di Fink – a minare la fiducia nella forza sistematica della ragione, rischiando così di svalutare dall'«interno» la validità delle premesse fenomenologiche.

Problematica quindi, si legge nella lettera, sarebbe la posizione di Löwith, assestata ormai su una costante e reiterata diffidenza verso ogni 'sistematica': una sinistra diffidenza da imputare, nelle parole di Fink, addirittura all'«agnosticismo nichilistico» di cui sarebbero permeati gli ultimi lavori del pensatore esule in Giappone²⁶. L'anno prima, in effetti, Löwith aveva consegnato alle stampe la monografia dedicata allo storico svizzero Jacob Burckhardt²⁷, la cui lezione marcatamente disincantata e asistematica aveva conquistato Löwith, facendo sì che Burckhardt divenisse un suo costante riferimento intellettuale.

L'obiettivo evidente di Fink e della sua lettera è salvaguardare, giustificandole, le premesse e la validità del metodo fenomenologico dalle deviazioni "eretiche" di Löwith. In quest'ottica, infatti, al termine del suo manoscritto Fink chiosa laconico e sibillino sostenendo che per Löwith sarebbe importante e anzi opportuno modificare il proprio atteggiamento verso la filosofia²⁸.

L'aspetto a cui però Fink non presta forse sufficiente attenzione, e che anzi non coglie *in toto*, è che la diffidenza löwithiana che egli stesso denuncia non è rivolta tanto o solo alla logica fenomenologica, quanto nei confronti di ogni dogmatica in generale²⁹ e che la direttiva del pensiero di Löwith ormai non è più orientata da un intento critico interno alla corrente fenomenologica. Löwith, infatti, già da alcuni anni si era tratto al di fuori di tale soglia, sottraendosi all'orizzonte della filosofia fenomenologica e da tempo si muove camminando sul proprio percorso speculativo: un viatico intellettuale inaugurato con la pubblicazione della

²⁶ E. Fink, *op. cit.*, p. 103.

²⁷ Cfr. K. Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* (1936).

²⁸ E. Fink, *op. cit.*, p. 105.

²⁹ Di questo parere è anche il filosofo Hans Georg Gadamer: cfr. H.G. Gadamer, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, Queriniana, Brescia 1980, p. 194.

monografia dedicata a Friedrich Nietzsche, nel 1935, e di quella dedicata a Burckhardt, nel 1936³⁰.

Al netto della tagliente valutazione di Fink, eccessivamente critica e che coglie solo parzialmente nel segno, questo manoscritto si rivela però essere molto interessante, nella misura in cui consente di mettere perfettamente a fuoco alcuni aspetti centrali del metodo e della marca di stile löwithiani.

Affrontare l'opera di Löwith pone infatti di fronte ad alcune difficoltà. Tali problematiche, poi, sono immediate ma non palesi: sono "immediate", in quanto concernenti lo stile peculiare del filosofo e, dunque, direttamente esperibili nella semplice lettura della sua opera, ma al contempo non chiaramente esplicite. Ciò che si intende dire è che gli scritti di Löwith possiedono un aspetto ambiguo, disorientante e quasi resistente a farsi afferrare, che pare essere in antitesi invece con la nota chiarezza espositiva della penna del filosofo. Insomma, il pensiero filosofico proprio di Löwith pare non affiorare quasi mai in maniera evidente nel corso della trattazione, ma celarsi sotto le acque mosse di una solo apparente neutrale ricostruzione storiografico-filosofica:

Chi deve affrontare il pensiero di Karl Löwith si trova a fare i conti, in via preliminare, con un problema ermeneutico non immediatamente evidente, ma delicato e cospicuo, dovuto non tanto alla aristocratica limpidezza del suo stile letterario, quanto al fatto che la sua filosofia non viene mai esplicitamente in luce, [...], ma funge solo da impianto nascosto di quella lunga serie di interpretazioni storiografiche che gli hanno dato notorietà culturale.³¹

Non solo il semplice lettore, ma anche l'interprete studioso del testo löwithiano si trova dunque sospeso in una condizione critica, in bilico tra due "eccessi" interpretativi alternativi e

³⁰ Di stampo prettamente e dichiaratamente fenomenologico si ricorda in particolar modo la prima opera di Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme* (1928), che negli ultimi anni sta vedendo una riscoperta e un rinnovato interesse. A questo proposito vedi A. Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010 e F. León, *Karl Löwith on the I-thou relation and interpersonal proximity*, in "Continental Philosophy Review", no. 57, 2024, pp. 141–163. Per quanto riguarda il rapporto tra Löwith e la fenomenologia vedi, tra gli altri testi, R. Cristin, *Teoria e scepsti. Sul rapporto fra Löwith e la fenomenologia*, in "aut aut", no. 222, 1987, pp. 109-125.

³¹ M.C. Pievatolo, *Senza scienza né fede: la scepsti storiografica di Karl Löwith*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991, p. 9.

opposti³², ma ugualmente fuorvianti: da un lato, prediligere il non detto – l'enigmatico ed ermetico taciuto del filosofo – con il risultato di finire per riportare pensieri dell'autore che egli non è mai effettivamente arrivato a formalizzare. Dall'altro lato, invece, sollecitare eccessivamente i testi, finendo così col cristallizzare forzatamente in un'interpretazione l'ambiguità volutamente inafferrabile del pensiero che il filosofo esprime nel testo.

La leggerezza espositiva di Löwith, tanto chiara e tersa nell'illustrazione dei problemi filosofici e storiografici, si muove infatti così in punta di piedi da non farsi quasi percepire dal lettore. Ciò comporta che, seguendo Löwith nello sviluppo delle argomentazioni, spesso si potrebbe essere indotti ad avvertire un'assenza più che una presenza autoriale, forte e direttiva, che orienti la dissertazione. Se questo *passo felpato* di Löwith sia in qualche modo ricercato o, comunque, strumento-veicolo del suo pensiero è presto detto.

II. *Timeo Danaos et dona ferentes*: l'ermeneutica löwithiana.

La supposta pericolosità rappresentata dall'opera di Löwith per la corretta diffusione del movimento fenomenologico dipende, dal punto di vista di Fink, proprio dalla maestria dell'ex allievo di Heidegger nell'arte della *Einfühlung* (letteralmente, dell'"immedesimazione", dell'"empatia"). In piena sintonia quindi con il passo sopracitato, Fink riconosce a Löwith l'abilità di annullare solo in apparenza il proprio punto di vista all'interno della trattazione: ciò consente al filosofo "eretico" di entrare gradualmente in empatia, immedesimarsi e, infine, calarsi pienamente nel pensiero strutturato e sistematico dell'autore che egli espone.

Si potrebbe quindi definire questo modo di procedere una sorta di *camuffamento*, propedeutico e mirato: l'autore, infatti, pare sottrarre la propria voce dal suo stesso testo, ma solo al fine di poter disporre più liberamente le pedine sulla propria scacchiera argomentativa. Apparentemente intenzionata a ricostruire un quadro teoretico-storiografico fedele (talvolta addirittura al limite del manualistico), la penna di Löwith sembra lasciare spazio agli autori di cui scrive e, anzi, fare un passo indietro di fronte a essi, salvo poi agire diversamente. In questo senso, la voce autoriale di Löwith e la sua proiezione all'interno del testo si configura

³² Ibidem.

essere simile alla brace, solo all'apparenza smorzata e spenta, ma in realtà ancora viva e bruciante sotto la cenere che la cela.

Entrare in empatia con il pensiero sistematico che egli espone, immedesimarsi e quasi confondere le proprie tracce in esso, è quindi, in quest'ottica, funzionale all'intenzione primaria di Löwith³³. Tale camuffamento avviene infatti soltanto al fine di predisporre tutte le condizioni ideali affinché possa poi realizzarsi uno smascheramento di quanto illustrato o argomentato fino a quel momento, alla luce delle reali intenzioni di Löwith.

Tale operazione si sostanzia in ciò che Fink definisce, con una felice metafora ripresa poi anche da Donaggio nella sua importante monografia³⁴, la “tecnica del cavallo di Troia”. Questa tecnica prevede che colui che la mette in atto – Löwith – si immedesimi e si cali nel pensiero sistematico trattato, per portarne poi a compimento dall'interno le evidenze più intime: a questo punto, poi, *esporle*³⁵ criticamente. In questa prospettiva, quindi, l'empatica immedesimazione di Löwith nelle sue opere di ricostruzione storiografica appare, in un certo senso, sempre un mascheramento: nella misura in cui ciò avviene cancellando le tracce che potrebbero essere ricondotte alla propria presenza, si può definire anzi questo modo di procedere come una operazione di “camuffamento” e di “sabotaggio”.

Tali definizioni potrebbero suonare esagerate e iperboliche, ed è bene specificare che tale procedimento non avviene sempre nello stesso modo, né in tutte le sue opere: per esempio, ciò è individuabile più nelle ricostruzioni storiografiche di un concetto o di un'idea, piuttosto che nelle monografie su singoli autori. Nel momento in cui Löwith, all'interno di una ricognizione storiografico-filosofica, sembra riportare in modo neutrale un pensiero o una concezione altrui, in quel medesimo momento si prefigura anche la critica decisiva e la confutazione della stessa. Dove, per esempio, viene esposto in maniera limpida il pensiero rivoluzionario di Marx³⁶, che rompe i ponti con la filosofia precedente introducendo un

³³È importante notare che la dimensione dell'empatia, in riferimento alla dimensione antropologica della filosofia di Löwith assume un'altra connotazione precisa: La *relazione* è un concetto potenzialmente produttivo della filosofia di Löwith che va rielaborata [...] essendo il suo pensiero “aperto” e riconoscendo una grande importanza al momento discorsivo e dialogico della filosofia stessa, questo momento dell'*empatia* (*Einfühlung*) e della relazione – quale passaggio fondamentale della comprensione filosofica di un problema e dell'*altro* – caratterizza *eticamente* la sua filosofia e dovrebbe caratterizzare anche la riflessione filosofica contemporanea. M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla “Menschenfrage”*, Armando Editore, Roma 2009, p. 153.

³⁴ Donaggio, infatti, intitola proprio così un paragrafo della sua monografia dedicata a Löwith. Cfr. E. Donaggio, *op. cit.*, p. 54.

³⁵ E. Fink, *op. cit.*, p. 104.

³⁶ Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949.

principio interpretativo innovativo, la trattazione di Löwith si risolve nel mostrare in realtà l'origine antica e la matrice teologica del medesimo pensiero.

Non a caso, infatti, alcuni critici sono arrivati a paragonare tale tattica a quella dell'infiltrato, capace di aprire varchi nelle difese dell'avversario³⁷. Ancora una volta non a caso, poi, Jürgen Habermas attribuisce a Löwith qualità strategiche-tattiche che potremmo definire addirittura *scacchistiche*: ancor prima di aver portato a termine l'argomentazione, sostiene Habermas, si è colti dall'irritante sensazione che Löwith l'abbia già studiata in anticipo e formulata ancor meglio. I critici di Löwith si trovano in questo modo in una situazione di difficoltà, dal momento che si muovono su un terreno da lui stesso già ampiamente dissodato. Löwith, secondo il celebre collega, è infatti insuperabile nel padroneggiare in maniera smaliziata la coscienza storica con tutti i suoi sofismi. In fondo, chiosa Habermas, egli mira soltanto a metterla fuori gioco.³⁸

In questo senso, dunque, l'affermazione della posizione di Löwith passa dalla critica delle istanze che egli raccoglie nella propria trattazione: tale esposizione critica fungerebbe quindi da premessa all'espressione vera e propria del suo reale punto di vista.

Le parole di Habermas, in questo senso, sembrano in parte e per certi aspetti, condividere e richiamare il giudizio di Fink, pur non possedendo chiaramente la medesima carica critica, – anzi, Löwith viene addirittura definito da Habermas una “mente superiore” e *Meaning in History* uno dei libri più influenti della sua generazione³⁹. L'osservazione di Habermas riconosce infatti a Löwith una chiara e specifica abilità ma pare nascondere un retrogusto pungente, che comunque non arriva a condividere l'opinione di Fink sulla “pericolosità” di Löwith. Di fronte a questa magistrale astuzia che Habermas riconosce a Löwith, dunque, sembrerebbe davvero giustificato il monito che Laocoonte rivolge ai troiani davanti al celebre cavallo precedentemente evocato, e al cui interno si celano i greci: «Timeo Danaos et dona ferentes» (Virgilio, *Eneide*, libro II, 49).

³⁷ M. Rossini, *Karl Löwith: crisi del fondamento e antropologia filosofica*, Tesi di Dottorato in Antropologia e Filosofia, Università degli Studi di Parma (Dissert.), 2007, p. 34.

³⁸ J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, pp. 213-214. In riferimento ai giudizi espressi da Habermas su Löwith, un critico statunitense, pur non reputando *Meaning* un'opera originale, riconosce comunque in essa una notevole abilità esegetica («skill in exegesis») ma anche una provocazione epigrammatica («epigrammatic provocativeness»). Cfr. J.M. Fenwick, *Trapped in Emptiness* (Book Review), in “New Internationalist”, vol. XVI no. 1, January–February 1950, pp. 60–62.

³⁹ J. Habermas, *Reply to my Critics*, in C. Calhoun, E. Mendieta, J. VanAntwerpen (ed.), *Habermas and Religion*, Polity Press, New York 2013, p. 358.

Fink coglie uno degli aspetti nodali della marca löwithiana, che però paradossalmente si rivelerà ancor più evidente nelle opere di Löwith posteriori alla nota scritta da Fink nel 1937. Da quanto finora riportato, la strategia metodologica di Löwith sembrerebbe connotarsi se non negativamente, perlomeno in maniera pregiudizievole, in uno scenario in cui la speculazione del filosofo si connota unicamente in negativo.

Chiaramente questa conclusione è affrettata ed esagerata, per quanto comunque la pianificazione della trattazione di Löwith individua nella confutazione un momento che anticipa l'esplicita formulazione della propria proposta. Tale esito passa infatti necessariamente attraverso un momento di critica, il cui compito consiste nello sgombrare il campo dalle istanze di pensiero radicali, che si risolvono esclusivamente verso un esito senza però risolverne la complessità. Ciò avviene al fine di liberare lo spazio necessario per una speculazione aperta al dubbio e alla pura indagine filosofica. L'ermeneutica di Löwith, infatti, è profondamente collegata all'attitudine scettica dello stesso autore e non a caso Donaggio parla di "ermeneutica scettica" a proposito del metodo löwithiano, una scempi che nega una validità assoluta alle prospettive indagate e che "caratterizza" più che "valutare"⁴⁰.

Il "pericolo" rappresentato da Löwith che tanto preoccupava Fink già alla metà degli anni Trenta, dunque, non consisterebbe tanto nell'estremo agnosticismo nichilistico che questi imputava al filosofo esule, quanto nella sua vocazione scettica, per definizione naturalmente diffidente di ogni pensiero sistematico con velleità omniesplicative o con pretese di verità assoluta.

Una parte della critica ha poi interpretato l'ermeneutica löwithiana come una sorta di versione più civile del procedimento distruttivo heideggeriano, ma da cui si differenzia in quanto la rilettura dell'intero pensiero occidentale intorno all'Essere attuata da Heidegger lo conduce, infine, a ritrovare solo il proprio punto di vista⁴¹.

Nonostante ciò e per quanto Löwith non si sia mai confrontato direttamente con la disciplina ermeneutica strettamente intesa, è stato poi mostrato efficacemente come l'ermeneutica löwithiana paia comunque rivendicare le proprie prerogative originali. Ciò si realizza adottando un incedere peculiare, nella misura in cui si pone in contrasto con il principio

⁴⁰ E. Donaggio, *op. cit.*, p. 58.

⁴¹ Ibidem. Cfr. anche M. Rossini, *Karl Löwith: crisi del fondamento e antropologia filosofica*, cit., p.19. Löwith poi non risparmia dure critiche al vecchio maestro nei saggi su Heidegger raccolti in K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit* (1953).

dell'ermeneutica classica che vuole l'interprete capace di comprendere meglio e più a fondo il testo (e quindi anche il non esplicitato, il non detto) del suo autore. Si legge infatti:

In lui [*in Löwith*] è presente sempre [...] una prassi esegetica e poi, ad un certo punto, una teoria ermeneutica, che rifiuta uno degli acquisti più decisivi della teoria dell'interpretazione contemporanea: l'idea che, in quel che un pensatore un poeta un uomo d'azione pensò disse fece, l'essenziale non è quel che egli riuscì a pensare dire fare, ma quel che voleva essere pensato detto fatto da lui o attraverso lui — che il “non detto” è pertanto il *prius* e il *primum* nel pensare storico, il non detto essendo non semplicemente il dimenticato o il tradito ma la sostanza vivente intrinseca al detto, la sostanza che fa sì che questo sia sempre oltre se stesso, come infinita possibilità di avvenire.⁴²

Tale interpretazione scaturirebbe però di fronte a un riferimento ben preciso, come è stato notato, ossia trarrebbe la propria origine in negativo, come si è detto, a partire dall'interpretazione di Heidegger della storia dell'ontologia occidentale condotta in *Sein und Zeit*⁴³. Nel celebre testo, l'ex maestro di Löwith elegge significativamente a condizione essenziale della prassi interpretativa i momenti della *pre-disponibilità*, della *pre-visione* e della *pre-cognizione* piuttosto che alla neutrale comprensione di ciò che è già dato e disponibile all'interprete⁴⁴. Tale ermeneutica travalicherebbe in questo modo il contenuto effettivo del testo in oggetto. Si legge:

L'interpretare di Heidegger va per principio oltre «ciò che è lì nel testo»: si pretende di interpretare e capire meglio di chiunque altro e soprattutto ancora meglio degli autori stessi quello che è espresso nei loro scritti. Il cogliere ciò che è

⁴² A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 121.

⁴³ Non ci si sofferma ulteriormente a proposito della differenza ermeneutica tra la prospettiva löwithiana e quella heideggeriana in quanto già esaustivamente trattata in M.C. Pievatolo, *op. cit.*, pp. 111-114; E. Donaggio, *op. cit.*, pp. 56-58; M. Rossini, *Karl Löwith: crisi del fondamento e antropologia filosofica*, cit., pp.19-21.

⁴⁴ In questo senso Heidegger, nel capitolo 32 di *Sein und Zeit* (in italiano il titolo del capitolo è stato tradotto appunto come *Comprensione e interpretazione*), sostiene che l'interpretazione non è mai la comprensione totalmente neutrale di qualcosa di già dato, perché è fondata appunto nella predisponibilità, nella previsione e nella precognizione. Nell'interpretazione, la comprensione – nell'atto di comprendere – si appropria di ciò che ha compreso e dunque non diventa altra da sé. L'interpretazione quindi si fonda esistenzialmente nella comprensione. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen (1927), 2001, § 32, p. 150 (trad. ita. *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2002, § 32, pp. 188-191); cfr. M. Rossini, *Karl Löwith: crisi del fondamento e antropologia filosofica*, cit., p. 20.

«in quanto è non detto», è il principio fondamentale che guida e fonda l'ermeneutica heideggeriana. L'ermeneutica di Heidegger, del tutto incentrata, quindi, sul ruolo predominante dell'interprete rispetto a ciò che viene interpretato è un «girare a vuoto»: nel confronto con la storia dell'ontologia occidentale e i suoi esponenti alla fine l'interprete ritorna al suo punto di partenza, a se stesso.⁴⁵

III. L'ermeneutica delle corrispondenze simmetriche

L'ermeneutica heideggeriana, da cui Löwith prende le distanze, è in questa prospettiva una posizione solipsistica, sebbene non sterile, dal momento che finisce per risolvere il problema dell'interpretazione nell'interprete stesso, ritrovando così infine sempre null'altro che se stesso⁴⁶. In opposizione a un simile approccio interpretativo, Löwith propone un'ermeneutica della intersoggettività che individua il momento basilare dell'interpretazione di un testo nella relazione⁴⁷.

Löwith, scettico per inclinazione personale e intellettuale, pare dunque in questo modo adottare l'istanza relativistica dello scetticismo classico, al fine di mostrare e chiarire il modo in cui il momento relazionale sia profondamente collegato a una prospettiva, appunto, scettica. Lo scettico, infatti, intende che tutto esiste soltanto in una sorta di molteplice correlazione con altre cose, e, non in ultimo, con se stesso, in qualità di soggetto che distingue e conosce. In definitiva, secondo Löwith, tutto è “in-relazione-a” («Alles ist in-bezug-auf »)⁴⁸.

Löwith tratteggia dunque una storia dello spirito occidentale attraverso quella che è stata definita una *ermeneutica del confronto a due*⁴⁹. Nella sostanza, tale ermeneutica si traduce nell'individuazione e nell'istituzione di un *fil rouge* tra le prospettive di due o più autori, delineando in questo modo un capitolo della storia di un determinato concetto o di una precisa tematica. Si tratta di un procedimento adottato in molte delle sue opere più famose e

⁴⁵ M. Rossini, *Karl Löwith: crisi del fondamento e antropologia filosofica*, cit., p. 20.

⁴⁶ E. Donaggio, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁷ M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla “Menschenfrage”*, cit., p. 154.

⁴⁸ K. Löwith, *Skepsis und Glaube* (1951), in Id., *Wissen, Glaube und Skepsis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, p. 29.

⁴⁹ M.C. Pievatolo, *op.cit.*, p. 114.

che appare evidente già a partire da alcuni celebri e significativi titoli: *Von Hegel zu Nietzsche* e *Max Weber und Karl Marx*, per esempio, presentano già un esplicito rimando all'impostazione metodologica del "confronto a due" o, come lo definisce Gadamer con acume, del metodo "della prospettiva"⁵⁰.

Come notato non solo dalla critica posteriore ma anche dai suoi contemporanei⁵¹, infatti, nell'opera di Löwith si succedono "coppie ermeneutiche" che dialogano e confliggono l'una con l'altra: Goethe e Hegel, Hegel e la sinistra hegeliana, Burckhardt e Nietzsche, Nietzsche e Kierkegaard, Kierkegaard e Marx, Marx e Weber, Heidegger e Rosenzweig. Anche in alcuni scritti meno noti, Löwith procede e anzi spinge tale metodologia in confronti più precari e meno intuitivi, accostando per esempio Hegel e Heidegger, Kant e Dostoevskij quando si confronta con il delicato tema del suicidio⁵². È poi necessario notare come anche quando Löwith non proponga un confronto diretto tra due autori, in alcuni casi il dialogo a distanza è istituito *in differita*, di modo che una determinata opera implichi il confronto con un altro testo ponendosi direttamente in polemica costruttiva e dialettica. Un esempio di questa dinamica potrebbe riguardare la monografia che Löwith dedica al suo grande riferimento giovanile Nietzsche, che co-implica, nello sviluppo sia cronologico sia speculativo del pensiero di Löwith, quella su Burckhardt pubblicata l'anno successivo, ossia, come avrà significativamente a scrivere lo stesso autore, il libro che doveva portare a compimento la critica positiva a Nietzsche⁵³. Nella monografia sul pensiero di Nietzsche, la compiuta e precisa analisi che Löwith conduce si risolve infatti nella sostanziale impossibilità di accettare la proposta radicale di Nietzsche, precludendo in questo modo alla monografia successiva. Questa, al contrario, indaga la sobria virtù della medietà di cui è temperato il pensiero che respira negli scritti sulla storia di Burckhardt.

Il metodo or ora tratteggiato, giustamente definito ancora una volta da Gadamer «storico-comparativo»⁵⁴, rispecchia l'approccio scettico fatto proprio da Löwith nei suoi scritti. Questa metodologia dispensa Löwith dal dover prendere quell'iniziativa che, nelle sue stesse parole, consiste nel decidere ciò che una cosa sia in sé, ma che anzi di fronte a ogni opinione e affermazione unilaterale gli consente di opporre opinioni e affermazioni contrarie altrettanto valide. In questo modo è dunque possibile persistere nella ricerca genuina, invece

⁵⁰ H.G. Gadamer, *op. cit.*, p.192.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Cfr. K. Löwith, *Die Freiheit zum Tode* (1969).

⁵³ K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, cit., p. 50 e p. 137.

⁵⁴ H.G. Gadamer, *op. cit.*, p. 190-194. Tale definizione viene ripresa anche da Donaggio (*op. cit.*, p. 56).

di giungere a un giudizio *tranchant*, che si conclude inevitabilmente con un assenso o con un rifiuto⁵⁵.

Proprio in virtù di questa sua attitudine scettica e asistemica, diffidente nei confronti di ogni posizione radicale ma che riconosca anzi “l’incertezza del nostro sapere”⁵⁶, Löwith nei suoi testi pone a confronto autori differenti e non sempre immediatamente collegabili. Il filosofo propone tale procedimento in quanto, dal suo punto di vista, solo una dimensione relazionale e dialogica è davvero proficua e capace di restituire in certo grado la complessità di ciò che si intende indagare, a fronte di ogni perentorio dogmatismo con pretese di verità.

Riassumendo, la cosiddetta “ermeneutica del confronto a due” adottata da Löwith relativizza i contenuti storici di ogni dottrina esposta nella trattazione, mettendo in luce il carattere transeunte e non dogmatico tanto della propria posizione, quanto di quella delle diverse parti “in gioco”. A questo riguardo, Gadamer chiarisce l’orientamento della posizione metodologica dell’amico e collega, asserendo che la “prospettività” è una manifestazione del vero essere e il metodo del prospettivismo non viene applicato indistintamente e arbitrariamente, bensì ogni prospettiva mette in risalto un filo del tessuto dell’essere⁵⁷.

In tale processo – si è detto – Löwith sembra dileguarsi fino a scomparire: la sua penna pare non lasciare traccia di sé. Ma è proprio questo calarsi del filosofo all’interno del discorso, fin quasi al punto di smettere i propri panni, ciò che gli consente di decostruire dall’interno il pensiero sistematico che egli affronta, «una critica netta dei punti nodali della discussione fino al crollo dell’edificio teoretico preso in esame»⁵⁸.

Il fulcro dell’ermeneutica löwithiana non riguarda però tanto i protagonisti del confronto, quanto il modo in cui si estrinsecano le loro posizioni speculari e come queste si posizionano nel mosaico impostato dal filosofo tedesco. Queste “coppie ermeneutiche” vengono poste in confronto da Löwith e le loro idee giustapposte alla stregua di tessere all’interno del disegno coerente di un mosaico: non tanto in conflitto l’una contro l’altra (o perlomeno non sempre) ma sostanzialmente apposte *complementarmente*. In questo modo, la determinazione di ognuna di esse può evidenziare il posizionamento dell’altra, sottolineandone dunque l’alterità ed eventualmente esponendone le criticità intrinseche.

⁵⁵ K. Löwith, *Skepsis und Glaube*, cit., p. 30.

⁵⁶ Ivi, p. 34.

⁵⁷ H.G. Gadamer, *op. cit.*, p. 192.

⁵⁸ M. Rossini, *Karl Löwith: crisi del fondamento e antropologia filosofica*, cit., p 20.

Recuperando quella dimensione dialogica sopra menzionata, la collocazione di una certa istanza all'interno della speculazione viene determinata *rispetto* al posizionamento dell'altra, quasi reciprocamente: una, potremmo dire, contraltare e addirittura *pendant* dell'altra. Per questo motivo, ci si propone qui di definire il peculiare modo di procedere che Löwith adotta in tali occasioni come una sorta di *ermeneutica delle corrispondenze simmetriche*, dove non si intende con essa un accostamento in virtù di "affinità elettive", né semplice contraltare teorico l'una dell'altra. Ci si riferisce piuttosto al fatto che le coppie prescelte – o meglio, le combinazioni prescelte –, co-implicandosi ma anche relativizzandosi l'una con l'altra, diventino funzionali riguardo l'intento relativistico del progetto delineato dalla scepsi löwithiana.

La penna del filosofo, unendo e giustapponendo i vari fili delle istanze trattate nella sua ricostruzione, compone la trama della propria opera. In questo modo, Löwith mostra per esempio come l'ultimo grande sistema filosofico – a suo dire, quello di Hegel – contenga in realtà al suo interno i germi della sua stessa dissoluzione: Hegel, il quale incarna l'ultimo erede della tradizione cristiano-borghese, sviluppa un sistema filosofico che mira alla intelligibilità ma i cui sviluppi post-hegeliani, da Marx a Kierkegaard, minerano proprio la tradizione che egli rappresentò, fino ad arrivare al nichilismo esposto da Nietzsche. Hegel e il suo coetaneo Goethe, che rappresentano appunto l'apice della cultura e del pensiero tedesco, preludono alla crisi spirituale della medesima cultura nel XIX secolo⁵⁹. Löwith attua un ripensamento del confronto sistematico tra autori, una dimensione relazionale in cui le individualità si manifestano nell'interazione e nelle modalità di tale interazione. E d'altronde questa dimensione relazionale e dialogica emerge anche già nello stesso titolo, *Von Hegel zu Nietzsche*, che rimanda a quello dell'opera di Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*⁶⁰: ma a differenza di Kroner, Löwith non delinea semplicemente una genealogia seguendo lo sviluppo del pensiero filosofico post-hegeliano né intende esporre un compimento sistematico, bensì il suo intento è mostrare una rottura, che si consuma nella frattura dello Spirito Assoluto e si compie attraverso il marxismo e l'esistenzialismo⁶¹.

⁵⁹ Il riferimento è ovviamente al ponderoso *Von Hegel zu Nietzsche* del 1941.

⁶⁰ R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1921-1922, II vols.

⁶¹ In questo senso si è espresso anche Marco Ivaldo nel suo intervento *Da Hegel a Nietzsche. Rileggendo Löwith* (Lunedì 27 maggio 2019) all'interno del convegno organizzato presso l'Istituto Italiano di Studi Filosofici e intitolato *L'idealismo tedesco nei suoi critici. Fratture e permanenze? Schelling, Feuerbach, Marx, Schopenhauer, Nietzsche* (a cura di Marco Ivaldo e Paolo Vinci), Napoli, 27-31 maggio 2019.

Le teorie e i pensatori presi a riferimento nelle opere löwithiane vengono scelti e accuratamente setacciati da Löwith al fine di disporre un perfetto *framework*, solido ma non sistematico. Questo, poi, consiste nel campo d'indagine tematico prescelto da Löwith, nel quale egli orienta la sua ricostruzione filosofico-storiografica.

Tale metodologia recupera, poi, non solo le teorie del pensatore di cui Löwith tratta ma anche l'*atteggiamento filosofico* propriamente inteso⁶². Del pensiero dell'autore indagato Löwith infatti non recupera e cita solo le opere, ma anche i carteggi, i diari, le biografie, al fine di penetrare al cuore dell'essenza pura di ciò che è veramente proprio del pensatore di cui egli tratta. La resa di questa vera e propria discesa nel pensiero dell'autore di volta in volta preso in esame viene agevolata nel concreto dalla notevole frequenza con cui Löwith utilizza la prassi citazionale. Il supposto abuso di citazioni all'interno dei suoi testi, riportate spesso in modo integrale e per intere pagine (dunque giustamente definite ipertrofiche), non manca di suscitare perplessità tra i suoi coevi e difficoltà negli studiosi. Effettivamente, non è raro che il lettore di Löwith possa provare la disorientante sensazione di colui che perde la percezione di chi sta effettivamente parlando all'interno delle pagine che si trova a leggere, e questo potrebbe essere stato uno degli aspetti che più allarmarono Fink. La maestria di Löwith nel giustapporre le citazioni e il loro perfetto accostamento, notato e riconosciuto peraltro anche da Heidegger⁶³, svolgono una funzione cruciale in questo processo, creando un mosaico suggestivo e pressoché perfetto. Non tanti tasselli uguali, bensì tutti diversi e di diversa provenienza che vengono lavorati, cesellati e accostati: proprio come in un raffinato mosaico, le parti vengono "commesse" e assemblate fino a sfumare fluidamente l'una nell'altra all'interno del disegno unitario, al punto che si potrebbe quasi parlare di una vera e propria tecnica "di montaggio", come si vedrà tra poco.

⁶² Di Dostoevskij per esempio egli recupera non solo i romanzi, bensì anche il *Diario dello scrittore*; di Thomas Mann non solo le opere più celebri come *La montagna incantata* ma anche le sue considerazioni impolitiche, senza menzionare poi il vasto impiego dei carteggi degli autori, citati regolarmente nelle sue opere. Quest'ultimo aspetto è stato notato anche da W. Wieland, *Karl Löwith in Heidelberg*, in "Heidelberger Jahrbücher", 41, 1997, p. 270. Dell'atteggiamento filosofico ne porta un esempio Coratti, parlando degli studi löwithiani su Nietzsche e Burckhardt. Si veda A. Coratti, *Karl Löwith e il discorso del cristianesimo*, Mimesis, Milano 2012, p. 17.

⁶³ In realtà, l'encomio di Heidegger prelude a un impietoso ridimensionamento della statura di quello che fu il primo studente ad addottorarsi con lui: il passaggio in questione della lettera che Heidegger invia a Elisabeth Blochmann il 19 gennaio 1954 (non a caso un anno dopo la pubblicazione dei saggi löwithiani incentrati proprio su di lui) è conosciuto. In esso, Löwith viene presentato come colto e abile nella scelta dell'accostamento delle citazioni (un riconoscimento, infatti, piuttosto esiguo per un filosofo già affermato e riconosciuto), ma che da tempo vive al di sopra delle sue possibilità e che del pensiero non ha nessuna idea, anzi forse addirittura lo odia. M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989, p. 103 (trad. ita. *Carteggio 1918-1969*, Il melangolo, Genova 1991, p. 164).

Löwith è perfettamente cosciente di questo effetto di grande resa e per questo incede (ed eccede) in tale pratica, riconoscendone la grande funzionalità. D'altra parte, per questo stesso motivo si è attirato anche diverse critiche tra cui, non ultima, quella del teologo Rudolf Bultmann, infastidito dalle lunghissime citazioni⁶⁴. Esempi di tale presunto abuso denunciato dalle critiche, ossia eccedere eccessivamente nella pratica citazionale, possono essere ravvisati quando cita per intero un medesimo brano di Dostoevskij per tre pagine in ben due testi diversi, oppure quando, in *Meaning in History*, cita integralmente brani e passi interi per pagine e pagine.

IV. Metafore dell'ermeneutica löwithiana

Questo *modus operandi* che assume di volta in volta la prospettiva altrui, "lasciando la parola", "calandosi" e, infine, "nascondendosi" dietro o addirittura all'interno dei profili e delle idee teoretiche poste in dialogo tra loro, permette a Löwith di proporre in modo originale la propria analisi critica. D'altra parte però, questo modo di operare ha originato anche un prisma di possibili interpretazioni della peculiare ermeneutica löwithiana, proprio in virtù del suo modo di procedere non codificato, ambiguo e fuggevolmente resistente alla cristallizzazione in una definizione oggettiva.

Pare quindi delinearsi un profilo filosofico di Löwith dalle mille facce, il cui singolare procedimento ermeneutico si presta a essere interpretato attraverso un caleidoscopio di metafore: così, per Fink – si è detto – Löwith si muove come l'astuto acheo che attende il momento propizio per rivelare i propri reali intenti distruttivi, nascosto all'interno del cavallo di Troia; nello stesso anno, il 1937, Leo Spitzer⁶⁵ definisce Löwith piuttosto come un meticoloso cartografo che traccia su carta una sorta di geografia intellettuale di opere⁶⁶; per

⁶⁴ Cfr. E. Donaggio, *op. cit.*, p. 161, nota 13: qui viene riportato un passaggio della lettera del 12 luglio 1936 in cui Bultmann sottolinea a Löwith che la mole di citazioni dovrebbe lasciar spazio al testo vero e proprio e ad analisi più approfondite, parimenti anche la recensione critica di Walther Rehm lamenta tale aspetto, bollando il Burckhardt di Löwith come superfluo e deludente.

⁶⁵ Löwith conobbe Leo Spitzer (1887 – 1960), filologo austriaco, durante gli anni Marburghesi e a esso sarà accomunato dall'esperienza dell'esilio forzato a causa del nazismo.

⁶⁶ E. Donaggio, *op. cit.*, p. 57.

Leo Strauss⁶⁷, invece, il filosofo sembra un pittore intento ad affrescare⁶⁸; infine Habermas, in una certa sintonia con Fink, interpreta Löwith quasi alla stregua di un maestro o di uno stratega “del fuorigioco”, che impara tutte le sottigliezze tecniche non tanto per giocare e confrontarsi con l’avversario, quanto piuttosto per schiacciarlo⁶⁹.

Ma non solo colleghi e pensatori coevi si sono espressi circa l’incedere filosofico di Löwith: anche la critica, infatti, ha negli anni proposto e avanzato delle possibili interpretazioni, nel tentativo di arrivare a definire il leggero ma inafferrabile modo di scivolare sulle pagine e nelle parole proprio di Löwith.

Non troppo distante dall’immagine del cartografo proposta da Spitzer, ma molto più critico, Wilhelm Anz arriva a paragonare la metodologia di Löwith a una mera dossografia («der Doxographie»)⁷⁰, giudicandola negativamente. Per alcuni interpreti, poi, Löwith si comporta come un giudice – tanto autoritario quanto poco loquace – che, dopo essersi limitato a istruire la causa, pare semplicemente lasciare la parola alle parti⁷¹; per altri, il filosofo è un regista teatrale che invita gli attori a recitare se stessi al fine di depotenziare le rispettive pretese di verità dei medesimi attori⁷². Un’altra esegesi critica ancora, invece, interpreta Löwith alla stregua di un soldato speciale che opera come un abile infiltrato dietro le linee nemiche e, dopo aver studiato il suo obiettivo, in qualità di esperto guastatore, lo distrugge dall’interno⁷³. In tale prospettiva, quest’ultima interpretazione pare essere in sintonia con la metafora del cavallo di Troia utilizzata da Fink e, in certa misura, esserne debitrice.

Al netto delle suggestive metafore militari, probabilmente eccessive e che sembrano cozzare con l’apparente sobrietà misurata di Löwith, alcune posizioni paiono essere, perlomeno in parte, riduttive nei confronti dell’opera di Löwith. Tali interpretazioni sembrano però confermare la tendenza e la vocazione per l’immedesimazione e per il camuffamento che Löwith manifesta nelle proprie opere.

⁶⁷ Leo Strauss (1899 – 1973), filosofo tedesco di origine ebraica, aiuterà Löwith a trasferirsi negli Stati Uniti. I due allacceranno un lungo rapporto epistolare in cui il confronto verterà in particolar modo sul concetto di modernità e il suo statuto. Su questo tema si veda C. Altini, *Una storia della naturalezza: riflessioni sulla crisi moderna in Karl Löwith e Leo Strauss*, in “La società degli individui”, 28, 2007, pp. 53-66.

⁶⁸ E. Donaggio, *op. cit.*, p. 57.

⁶⁹ J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, cit., p. 214.

⁷⁰ W. Anz, *Rationalität und Humanität. Zur Philosophie von Karl Löwith*, in “Theologische Rundschau”, Neue Folge, vol. 36, no. 1, 1971, pp. 72-73. Consultabile al link: <http://www.jstor.org/stable/26148214>. (Consultato il 30 giugno 2024).

⁷¹ M.C. Pievatolo, *op. cit.*, p. 115.

⁷² E. Donaggio, *op. cit.*, p. 57.

⁷³ M. Rossini, *Karl Löwith: crisi del fondamento e antropologia filosofica*, cit., p. 34.

Tale vocazione dell'ermeneutica löwithiana, che presenta varie sfaccettature, rilevabili a differenti livelli di interpretazione e secondo differenti tipi di lenti, è infine confermata dal fatto che di recente sono state avanzate anche proposte interpretative della filosofia löwithiana alla luce della categoria neo-strutturalista e foucaultiana di *discorso*⁷⁴.

Ci si trova di fronte a tante facce, o meglio, a tante maschere, quante sono le lenti interpretative attraverso cui si legge la singolare marca di stile löwithiana. A ben vedere, si tratta di interpretazioni pertinenti e suggestive che colgono il punto a livello generale, ma non l'insieme di tutte le sfumature. Nel momento in cui esse sembrano sul punto di definire il *modus operandi* di Löwith in un'immagine chiara e definitiva, ecco allora che i particolari cominciano a virare di colore, di modo che forse solo uno sguardo d'insieme che tenesse conto di tutte le interpretazioni sopra citate potrebbe restituire un quadro che si avvicini alla vivida completezza. Una sorta di sguardo dall'alto, quindi, capace di cogliere le tante maschere che, a seconda di chi cerca di darne spiegazione, Löwith pare indossare: proprio come l'opera di Luigi Pirandello che Löwith apprezza tanto (e che consiglia a Heidegger già nel 1925)⁷⁵. Nell'opera pirandelliana emerge quella sostanziale e basilare inconoscibilità del reale che apre alla possibilità per ognuno di fornire una propria interpretazione soggettiva – la quale peraltro, spesso inevitabilmente, non coincide con quella degli altri. Non spingendo ulteriormente tale suggestione pirandelliana, è infine sufficiente notare che, di fronte alle varie metafore con cui si è cercato di dare conto del suo procedimento ermeneutico, Löwith non offra alcuna risposta né spiegazione: “così è, se vi pare”.

Löwith non sembra infatti essere interessato a fornire una chiave di lettura univoca alla propria ermeneutica, come dimostrato anche dal fatto che egli non si è mai cimentato direttamente sul terreno disciplinare dell'ermeneutica comunemente intesa. Egli pare piuttosto agire alla stregua del regista, che lascia aperta l'interpretazione della propria opera preferendo non rinchiuderla in una definizione arbitraria, la quale impoverirebbe irrimediabilmente il respiro generale dell'opera stessa.

⁷⁴ A. Coratti, *op. cit.*, p.61.

⁷⁵ Si tratta dell'opera teatrale *Così è (se vi pare)*. L'opera è tratta dalla novella pirandelliana *La signora Frola e il signor Ponza, suo genero*. Pirandello ne presenta una versione arricchita nel 1925. Löwith proprio nel 1925 trascorre un anno in Italia e ha modo di venire a conoscenza dell'opera pirandelliana. Le lettere a Heidegger è riportata da E. Donaggio, *op. cit.*, p. 45. Si veda su questo tema A. Cera, *Maschere nude, maschere vuote. Karl Löwith interprete del teatro pirandelliano*, in “Estetica. Studi e ricerche”, no. 2, 2018, pp. 283-308 e H.R. Jaus, *Karl Löwith und Luigi Pirandello (“Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen” – wiedergelesen)*, in “Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes - Romanische Zeitschriften für Literaturgeschichte”, 1-2, 1996, pp. 200-226.

Partendo quindi dall'immagine del regista-giudice proposta nell'ormai classica monografia di Pievatolo e ripresa poi anche da altri⁷⁶, è possibile sviluppare una suggestione che vede Löwith in una veste inedita, dedito a operare registicamente all'interno delle proprie opere. Questa interpretazione del procedere di Löwith inteso come l'opera di direzione condotta su un *set*, è in parte confermata nella misura in cui si può immaginare Löwith nell'atto di dirigere una *pièce* teatrale, invitando ciascun attore a recitare semplicemente la parte di se stesso: in essa, però, il focus non è tanto rivolto ai singoli protagonisti quanto all'effetto che il regista riesce a creare dall'intreccio delle loro parti⁷⁷. Similmente, è in questo senso che il curatore de *Sämtliche Schriften* di Löwith, Klaus Stichweh, parla del procedere löwithiano come di una «grande messinscena»⁷⁸, peraltro in piena consonanza con quanto sostiene Habermas quando descrive Löwith come l'autore di un meccanismo girevole di un grandioso cambiamento di scena⁷⁹. E dunque, si può allora provare a riassumere parzialmente lo stile löwithiano nella figura del regista cinematografico che affianca a una direzione autoritaria, un raffinato gusto da scenografo, ma soprattutto una notevole abilità nella pratica del montaggio delle “scene”.

Si è infatti già accennato all'abilità del filosofo tedesco nel selezionare e successivamente, appunto, montare *ad hoc* passi, prospettive e citazioni, sviluppando in questo modo una narrazione coerente capace di restituire una solida ricostruzione storiografica. Una simile capacità di fornire un'esposizione convincente viene realizzata anche montando con sapienza le citazioni, come si è detto poc'anzi nel paragrafo precedente. A questo proposito, Löwith si rivela essere un abile montatore cinematografico al punto da sfiorare il limite della precisione mosaicistica. È però necessario notare che tale abilità possiede, d'altra parte, anche un risvolto negativo: si pensi al giudizio di Walther Rehm nella recensione che questi firma al *Burckhardt* löwithiano, ingenerosamente ritenuto solamente una lunga parafrasi, frammista a citazioni, del pensiero dello storico svizzero⁸⁰.

L'azione montaggistica non si esaurisce nella già affrontata prassi citazionale, di cui rimane comunque un ottimo esempio, bensì essa interviene a monte, nell'impianto vero e proprio della ricostruzione storiografica, la cui struttura viene delineata e montata in maniera

⁷⁶ E. Donaggio, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ M. Rossini, *Karl Löwith: crisi del fondamento e antropologia filosofica*, cit., p. 21.

⁷⁹ J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, cit., p. 195.

⁸⁰ Lo stesso Rehm scrisse una biografia di Burckhardt pochi anni prima della pubblicazione della monografia dedicata allo storico svizzero di Löwith. Cfr. W. Rehm, *Jacob Burckhardt (Biographie)*, Verlag Huber Frauenfeld, Leipzig 1930.

funzionale alla necessità del pensiero che Löwith intende tratteggiare. In questo senso, il montaggio operato da Löwith nella propria opera costituisce un momento cardine, secondo solo a quello speculativo ma a esso legato a doppio filo: risulta infatti essere l'ossatura dell'istanza narrante che veicola l'intenzione e la parola filosofica nella ricostruzione concettuale. In questo senso, dunque, vero e proprio atto di creazione speculativa.

Un caso che esemplifica al meglio quanto appena detto è il montaggio dei capitoli che viene operato proprio in *Meaning in History*. I capitoli infatti vengono ordinati seguendo un ordine cronologico invertito: nell'indagine circa la filosofia della storia, Löwith espone dapprima le teorie moderne, più recenti, per poi risalire sino a quelle più antiche. Non a caso, a proposito della celebre opera löwithiana, Habermas parla coerentemente di "montaggio retrospettivo"⁸¹. Prima di indagare in cosa consista questo peculiare metodo è importante sottolineare che, lungi dall'essere solamente un aspetto formale o puramente stilistico, il modo in cui è articolato tale montaggio consente di restituire, indirettamente ma sin da subito, la posizione filosofica di Löwith all'interno dell'opera. Parte della critica ha notato, come si è accennato in precedenza, che lo scendere e il calarsi di Löwith nella problematica è un nascondersi in essa ma non da essa; in questo caso, Löwith si immerge completamente nella rassegna che traccia, attraverso i secoli, nell'indagine sul senso della storia, ma è pur sempre possibile scorgerne la voce e comprendere con quale delle posizioni esposte nella trattazione egli senta una vicinanza.

Questo solo apparente sottrarsi alla trattazione è il modo più congeniale a Löwith per rappresentare al meglio ciò su cui egli intende riflettere, senza la necessità di mostrare la mano che muove la penna. In un certo senso, anzi, il punto di vista di Löwith è suggerito in alcuni casi dalle scelte stilistiche che egli mette in atto, come appunto in *Meaning* il fatto di trattare come primo autore Jacob Burckhardt anticipa non solo il lavoro di decostruzione storiografica a ritroso, ma denota anche una consonanza fra la posizione dello storico e quella di Löwith. In più, si intende sottolineare ancora una volta che lo stilema di Löwith rappresenta un tutt'uno con l'aspetto speculativo nella sua opera: nel caso di *Meaning* tale montaggio inverso rivela infatti sin da subito una tesi di fondo dell'intera opera: ciò che appare più moderno e secolare nelle moderne filosofie della storia in realtà si rivela essere

⁸¹ J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, cit., p. 195.

essenzialmente antico e religioso⁸². L'opera, coerentemente, non fa altro che semplicemente seguire questo vettore direttivo.

Pur non presentando un sistema di pensiero rigidamente strutturato e anzi rivendicando una decisa anti-sistematicità, il progetto löwithiano poggia su una notevole solidità, sia concettuale sia formale: a proposito di quest'ultimo aspetto, infatti, la scelta stilistica operata in *Meaning in History* del procedimento espositivo, per così dire, "invertito" (da Burckhardt a Orosio, passando per Marx e Agostino) non solo viene triplicemente giustificato dall'autore ma delinea anche una linea di pensiero e una presa di posizione inequivocabilmente ben determinata, e ciò appare piuttosto evidente nella giustificazione sostanziale del metodo fornita da Löwith.

Il procedimento "invertito" adottato da Löwith in *Meaning* è infatti giustificato dapprima a livello didattico, considerando cioè in primo luogo le teorie della storia più recenti e vicine alla coscienza e alla sensibilità moderna, per poi successivamente procedere a ritroso per riscoprire le origini delle stesse. Se fossero presentate per prime quest'ultime, il rischio sarebbe di provocare un disorientamento nel lettore, che si troverebbe ad affrontare immediatamente concetti a cui non è avvezzo. Dunque, se l'ultimo "mito" della storia, la fede nel progresso (che negli ultimi due secoli aveva sostituito la fede nella provvidenza divina), viene rifiutato dallo storico Burckhardt è dunque necessario partire proprio da Burckhardt. Ciò in quanto lo storico svizzero è l'unico che si è liberato sia dalla visione storica determinata dall'idea di Provvidenza, sia da quella della teoria del progresso⁸³. Da qui è possibile procedere a ritroso per mostrare che coloro che l'hanno preceduto nella riflessione sulla storia universale non hanno fatto altro che riproporre una versione più o meno secolarizzata dell'originaria fede nella provvidenza divina.

In secondo luogo, poi, Löwith propone una giustificazione di tipo metodologico, partendo dal semplice e autoevidente assunto che la storia non può che procedere a ritroso e che dunque la coscienza storica non possa cominciare da altro che da sé stessa – ciò benché il suo intento sia quello di rendere attuale il pensiero di altre epoche e di altri uomini.⁸⁴ In questo senso, la storia è sempre storia contemporanea, ossia la storia in quanto si presenta alla coscienza degli

⁸² P.E. Gordon, *Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age*, in "Journal of the History of Ideas", vol. 80, no. 1, January 2019, pp. 147-170, qui p. 150.

⁸³ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 2.

⁸⁴ Ivi, pp. 2-3.

storici e, di conseguenza, all'interpretazione. L'interpretazione del passato parte dall'oggi, di modo che il presente influisce sempre in qualche maniera sull'analisi del passato. Ciò è particolarmente vero, come si vedrà, riguardo ai motivi che hanno fatto sì che gli autori qui trattati iniziassero a interrogarsi circa il senso della storia.

Infine, Löwith aggiunge una terza giustificazione di natura sostanziale, che trova la sua origine nell'affermazione che, nel momento in cui Löwith scrive, si sia più o meno giunti alla fine del pensiero storico moderno⁸⁵. È quindi consigliabile, in questi tempi d'incertezza e di violenza (Löwith scrive nel 1949), risalire alla fonte originale dei complessi risultati del nostro pensiero. Questo risultato non può essere perseguito se non con un procedimento a ritroso, in quanto un salto fantastico nel mondo del cristianesimo dei primordi avrebbe avuto come unico risultato quello di disorientare ulteriormente il lettore e di produrre uno scollamento nella sua percezione, proprio come per la giustificazione didattica.

L'abilità löwithiana nel montaggio a cui si è fatto riferimento consente a Löwith di predisporre una narrazione in cui si susseguono le istanze dei pensatori di cui egli tratta, che vengono montate delineando uno *storytelling* filosoficamente dialogico. Ciò pare essere interpretabile alla stregua dell'*escamotage* narrativo adottato dal regista: quest'ultimo nasconde la sua mano, ossia cancella ogni punto di differenza tra la prospettiva che gli è propria e quella del personaggio, nel delineare indirettamente una narrazione attraverso l'alternarsi polifonico delle voci dei personaggi che si agitano nella rappresentazione. D'altronde, non a caso, anche Hans-Martin Saß in questo senso parla proprio di una sorta di *regia dialogica* («Dialogregie»), neanche troppo timida, che dirige partecipanti e che consente al Löwith regista di sviluppare, passo dopo passo, la propria posizione filosofica («stück für stück seine eigene philosophische position»)⁸⁶.

Lasciando da parte la suggestione registica di ciò che si potrebbe definire il *Löwith's Touch*, l'inusuale metodo retrospettivo utilizzato da Löwith è stato interpretato infine anche nell'accostamento con la tecnica di smascheramento tipico del metodo genealogico⁸⁷. Il critico Peter E. Gordon, infatti, scrive che il metodo di Löwith utilizzato in *Meaning* potrebbe

⁸⁵ Ivi, p. 3.

⁸⁶ H.M. Saß, *Urbanität und Skepsis. Karl Löwiths kritische Theorie*, in "Philosophische Rundschau", vol. XXI, no. 1-2, 1975, p. 4. Consultabile al link: <http://www.jstor.org/stable/42571138>. (consultato il 30 giugno 2024).

⁸⁷ P.E. Gordon, *Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age*, cit., p. 150.

essere definito come una genealogia, nel senso più ampio del termine. Il concetto di genealogia all'interno di questa interpretazione possiede infatti due forme differenti, una genealogia consonante (o, potremmo dire, concordante) e una invece dissonante (o discordante):

A consonant genealogy is one that helps to explicate background assumptions that inform and even enhance our understanding of a certain concept by laying down a story about the provenance of that concept. I call this genealogy consonant because the explication of background assumptions does not conflict in any obvious way with what the philosophical concept seems to entail when taken on its own. A consonant genealogy tells us more about the concept; it simply enhances or deepens the concept's own self-announced meaning. A dissonant genealogy is quite different. As the name suggests, it exposes background assumptions that conflict with and may even seem to invalidate the stated meaning of a concept, undermining rather than enhancing the concept's manifest significance.⁸⁸

Dopo aver marcato una differenza tra le due forme dell'idea di genealogia, consonante o dissonante, Gordon individua una similarità tra il procedimento utilizzato da Löwith in *Meaning in History* e la formula di una genealogia dissonante o discordante («dissonant genealogy»), ricalcando, in un certo senso, la genealogia nietzscheana: qui la dissonanza è data dal fatto che in tale genealogia il senso del discorso morale si rivela essere una maschera per dei fini non morali e non evidenti⁸⁹. Nel caso dell'opera di Löwith, la situazione è differente. Nonostante Löwith sia uno studioso esperto di Nietzsche, non vi sono comunque evidenze che la metodologia impiegata in *Meaning* derivi da una suggestione nietzscheana.

Il procedimento inverso utilizzato da Löwith rivela ed espone la modalità in cui l'idea secolarizzata di progresso storico si basa fundamentalmente sulla ben più antica dottrina teologica della Provvidenza, ormai in crisi. Ancora una volta, quindi, si ritrova il tema della svelamento e dello smascheramento: proprio questa decostruzione dell'autopercezione moderna (il modo in cui la modernità percepisce se stessa, ossia nuova e antireligiosa) è ciò

⁸⁸ Ivi, p. 153-154.

⁸⁹ Il riferimento a Nietzsche è la celebre opera *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887).

che costituisce l'elemento di dissonanza all'interno della genealogia ribaltata che propone Löwith. In ciò risiede anche, secondo Gordon, l'aspetto che differenzia la genealogia dissonante di Löwith da quella del suo grande riferimento giovanile Nietzsche. Quest'ultimo, infatti, nella propria opera espone la dottrina religiosa in quanto mero *explanandum* rispetto alla volontà di potenza dell'uomo, la *Wille zur Macht* che agisce come *explanans*, fornendone dunque una spiegazione. Löwith, invece, presenta la moderna e secolarizzata ideologia del progresso come l'elemento illusorio che necessita di essere vagliato e spiegato (*l'explanandum*), mentre nella dottrina religiosa, al contrario di Nietzsche, risiede il sostrato di verità e l'origine nascosta che sottende e che fornisce la spiegazione al fenomeno del progresso⁹⁰. In questo senso, il ruolo e la posizione che ricopre la prospettiva teologica è invertito, da *explanandum* a *explanans*. Non per questo però – come si vedrà nel corso della trattazione – la fede religiosa rappresenta l'orizzonte ultimo della prospettiva speculativa di Löwith.

V. *Di modo e misura*: lo stile löwithiano

Come si è detto, Fink già negli anni Trenta sosteneva che il tagliente operare di Löwith all'interno di un testo al fine di ricostruire un pensiero sistematico e poi, successivamente, svuotarlo criticamente dall'interno – quindi, questo peculiare modo di procedere – rispecchiasse una forma di agnosticismo che era propria della personalità di Löwith stesso. Senza necessariamente spingersi al punto di condividere questa opinione esagerata, è comunque interessante notare che lo stile di Löwith incontra effettivamente il suo modo di fare filosofia. La voce autoriale non invasiva nel testo si sposa coerentemente con il non presentare un sistema rigido e fisso di pensiero; la sola apparente non partecipazione alla discussione nel testo riflette l'intento relativistico di quanto viene esposto. Una presenza discreta e moderata, quasi “burckhardtiana”, che riflette un'avversione sia all'estremismo di ogni radicalizzazione, sia al fornire risposte definitive: Löwith in effetti non si volge verso risposte teologiche, né verso le risoluzioni decisionistiche degli anni in cui scrive⁹¹. In questo senso dunque la marca di stile di Löwith è al servizio del suo modo di fare filosofia: il suo

⁹⁰ P.E. Gordon, *Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age*, cit., p. 154.

⁹¹ Si è menzionata in precedenza la polemica di Löwith contro il pensiero di Carl Schmitt e il decisionismo politico.

scetticismo, prediligendo la via della medietà, di modo e misura, si sostanzia nelle indagini storico-filosofico che egli conduce. Coerentemente, proprio a metà degli anni Trenta, in una lettera inviata all'amico Strauss che anticipa di due anni la nota di Fink, emerge già l'intenzione di Löwith di rifiutare tutto ciò che si presenta come utopico, radicale ed estremo («Utopisches, Radikales und Extremes»), a fronte di cui rimane al filosofo come unico criterio critico-positivo la distruzione sistematica di tutti quegli estremismi («positiv-kritischer Masstab nur übrig, die grundsätzliche Destruktion all jener Extremstitäten») e il ritorno all'antico ideale di modo e misura («Ideal von Mitte und Mass»)⁹².

Il rifiuto di Löwith verso tutto ciò che è utopico, radicale ed estremo si traduce, per esempio nel caso di *Meaning in History*, nel rifiuto di proporre una nuova interpretazione filosofica della storia. In accordo con il suo atteggiamento scettico, per il filosofo non esistono risposte definitive. In effetti, è lo stesso Löwith, pochi mesi prima di questa lettera, a confessare ancora a Strauss che di fronte al nichilismo moderno, la sua vocazione non considera strade accettabili e percorribili né il salto kierkegaardiano nella fede, né l'altrettanto assurdo ritorno alla ciclicità nietzscheana. La prospettiva di Löwith è infatti rivolta al buon modo tardo-antico («auf gut spätantike Weise»), ossia quello stoico-epicureo-scettico-cinico («stoisch-epikureisch-skeptisch-kynisch»): in definitiva, dunque, una sorta di saggezza della vita realmente e concretamente praticabile⁹³.

A questa missiva Strauss replica un mese dopo, ponendo in dubbio la legittimità della presa di posizione dell'amico-collega. Strauss rimarca anzi il fatto che la soluzione prospettata da Löwith – un sorta di ritorno all'antico – sia in realtà il risolversi per soluzioni troppo dogmatiche (scetticismo incluso) per essere accettate proprio da Löwith, il quale quindi

⁹² «Da ich aber überhaupt nichts Utopisches, Radikales und Extremes will und mich andererseits auch mit keiner »Mittelmässigkeit« begnügen will, so bleibt mir als positiv-kritischer Masstab nur übrig, die grundsätzliche Destruktion all jener Extremstitäten, im Rückgang auf das - ursprünglich ebenfalls antike - Ideal von Mitte und Mass». Karl Löwith a Leo Strauss, lettera del 13 luglio 1935, in L. Strauss, *Korrespondenz Leo Strauss — Karl Löwith*, in H. Meier, W. Meier (eds), *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften — Briefe*, J.B. Metzler, Stuttgart 2001, pp. 653-654.

⁹³ Lettera del 15 aprile 1935: «Zuendenken bis zum modernen Nihilismus, von dem ich aber weder abspringe in Kierkegaards paradoxen »Glauben« noch in Nietzsches nicht minder absurde Wiederkunftslehre - sondern ... ja sondern - erschrecken Sie nicht! - wenn ich solche »radikalen« Umkehrungen grundsätzlich für falsch und unphilosophisch halte und mich von all diesem Masslosen und Überspannten abwende, um wahrscheinlich eines Tages - auf gut spätantike Weise (- stoisch-epikureisch-skeptisch-kynisch —) bei wirklich praktizierbaren Lebens-Weisheiten zu landen — bei den »nächsten Dingen« und nicht bei den entferntesten, wozu ebenso das historische Ausschweiften in die Zukunft wie in die Vergangenheit gehört». L. Strauss, *Korrespondenz Leo Strauss — Karl Löwith*, cit., p. 646.

dovrebbe procedere su quel percorso fino a ritornare al vero non-dogmatico per eccellenza («der kein Dogmatiker war»), ossia Socrate⁹⁴.

Riguardo alla vocazione scettica di Löwith, poi, Fink afferma che l'“eretico” Löwith non sarebbe nemmeno un vero scettico perché la sua scepsti nichilistica è solo la copia in negativo di quella certezza che egli in realtà vorrebbe proprio porre in questione⁹⁵.

In verità, lo scetticismo löwithiano è un metodo di investigazione filosofica il cui dubbio metodico consente di prefigurare una scepsti che prende le distanze da ogni sistema fisso e definitivo: in questo senso, il dubbio di Löwith è metodico nella misura in cui è un esercizio formativo continuo⁹⁶, di indagine costante. In effetti, è proprio nel momento in cui la filosofia esce dalla prerogativa che le è propria – ossia quella di porre domande –, smettendo quindi di interrogare, che rischia di pietrificarsi in una ideologia⁹⁷.

Solo un anno dopo la sopracitata lettera a Strauss, poi, Löwith pubblica la sua monografia su Burckhardt, di modo che non sia difficile immaginare che questo ritorno alla dimensione di “modo e misura” sia in buona parte imputabile proprio allo studio serrato e continuativo del pensiero e dell'attitudine dello storico di Basilea, oltre che alla violenza dei tempi. Effettivamente, Löwith pare condividere e adottare personalmente la propensione di Burckhardt di fronte all'epoca tempestosa in cui visse nel secolo precedente, ossia ritornare a una ferma semplicità che è quella della vita misurata, in mezzo a un mondo irreversibilmente sconvolto dalle crisi. Non a caso, infatti, si è parlato di “neo-stoicismo” a proposito della prospettiva di Löwith, fondato su un senso del limite naturale dato da *tutto ciò che è*, senza cercare soluzioni trascendenti⁹⁸.

Il recupero dunque del valore della imperturbabilità stoica e di una rassegnazione che deriva dalla lezione burckhardtiana, risponde a una predisposizione relativistica e scettica che consente a Löwith di porsi nella modernità senza fuggire da essa e senza cercare scappatoie

⁹⁴ Lettera del 23 giugno 1935: «Sie geben das selbst zu, indem Sie »auf gut spätantike Weise (stoisch-epikureisch-skeptisch-kynisch)« philosophieren wollen. Aber diese spätantiken Philosophien sind - auch die Skeptiker - viel zu dogmatisch, als dass gerade Sie bei ihnen stehenbleiben könnten und nicht zu deren aller Ahnherr, Sokrates, der kein Dogmatiker war, zurückkehren müssten». L. Strauss, *Korrespondenz Leo Strauss — Karl Löwith*, cit., p. 650.

⁹⁵ E. Fink, *op. cit.*, p. 104.

⁹⁶ R. Cristin, *Teoria e scepsti. Sul rapporto fra Löwith e la fenomenologia*, in “aut aut”, no. 222, 1987, p. 117.

⁹⁷ Un'opinione simile a questa è espressa in M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla “Menschenfrage”*, cit., p. 156.

⁹⁸ M. Donà, *Natura della natura. Marco Bruni e il concetto di natura nella filosofia di Karl Löwith*, (Postfazione) in M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il prato editore, Saonara 2012, p. 164.

nel futuro o nel passato⁹⁹. In questo modo Löwith si pone esattamente *nel mezzo della storia*, proprio come il Burckhardt protagonista della monografia löwithiana che reca tale sottotitolo¹⁰⁰. Questo particolare posizionamento nel mezzo della storia è stato interpretato come un'adozione di una sorta di principio metodologico *auto-critico*¹⁰¹, fondativo del suo intero lavoro: la storia della filosofia moderna diventa quindi un modo per scoprire la propria *modernità* e, viceversa, la propria sensibilità storica pone la base per le proprie indagini storiografico-filosofiche¹⁰². Ciò – si è visto – è esattamente quanto accade in *Meaning in History*, dove la realtà e la sensibilità storica contemporanei all'autore, attraverso il metodo espositivo invertito, fungono da spinterogeno e da punto di partenza della trattazione.

Si è cercato di restituire la complessità dell'approccio e dello stile löwithiano, ricco di sfumature e difficile da cristallizzare in una definizione univoca. Da una parte, infatti, vi è la chiarezza e la linearità espositiva nelle maggiori opere, dall'altra, un tono caustico e tagliente nei fugaci ritratti che egli tratteggia nelle epistole; inoltre, poi, la scepri löwithiana è temperata dalla virtù della medietà ma allo stesso tempo è votata a una profonda decostruzione. Ciò si traduce in una scrittura che denota una grande acribia ma che risulta efficace e scorrevole allo stesso tempo, uno stile piano che però non risparmia pungenti stoccate morali nella denuncia della condizione della propria contemporaneità: ciò sempre comunque condotto in un tono conforme alla sobrietà di modo e misura.

Quest'attitudine deriva da una sorta di distacco, il quale è stato spesso travisato dai critici, interpretato di volta in volta come una mancata partecipazione di Löwith o come una sottrazione della propria posizione all'interno del dibattito: quasi un “non pervenuto” della sua voce autoriale. In realtà, la sobrietà («nüchternheit») löwithiana si sostanzia in un riserbo del tutto peculiare, che presuppone «l'attenzione partecipe, ma la esige composta nel distacco critico e nell'abitudine al silenzio: essa si radica nel medesimo *ethos* che fornisce la norma alla sua ricerca e lo stile alla sua scrittura»¹⁰³. Questo distacco, la solo apparente non partecipazione di Löwith – addirittura il suo “nascondersi” nel testo a favore della polifonia delle voci degli autori in esame –, potrebbe essere un approccio ereditato del suo passato

⁹⁹ A. Coratti, *op. cit.*, p. 39. In effetti, anche Alessandro Del Lago nota come il filosofo tedesco non si sia mai illuso di poter fuoriuscire dalla storia. Cfr. A. Dal Lago, *L'autodistruzione della storia*, in “aut aut”, no. 222, 1987, p. 15.

¹⁰⁰ Cfr. K. Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* (1936).

¹⁰¹ A. Coratti, *op. cit.*, p. 23 e 39.

¹⁰² Ivi, p. 39.

¹⁰³ A. Caracciolo, *op.cit.*, p. 25.

accademico di studente di biologia¹⁰⁴: è lo sguardo estraniato del biologo che indaga con il microscopio, la cui osservazione apparentemente non partecipata è votata alla pura e lucida descrizione, predisponendo scientificamente la ricerca¹⁰⁵. Il distacco di Löwith non è una sorta di olimpico e disinteressato allontanamento, bensì uno *step* funzionale e propedeutico alla propria indagine diagnostica. Ora, se si considera che uno dei nuclei teoretici indagato dal pensiero di Löwith in diverse sue opere riguarda la critica della modernità, i suoi dogmi e i suoi miti fondanti – non ultimo, anche in *Meaning in History* – il filosofo conduce coerentemente una scrupolosa analisi a partire dall’osservazione, esaminando le condizioni del “paziente”, in questo caso la modernità, che gli consente poi di pervenire a una diagnosi (infausta) delle condizioni dell’epoca moderna¹⁰⁶.

Questa apparente neutralità di Löwith è consona non solo a un sentire scettico e antiradicale, ma anche alla sua vocazione *apolitica*, ereditata da Burckhardt e Thomas Mann¹⁰⁷. La neutralità sopracitata è stata interpretata, come del resto la sua metodologia in generale, in modo ambivalente. Nella prefazione di *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* Reinhart Koselleck sostiene che Löwith scrive in uno stile tacitiano¹⁰⁸, un paragone accettabile se lo si misura sul piano dell’espressività e della solennità, meno invece a riguardo della tanto celebre quanto discussa neutralità di Tacito, dichiarata da quest’ultimo negli *Annales*¹⁰⁹.

I detrattori di Löwith, Fink *in primis*, argomenterebbero infatti con malizia che, al contrario, la supposta neutralità tacitiana della prosa e del modo di argomentare di Löwith in realtà

¹⁰⁴ Nel 1917 Löwith si iscrive all’Università Ludwig-Maximilian di Monaco dove intraprende gli studi sia di biologia sia di filosofia. Nel 1919 si trasferisce a Friburgo, su consiglio di Pfänder e Geiger, dove studia alla Albert-Ludwigs-Universität per seguire i corsi di Edmund Husserl ma per proseguire anche l’interesse per la biologia, che, fino alla decisione di volgersi totalmente alla filosofia, rimane una concreta opzione per una possibile carriera: a Friburgo infatti segue le lezioni del futuro Premio Nobel per la biologia (1935), Hans Spemann. Per una panoramica completa, offerta dallo stesso Löwith, si veda il primo capitolo di K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht*.

¹⁰⁵ Una suggestione simile si ritrova anche in E. Donaggio, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁶ Chiaramente, non si tratta però di una sterile e asettica analisi basata su dati e valori, ma di una pratica che si basa su un principio etico di responsabilità personale: in alcuni casi, la natura prescrittiva del pensiero löwithiano emerge chiaramente nel suo aspetto etico e morale, si pensi per esempio a *Das Verhängnis des Fortschritts* (1963).

¹⁰⁷ *Betrachtungen eines Unpolitischen (Le considerazioni di un impolitico)* del grande scrittore Thomas Mann è un testo letto e meditato profondamente da Löwith all’indomani del termine della Prima Guerra Mondiale e che infatti viene citato anche in *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* e in *Der europäische Nihilismus*; cfr. T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin, Fischer 1918.

¹⁰⁸ «Löwith schreibt einen taciteischen Stil»: K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht*, cit., p. XI.

¹⁰⁹ È celebre, in questo senso, l’espressione tacitiana che riassume la dichiarazione d’intenti dello scrittore nel redigere le sue opere storiche: «Sine ira et studio» (Tacito, *Annales*, 1, 1, 3).

nasconde un intento opposto, e anzi funzionale alla sua tecnica del “cavallo di Troia”: Löwith pretende di scrivere in maniera piana, imparziale e oggettiva, onde poi distruggere dall'interno l'argomentazione appena esposta, facendola collassare su se stessa. Al netto di ciò, è sicuramente eccessivo affermare che la prosa di Löwith, la quale brilla per chiarezza come quella Tacito, sia tendenziosa, ma sicuramente è mirata e funzionale al suo scopo espositivo. La consonanza con lo storico romano, forse, riguarda più che altro un sentire di fondo nei confronti della storia, tanto che Löwith nel suo *Der Sinn der Geschichte* riporta la suggestione in cui Tacito asserisce, con un certo disincanto, che tutte le riflessioni sui tempi antichi e su quelli nuovi, finiscono per mostrargli infine l'illusione e l'insicurezza di tutte le cose umane – «ludibra rerum mortalium cunctis in negotiis» (Tacito, *Annales*, 3, 18): un sentire che getta luce sulla precarietà dell'essere umano e che avrebbe potuto condividere anche un grande riferimento di Löwith: Burckhardt.

Appare a questo punto evidente un'attenzione da parte di Löwith alla cifra stilistica come veicolo capace di sussumere anche una metodologia di indagine filosofica: un interesse del filosofo intorno alle modalità d'esposizione, circa la proiezione dell'autore stesso all'interno del testo, ma anche riguardo a come il pensiero si estrinseca e si struttura nel linguaggio e nella forma, è confermata anche dall'interessamento maturo del filosofo per il pensiero di uno scrittore e poeta come Paul Valéry¹¹⁰ (l'opera del Valéry saggista, infatti, indaga spesso intorno alla parola, alla scrittura e al loro statuto): nell'opera di Löwith nessuna scelta è lasciata al caso. L'esempio perfetto della funzionalità essenziale dello stile e della metodologia löwithiana necessaria alla resa della sua speculazione filosofica – si è detto – si trova in *Meaning in History*. Se infatti l'intento che anima le pagine dell'opera è quella di mostrare come la moderna filosofia della storia tragga origine dalla fede biblica di stampo messianico e finisca con la secolarizzazione del suo modello escatologico, allora la strategia adottata da Löwith è un inconsueto procedimento espositivo invertito¹¹¹. Ma partire dalla modernità, da ciò che è più vicino alla propria coscienza e al proprio sentire contemporanei, può avere anche un altro e ulteriore senso a proposito di quest'opera. In effetti, l'indagine trae la sua origine da un sentimento di inadeguatezza ai tempi, la quale genera un disagio che a sua volta suscita interrogativi e richieste di risposte¹¹²: l'amara condizione storica che vive

¹¹⁰ Indicativo dell'importanza che riveste per Löwith tale è il fatto che egli definisce la sua ultima opera *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens* (1970) il suo testamento spirituale.

¹¹¹ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 2.

¹¹² M. Rossini, *Karl Löwith: crisi del fondamento e antropologia filosofica*, cit., p. 36.

Löwith nel momento in cui sviluppa la propria riflessione inevitabilmente alimenta l'approccio critico sul proprio presente, al quale si pone la domanda intorno al senso. Come si potrà appurare nel corso della trattazione, la vita di Löwith si prefigura quindi quasi come complemento della sua filosofia¹¹³: la biografia e la filosofia di Löwith non sono elementi distanti e tanto meno separati (si pensi alla ricerca dell'ideale di filosofia di vita che emerge nelle sopra menzionate lettere a Strauss), bensì i due aspetti si compenetrano e in questa prospettiva andrebbe recuperato anche il senso della citazione posta in epigrafe al capitolo.

In conclusione, dunque, la metodologia di Löwith non rappresenta in nessun caso un aspetto secondario della sua filosofia; nella strutturazione della propria speculazione ogni aspetto occupa il proprio spazio d'elezione in cui risulta componente essenziale e funzionale alla resa del quadro finale. In questo senso dunque, lo stile di Löwith è circostanziale e funzionale alla sua filosofia, metodico e strutturato quantunque non sistematico. Tali riflessioni sulla metodologia di Löwith, inoltre, sono poi propedeutiche al prosieguo della trattazione, nella prospettiva dei confronti tra autori che seguiranno.

¹¹³ M. Jäger, *Autobiographie und Geschichte. Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1995, p. 209,

Lineamenti di *Meaning in History*

Meaning in History, pubblicato per la prima volta nel 1949 presso la Chicago University Press, rappresenta un momento fondamentale all'interno dello sviluppo del pensiero di Löwith. Pur rivendicando proprio in questa opera una certa asistematicità, *Meaning* rappresenta il naturale e coerente proseguimento delle riflessioni avviate dall'autore quindici anni prima.

Ripercorrendo le tappe del pensiero di Löwith, si nota che già negli anni Trenta era infatti avvenuto il passaggio dal pensiero giovanile di Löwith, che risentiva ancora dell'influenza fenomenologica, a ciò che rappresenta un primo spartiacque nella sua produzione filosofica: la pubblicazione nel 1935 della monografia su Nietzsche, un altro punto di riferimento fisso nella giovinezza dello studioso. L'opera sul pensiero di Nietzsche mette in moto una riflessione che culmina l'anno successivo con la pubblicazione di un'altra monografia, dedicata invece a Burckhardt, la quale a sua volta inaugura una nuova stagione nello sviluppo del pensiero critico di Löwith. Non a caso, la filosofia di Löwith in tale passaggio sembra sperimentare addirittura una sorta di vera e propria “conversione” (*Konversion*)¹¹⁴. A metà degli anni Trenta infatti, anche attraverso lo studio su Burckhardt, Löwith abbraccia e fa propria una marcata attitudine scettica¹¹⁵. Questa si estrinseca attraverso il deciso rifiuto di ogni prospettiva e soluzione radicale (*in primis* proprio quella di Nietzsche): tali proposte infatti, tradotte nel corso storico, non sono troppo differenti dai medesimi radicalismi ideologici che negli stessi anni si stavano affermando in Europa.

Gli studi e le monografie di Löwith che sanciscono il passaggio dagli anni Trenta agli anni Quaranta, esprimono in un certo senso questo disincanto, e paiono concentrare l'indagine su ambiti che rappresentano una rottura, una crisi: redatto nel 1939 ma pubblicato nel 1940, lo studio sul nichilismo europeo¹¹⁶ e, successivamente, nel 1941, la ricognizione sul percorso che ha condotto alla crisi dello spirito tedesco moderno, ossia *Von Hegel zu Nietzsche*.

Questa sorta di “filosofia della crisi” spinge Löwith a porsi, già in simile frangente, delle domande che avranno un seguito quasi dieci anni dopo, con *Meaning in History*: nella

¹¹⁴ M. Jäger, *Autobiographie und Geschichte: Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin*, cit., p. 185.

¹¹⁵ La fase inaugurata dall'adozione di questa prospettiva scettica è destinata a durare praticamente tutta la vita di Löwith e uno dei frutti più maturi che scaturisce da essa è proprio *Meaning in History*.

¹¹⁶ Ci si riferisce allo studio *Der europäische Nihilismus*, incentrato sulle figure di Nietzsche e di Heidegger.

temperie culturale e storica degli anni Quaranta del Novecento, infatti, a livello di coscienza generale si comincia ad avvertire sempre più pressante la domanda intorno alla storia e, soprattutto, se questa abbia o meno un senso.

Quattro anni dopo la pubblicazione della prima edizione, *Meaning* viene rivisto dall'autore, tradotto in tedesco da Hermann Kesting e pubblicato dall'editore Kohlhammer di Stoccarda con il titolo *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (in italiano potrebbe essere reso come "Storia del mondo ed eventi salvifici (o di salvezza)"), che Löwith ritiene essere più consono all'opera, in quanto descrive più precisamente quanto argomentato in essa. Questo titolo era comunque già stato prefigurato e menzionato nella *Preface* dello stesso *Meaning*, dove Löwith spiega anche le difficoltà incontrate nel cercare di trovare un titolo che potesse esprimere al meglio il tema contenuto tra le pagine:

"Salvation" does not convey the many connotations of the German word Heil which indicates associated terms like "heal" and "health," "hail" and "hale," "holy" and "whole," as contrasted with "sick," "profane," and "imperfect." Heilsgeschichte has, therefore, a wider range of meaning than "history of salvation." At the same time, it unites the concept of history more intimately with the idea of Heil or "salvation." Weltgeschichte and Heilsgeschichte both characterize the events as worldly and sacred, respectively. In the German compound nouns history is conceived not as an identical entity, related only externally to world and salvation but as determined either by the ways of the world or by those of salvation. They are opposite principles of two different patterns of happenings. This difference does not exclude, but rather implies, the question of their relation ¹¹⁷.

Le differenze tra i due testi, oltre il titolo, interessano poco altro: una premessa alla nuova edizione e qualche taglio volto a snellire il *corpus* dell'opera, ma sostanzialmente il testo rimane il medesimo. I riferimenti delle note, invece, spesso sono rimasti gli stessi indicati nella prima edizione inglese, senza inserire eventuali traduzioni in tedesco. Nella premessa,

¹¹⁷ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. V. Löwith qui rimanda a G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation. A study in phenomenology*, G. Allen & Unwin, London, 1938, p. 101.

Löwith specifica che la versione inglese risulta essere un poco più estesa e prolissa nell'esposizione (giustificata dal tentativo di andare incontro al lettore anglofono), ma che ciò potrebbe aver comportato anche un vantaggio a livello di intelligibilità complessiva dell'opera.

Si è già menzionato in precedenza che all'interno di questa trattazione si fa fede alla prima edizione del testo di Löwith. Tra le due edizioni, infatti, in realtà una differenza esiste, seppur apparentemente secondaria: nel momento in cui viene pubblicato *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* nel 1953, il contesto storico è cambiato. Non si intende qui un cambiamento unicamente a livello globale, per quanto in realtà nel frattempo escono dalla scena politica mondiale sia Stalin sia Harry Truman. Non si fa riferimento nemmeno a una modificazione solo a livello di coscienza generale, nella quale comunque l'impressione provocata dalla Shoah viene presto affiancata dalla più urgente angoscia per un possibile conflitto atomico imminente, nel contesto della guerra fredda¹¹⁸.

Un cambiamento si verifica, infatti, anche a livello personale. Nel 1953, Löwith è già tornato in Germania e lo statuto di esule viene meno. La traduzione tedesca, riportata a macchina nel proprio ufficio presso l'Università di Heidelberg, viene redatta in un contesto completamente differente rispetto al testo scritto anni prima, presso un soffocante e intellettualmente non esaltante seminario teologico della provincia del Connecticut.

Löwith torna nella madrepatria che lo aveva costretto a fuggire quasi vent'anni prima: si tratta però in una Germania differente da quella che aveva lasciato, in cui egli non si ritrova, e questo è in parte confermato dal desiderio di Löwith di mantenere la cittadinanza statunitense che aveva ottenuto qualche anno addietro. Questa intenzione emerge da una lettera del 1951 indirizzata a Reinhold Niebuhr dal presidente dell'Union Theological Seminary di New York, Henry Pitney Van Dusen: nella lettera, quest'ultimo ringrazia Niebuhr per avergli mostrato la lettera di Löwith e si dichiara simpatetico nei confronti del desiderio del filosofo tedesco di mantenere la sua cittadinanza americana, usufruendo anche di eventuali opportunità di docenza nell'estate del 1953 presso il seminario teologico¹¹⁹, il medesimo seminario in cui Niebuhr insegna.

¹¹⁸ Inoltre, lo scacchiere dei conflitti non rimane circoscritto al mondo occidentale, ma si amplia su scala sempre più globale: nel 1950 si assiste al conflitto tra la Corea del Nord (comunista) e quella del Sud (filo-americana). Proprio nel 1953 la guerra si conclude con la divisione della penisola in due Stati.

¹¹⁹ Tale lettera è datata «September 28, 1951», indirizzata a «Professor Reinhold Niebuhr, The Seminary» (in realtà appellato «Reinie» in essa) e firmata «H.P.V.D.», è conservata presso l'archivio degli *Handschriften* del Deutsches Literaturarchiv di Marbach, che ringrazio.

Löwith non farà però ritorno in America, rimanendo in Germania dove intanto è diventato professore presso l'Università di Heidelberg, e il contesto cambia: già nel 1952, infatti, uno degli interlocutori diretti del periodo della prima pubblicazione di *Meaning*, ossia proprio Niebuhr, viene colpito da un ictus che lascia conseguenze irreversibili.

Una delle tesi su cui si basa la presente trattazione è proprio l'inscindibile nesso tra la riflessione del filosofo e il preciso momento storico in cui questa viene partorita. Si tratta dunque di sottolineare, in un certo senso, la correlazione tra opera e dato biografico all'interno della prospettiva löwithiana. Non è difatti un caso, per esempio, che Löwith abbia scritto *Von Hegel zu Nietzsche* in Giappone. La distanza geografica tra Löwith e la natia Germania trova una corrispondenza nella distanza tra la sua riflessione critica e la tradizione della filosofia tedesca. Una distanza sia dalla filosofia tedesca ottocentesca, di cui infatti espone la crisi, sia da quella contemporanea. In questo senso, tale distanza è anche prospettica, nella misura in cui permette di guardare le istanze indagate da una posizione decentrata, dall'esterno, e di inquadrarne in questo modo le peculiarità, di collegarle ai loro eventuali eredi e di interpretarle ermeneuticamente.

Allo stesso modo, dai continui rimandi al presente che l'autore compie in *Meaning in History*, emerge il tentativo di Löwith di comprendere l'andamento storico dell'epoca in cui egli si trova a vivere. L'attualità storica è infatti una presenza non dichiaratamente esplicitata ma piuttosto evidente all'interno dell'opera:

Possiamo quindi scorgere in controluce come uno dei motivi di fondo che hanno ispirato lo studio in questione, al di là dell'aspetto prettamente culturale, fosse volto, da un lato, alla comprensione profonda di quanto accaduto nella Germania nazista (come anche nei Paesi del socialismo reale), dall'altro intendesse costituire anche un antidoto a ogni presente e risorgente tentazione di ravvisare in un individuo o in un movimento politico il compimento della storia.¹²⁰

Il testo di *Meaning* è infatti in un certo senso figlio proprio dell'esperienza storica diretta, in prima persona, dell'*impasse* nichilistica che ha comportato la crisi dello spirito europeo della prima metà del Novecento. L'opera rappresenta anzi un tentativo di oltrepassare tale crisi, procedendo senza zavorre interpretative, liberandosi dalle gabbie epistemologiche e

¹²⁰ N. Tarquini, *L'eterno nel tempo. Prospettive d'indagine storica a partire da Karl Löwith*, in "Divus Thomas", vol. 125, n. 3, 2022, pp. 224-225.

sgombrando il campo della riflessione grazie a una seria scepse che tutto interroga e tutto indaga: in questo senso, qui Löwith recupera la lezione disincantata dello storico Burckhardt. Essere *nel mezzo della storia*, infatti, come recita il titolo della monografia su Burckhardt, significa per Löwith conoscere il carattere profondamente entropico della storia e le sue conseguenze distruttive (nichilismo, disincanto, secolarizzazione), ma sapere anche di non poter sfuggire a queste, se non al prezzo di una fuga nell'irrazionalità dell'escatologia religiosa o nel rischio della "decisione" risoluta, tipica dei radicalismi che lui stesso avversa. In questa duplice lucida consapevolezza si sostanzia la 'signorilità' filosofica di Löwith e il tenore del suo scetticismo sereno¹²¹. Ed è proprio con questa attitudine scettica che Löwith si propone di affrontare il tema del senso della storia, come si legge nella *Preface* di *Meaning*:

A man who lives by thought must have his skepticism—literally, a passion for search—which may end in upholding the question as question or in answering it by transcending his doubt through faith. The skeptic and the believer have a common cause against the easy reading of history and its meaning. Their wisdom, like all wisdom, consists not the least in disillusion and resignation, in freedom from illusions and presumptions.¹²²

Meaning in History indaga le varie forme che la riflessione e la domanda intorno al senso e al significato della storia hanno assunto nel corso della storia stessa. Secondo una metodologia di esposizione che, come si è mostrato nel capitolo precedente, procede a ritroso, si ritrova così l'esposizione delle interpretazioni della storia di Burckhardt, di Marx, di Hegel, la concezione del progresso, l'interpretazione illuminista, ma anche di Vico, di Bossuet, sino alla concezione teologica della storia di Gioacchino, e poi ancora a ritroso fino ad Agostino e Orosio, concludendo con l'interpretazione biblica della storia.

Non è pretesa di questa trattazione seguire l'arco dell'intero percorso sviluppato da Löwith. Si intende piuttosto prendere in considerazione le istanze e le strutture concettuali di base che articolano l'esegesi condotta nell'opera: ci si propone quindi di illustrare brevemente i lineamenti principali di alcune delle interpretazioni proposte da Löwith. Si tratta di un'esposizione propedeutica, in quanto questi passaggi si ritroveranno nel prosieguo della trattazione e nei confronti che seguiranno.

¹²¹ A. Dal Lago, *L'autodistruzione della storia*, in "aut aut", no. 222, 1987, p. 15.

¹²² K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. V.

I. Il tema di *Meaning in History*

Il progetto di Löwith si snoda attorno a una domanda fondamentale che prende forma anni prima che *Meaning* vedesse la luce. Tale domanda è infatti ciò che collega quest'ultimo lavoro con il precedente *Von Hegel zu Nietzsche*, tentando di rintracciare una risposta: l'essere e il presupposto "significato" della storia da che cosa sono determinati? Dalla storia stessa, forse, o da cos'altro?

Il filosofo tedesco non può esimersi dal prendere preliminarmente le mosse fornendo una definizione di ciò che egli intende con il termine – tutto moderno – di "filosofia della storia". Tale espressione era stata coniata da Voltaire a metà Settecento nel suo *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*¹²³, in cui si profilava una contrapposizione alla concezione teologica della storia: nella prospettiva di Voltaire infatti la provvidenza divina smette di essere il motore propulsivo della storia a favore della volontà umana e della sua facoltà razionale¹²⁴.

Con il termine "filosofia della storia", Löwith designa l'interpretazione sistematica della storia universale in virtù di un principio per cui gli eventi storici (e le loro conseguenze) vengano posti in relazione a un significato ultimo: «In the following discussion the term "philosophy of history" is used to mean a systematic interpretation of universal history in accordance with a principle by which historical events and successions are unified and directed toward an ultimate meaning»¹²⁵.

¹²³ L'espressione è stata usata per la prima volta da Voltaire come titolo di un saggio apparso sotto pseudonimo nel 1765, che sarebbe poi in seguito diventato, pochi anni dopo, l'introduzione dell'*Essai*. Il saggio *Philosophie de l'histoire* doveva essere, nell'intenzione di Voltaire, una sorta di integrazione *a parte ante* del quadro storiografico dell'*Essai*, che invece trattava delle trasformazioni politiche e dei costumi nel periodo che va da Carlo Magno all'inizio del Seicento. L'obiettivo della *Philosophie de l'histoire* era quello di mostrare come però non soltanto la moderna storia europea, bensì anche la storia dei popoli antichi potesse e dovesse venir letta *en philosophie*. Da qui, Voltaire si spingeva dunque a mettere apertamente in questione lo statuto e l'attendibilità del racconto biblico stesso. Cfr. P. Rossi, *Il senso della storia. Dal Settecento al Duemila*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 15.

¹²⁴ Si ricordi a questo proposito la polemica di Voltaire contro l'ottimismo religioso di Leibniz e "il migliore dei mondi possibili" contenuto nella voce *Tout est Bien* del *Dictionnaire philosophique*. Cfr. Voltaire, *Dictionnaire philosophique, portatif*, J. et H.L. Hunt, Londres 1764, pp. 44-49. Per uno spunto d'approfondimento cfr. anche E. Chiari, *Voltaire e il concetto di filosofia nel pensiero moderno*, G. D'Anna, Messina-Firenze 1981, pp. 384-385.

¹²⁵ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 1.

Dalla definizione che il filosofo tedesco fornisce, risulta chiara, per stessa ammissione di Löwith, la derivazione pressoché totale della filosofia della storia da una visione di matrice marcatamente teologica e, più precisamente, dalla interpretazione salvifica che essa fornisce della storia, cioè in quanto storia della salvezza¹²⁶. La vocazione teleologica direziona la storia verso l'evento ultimo che conferisce il significato finale. L'implicazione logica che necessariamente ne consegue è che questa interpretazione storica – la filosofia della storia – non può possedere il granitico statuto di “scienza”, essendo fondata in ultimo luogo nella fede nella salvezza.

Dal presupposto che la filosofia della storia, la quale – scrive Löwith – da Agostino arriva sino al più moderno Bossuet, non rappresenti una valida teoria scientifica della storia “reale” ma una dottrina dogmatica della storia basata puramente sulla fede, deriva la convinzione secondo cui la vera riflessione intorno alla storia avesse avuto inizio solamente dal diciottesimo secolo. Di contro a questa interpretazione, Löwith argomenta – e il suo *Meaning* è il risultato di tale sforzo – che la moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e termina con la secolarizzazione del suo proprio modello escatologico.

A questo punto, uno dei passi più importanti a livello teoretico (che si sottrae alle strategie di nascondimento messe in atto da Löwith e di cui si è precedentemente argomentato) è un aspetto che viene spesso relegato in secondo piano nella maggior parte delle analisi condotte su *Meaning*. Già nell'introduzione, infatti, Löwith chiarisce un punto fondamentale della sua posizione che è anche ciò che pone *Meaning* in connessione con la situazione di riflessione post-bellica circa l'interpretazione della storia. L'interpretazione della storia è, secondo il filosofo, ciò che generalmente procede dall'esperienza del male e del dolore: «The outstanding element, however, out of which an interpretation of history could arise at all, is the basic experience of evil and suffering»¹²⁷.

Questo passaggio pare istituire un nesso tra i momenti bui della storia, i momenti di discontinuità, e la riflessione sul senso e sul significato della storia. Una riflessione su cosa rappresenti il passato, quindi, che prende l'abbrivio da un disagio del presente – un aspetto che si svilupperà nel corso della trattazione.

Introdurre il problema del male e del dolore all'interno di una riflessione intorno al senso della storia non è di per sé un procedimento neutrale, bensì restituisce un punto di vista ben

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 3.

determinato. Löwith precisa infatti poco dopo che l'interpretazione della storia è in ultima analisi un tentativo di comprendere il senso dell'agire e del patire degli uomini in essa¹²⁸. Si tratta di una concezione che, seppur Löwith non lo specifichi esplicitamente, risente in maniera piuttosto evidente e netta dell'influenza esercitata dalla visione *patologica* della storia di Jacob Burckhardt, il quale individua il perno costante della storia nell'essere umano che agisce e patisce in essa. Non è di certo un caso, infatti, che questa asserzione anticipi di poche pagine il capitolo iniziale dell'opera, dedicato proprio allo storico di Basilea.

A suggellare tale interpretazione, Löwith attinge al di fuori del repertorio filosofico e riporta in chiusura della prefazione un brano tratto da *Murder in the Cathedral*, dramma teatrale del poeta Thomas Stearn Eliot. L'apertura del passo riportato riflette ed esprime perfettamente la compenetrazione di agire e soffrire, la cui comprensione (o il tentativo di pervenire a essa) sta alla base, secondo Löwith, di ogni interpretazione della storia: «They know and do not know, that acting is suffering and suffering is action»¹²⁹, in effetti, sintetizza in maniera poeticamente densa (ma che pare possedere però anche un afflato biblico) l'interpretazione patologica della storia di stampo burckhardtiano.

Il dramma di Eliot, il quale nel 1927 si era convertito al cristianesimo, fu scritto nel 1935 e, rappresentando la contrapposizione fra potere civile e potere spirituale, fu interpretato già allora come una critica al regime nazista e alla sovversione valoriale da questo operata rispetto agli ideali fondamentali di cui la Chiesa è ispiratrice. A questo proposito, è poi interessante notare come lo stesso Eliot, un anno prima della pubblicazione del *Meaning* di Löwith, da alle stampe *Notes Towards the Definition of Culture* (1948): qui, a una critica severa alla società di quegli anni, si accompagna per Eliot la necessità di reinventare e ridefinire il concetto di cultura. Ciò che è davvero curioso, però, è che, nel tratteggiare tale critica, Eliot non menzioni nemmeno una volta i catastrofici accadimenti appena trascorsi¹³⁰, ossia esattamente la recente e ancora sanguinante “esperienza del male e del dolore” di cui parla Löwith e di cui è stato vittima in prima persona.

Proprio intorno all'esperienza del dolore, e al problema che esso porta con sé per il genere umano, ruota l'interrogare umano stesso. In ciò che il filosofo esule definisce “nostro tempo”,

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ «They know and do not know, that acting is suffering / And suffering is action. Neither does the actor suffer / Nor the patient act. But both are fixed / In an eternal action, an eternal patience / To which all must consent that it may be willed, / And which all must suffer that they may will it, / That the pattern may subsist...». T.S. Eliot, *Murder In The Cathedral*, Harcourt, Brace and Company, New York 1935, p. 21.

¹³⁰ Cfr. G. Steiner, *In Bluebeard's Castle. Some notes towards the redefinition of culture*, Faber and Faber, London 1971, p. 34.

milioni e milioni di persone hanno dovuto, senza possibilità di scelta, portare in silenzio e con fatica la croce della storia, passando attraverso l'inevitabile "spremitura" del fatale torchio che agisce nel mondo, evocato da Agostino nei *Sermones*. Proprio questa immagine agostiniana dei *Sermones*, che peraltro è consona alla visione *patologica* della storia proposta da Burckhardt, pone in risalto il problema del dolore, a cui, secondo Löwith, l'uomo occidentale ha provato a dare conto attraverso due differenti risposte: il mito di Prometeo e la fede nel crocifisso. Né l'una né l'altra prospettiva, specifica però il filosofo, hanno ceduto all'illusione tutta moderna che la storia sia uno sviluppo progressivo continuo e che il problema della sofferenza venga risolto in essa, nel suo graduale avanzamento.

Löwith sostiene che la stessa impostazione dell'indagine sul senso della storia è comunque storicamente condizionata. Si può anzi affermare, infatti, che tale prospettiva sia culturalmente situata, nella misura in cui è in seno alla tradizione ebraico-cristiana che emerge la domanda intorno al senso della storia¹³¹. Soltanto l'attesa messianica e la speranza che la accompagna nella fede consentono di superare l'abisso dell'aporia conoscitiva che il tentativo di pervenire razionalmente a una risposta ultima e definitiva spalanca.

Gli antichi, afferma Löwith, erano d'altronde più moderati, in quanto non si ponevano il problema, più interessati al ritmo del fluire del cosmo e al perenne divenire: l'eterna ciclicità che connette principio e fine e viceversa risente di una visione naturalistica dell'universo. In questa prospettiva, ciò che muove il mondo non è un divino "Signore della storia", bensì il *Logos* del *Kosmos*. La storia per gli antichi, infatti, riguarda fundamentalmente il particolare, il singolare e l'accidentale (il singolo evento), e si connota dunque come storia eminentemente politica, mentre il permanente è prerogativa dell'indagine filosofica e della poesia: in questo modo, per gli antichi greci già solo il termine "filosofia della storia" sarebbe suonato come un assurdo e uno stridente controsenso in termini.

Il fluido divenire dei greci tradotto nel vocabolario del pensiero ebraico-cristiano si sottrae invece al ritmo soggetto alle leggi del *Kosmos* e alle leggi naturali del mutamento temporale, per trasformarsi nel processo di dispiegamento verso l'evento salvifico, nel divenire della salvezza. Emerge dunque un principio teleologico, che implica un cambiamento di paradigma: con tale principio – che in quanto tale è capace di orientare e conferire una direzione ben precisa – la cosiddetta filosofia della storia e l'inchiesta che le è propria (la ricerca di un senso ultimo della storia) si origina direttamente dalla fede escatologica e dalla

¹³¹ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 5.

storia della salvezza: «The very existence of a philosophy of history and its quest for a meaning is due to the history of salvation; it emerged from the faith in an ultimate purpose»¹³².

Appare ora evidente la differenza che si viene dunque a istituire nel concepire la storia tra il mondo antico e quello giudaico-cristiano, per il quale la storia è il divenire della salvezza: essa ha un inizio, che coincide con la creazione *ex nihilo*, e procede verso un fine, la beatitudine sempiterna.

La filosofia della storia risulta però macchiata da un errore logico o, meglio, da una fallacia terminologica, che però sottolinea significativamente e in maniera rivelatoria la sua derivazione dal cristianesimo. Löwith sottolinea infatti come, nell'uso linguistico comune, vengano spesso scambiati i termini "senso" e "scopo", ma anche "senso" e "fine" («It is not by chance that we use the words "meaning" and "purpose" interchangeably, for it is mainly purpose which constitutes meaning for us») e, in un certo senso, è proprio su ciò che gioca il titolo dell'opera. All'interno di una concezione finalistica (o comunque determinata da un principio teleologico) è proprio il fine ciò che conferisce il senso all'evento.

Nella tradizione ebraico-cristiana, il senso di tutte le cose che non sono quello che sono per natura, ma che sono create da Dio, è determinato dal loro scopo. Coerentemente, seguendo questa logica e trasferendola nel mondo storico, gli accadimenti e i fatti che compongono la storia vengono riuniti alla luce di uno scopo che, nel trascenderli, giustifica tutti gli eventi che vertebrano la storia stessa. Ma la storia – e in ciò consiste il nodo – si dipana lungo un arco temporale, compendosi in un movimento di avanzamento. Lo scopo che trascende i fatti e li giustifica a posteriori, deve dunque necessariamente coincidere con una meta futura, e il lasso di tempo che intercorre tra il presente e quel compimento sarà ciò che ne sigillerà il significato. Si tratta di un modello evidentemente escatologico, che rende possibile il giudizio intorno al senso unicamente nel momento in cui il *telos*, cui oscuramente tende, sia raggiunto e divenga manifesto. Solo successivamente, a posteriori dunque, è possibile comprendere il significato dell'evento che, nel momento della sua manifestazione fattuale, ne appariva del tutto sprovvisto e insondabile.

Il significato, quindi, viene a coincidere con lo scopo. Tale scopo, un siffatto fine ultimo, risiede in un futuro escatologico, il quale si riflette nel presente unicamente nelle due forme

¹³² Ibidem.

dell'attesa e della speranza. Si tratta di aspetti focali del mondo ebraico-cristiano e invece del tutto assenti nella sapienza del mondo greco antico e classico: l'attesa della seconda venuta del Cristo e la speranza nella salvezza finale. La salvezza, che è dunque l'oggetto della storia per gli ebrei e i cristiani e verso cui sono indirizzate l'attesa e la speranza, diviene in questo modo prerogativa dei profeti e dei predicatori¹³³.

Dalla visione cristiana della storia in poi, il futuro diviene il centro di riferimento della storia, in quanto proprio al futuro essa tende. I miti dell'"età dell'oro" rivolti a un passato mitico e originario perdono la loro centralità di riferimento, soppiantati da un futuro promesso attraverso cui viene letto non solo il presente, ma anche il passato. Il passato, quindi, diviene una sorta di premessa, un intervallo propedeutico e necessario che prepara la strada dell'avvenire futuro, carico di significanza: il passato diventa una profezia retrospettiva del futuro che, nell'accadere, lo giustifica. Il futuro ne diventa quindi il principio ordinatore.

È del tutto evidente come tale impostazione – mostra con efficacia Löwith – sia distante dalla visione antica del futuro: Polibio riteneva fosse relativamente semplice prevedere il futuro in base al passato, mentre all'interno dello schema ebraico-cristiano dell'Antico Testamento il futuro era prevedibile solo tramite i profeti, a cui Dio concedeva di conoscere l'avvenire attraverso una rivelazione. Non previsioni di accadimenti naturali od oracoli, dunque, ma profezie emanate direttamente dalla volontà di Dio e, dunque, insondabili per l'uomo sprovvisto dell'assistenza divina. Il sentimento che necessariamente segue da quest'ultima situazione è un'inesorabile incertezza riguardo a ciò che può accadere.

Come accennato, per gli antichi era in linea generale possibile prevedere il futuro, per esempio, deducendolo dal passato (ancora Polibio), o perché comunque la storia non muterà mai nella sua intima essenza e, quindi, il futuro non porterà nulla di completamente nuovo (Tucidide) oppure interpretando i responsi di oracoli e divinazioni.

Duemila anni dopo, in accordo con la coscienza storica di una modernità disillusa, Löwith non solo ritiene che prevedere il futuro non sia possibile o probabile, essendo comunque un assurdo in termini, ma che questo non sia neppure desiderabile né augurabile, come sostennnero Burckhardt e, in un certo senso non diversamente, anche Thomas Carlyle anticipando lo studioso svizzero, nel 1829¹³⁴.

In ciò consiste la sostanziale differenza della contemporaneità rispetto all'antichità. Pare paradossale che proprio Burckhardt, colui che sosteneva la non desiderabilità della previsione

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Cfr. T. Carlyle, *Sign of Times*, in "Edinburgh Review", 1829.

del futuro, si sia rivelato in qualche maniera (e suo malgrado) profeta dei tempi a venire, e questo proprio non pretendendo di poter arrivare a disporre di una conoscenza altrettanto valida del futuro di quella che si possiede sugli accadimenti del passato: se lo storico antico classico si chiede come si è potuti giungere alla situazione presente, quello moderno si chiede, invece, come andrà a finire¹³⁵.

E dunque, dove stiamo andando, si chiede Tocqueville già negli anni Trenta dell'Ottocento («Où allons-nous donc?»)¹³⁶. Questa moderna preoccupazione del futuro, argomenta Löwith, trova la propria origine nel profetismo ebraico e nell'escatologia cristiana, entrambi responsabili di aver proiettato lungo la direttiva che conduce verso il futuro l'originale concetto greco classico di "storia" (*historein*). Löwith recupera a questo proposito la lezione del filosofo Hermann Cohen contenuta in *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, spiegando questo avvenuto rovesciamento direzionale del concetto di storia proprio della classicità. Per l'antica coscienza greca, la storia intesa come *historein* (ἱστορία) coincide con il sapere, di modo che essa sia volta unicamente al passato. La storia è passibile di conoscenza in quanto "dato di fatto", nel senso di *factum*, del passato.

Il concetto di storia moderno, invece, è una creazione del profetismo ebraico, il quale imprime alla percezione del concetto stesso di storia una sorta di scivolamento di piano temporale. Il profetismo ha infatti reso la storia pertinenza del tempo futuro, trasformando la storia stessa in essere del futuro. In questo modo, il tempo viene a coincidere con il futuro e quest'ultimo diviene oggetto e contenuto della riflessione storica: il futuro diviene il fulcro della storia, come abbiamo accennato in precedenza, traslando la mitica *Arcadia* da un passato archetipicamente anteriore e originario a un promettente futuro (possibilmente, prossimo). L'adagio *et in Arcadia ego* perde di importanza perché ora il centro di riferimento non è più il passato, bensì il futuro, e la nota locuzione *memento mori* vede svanire la sua pregnanza di fronte alla prospettiva di un futuro riscatto.

Löwith condivide dunque l'interpretazione di Cohen secondo cui il profetismo ebraico e l'escatologia cristiana abbiano indirizzato, in modo del tutto inedito e apparentemente controintuitivo, il concetto classico di storia verso il futuro.

¹³⁵ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 17.

¹³⁶ A. De Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Michel Lévy Frères, Libraires éditeurs, Paris 1868, vol. I, p. 7.

The concept of history is a product of prophetism. [...] In Greek consciousness, *historein* is equivalent to inquiry, narration, and knowledge. [...] The prophet, however, is a seer, not a scholar; his prophetic vision has created our concept of history as being essentially of the future. Time becomes primarily future, and future the primary content of our historical thought. For this new future “the creator of heaven and earth” is not sufficient. He has to create “a new heaven and a new earth.” In this transformation the idea of progress is implied. Instead of a golden age in the mythological past, the true historical existence on earth is constituted by an eschatological future.¹³⁷

Löwith nel riportare queste parole di Cohen deve aver sicuramente colto il riferimento, certamente non casuale, delle parole “a new heaven and a new earth”, che rimandano direttamente e in maniera chiara alle parole «Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra» («Et vidi caelum novum et terram novam»)¹³⁸ dell’Apocalisse giovannea, la quale ovviamente rappresenta uno dei riferimenti principe della prospettiva teologica profetica ed escatologica, in quanto annunciazione del compimento finale e ultimo.

Non solo la riflessione storica, ma anche la coscienza storica viene determinata dalla direzionalità impressa dal motivo escatologico proprio del profetismo. All’interno di questo schema di significazione, infatti, si agita un ordine progressivo, non più ingabbiato dal movimento ciclico della temporalità antica né dalle alternanti e incerte oscillazioni del fato e della fortuna. In questo senso, il dubbio e l’incertezza vengono risolti nella prospettiva di un futuro verso cui tutto tende – *finis* e *telos* allo stesso tempo – che riuscirà a dar conto di ogni evento della storia alla luce di una sorta di profezia retrospettiva.

A proposito della coscienza storica, tale principio organizzatore proprio dell’escatologia è ciò che conferisce il carattere di universalità alla storia. All’interno della cornice del modello escatologico l’intero fenomeno storico diviene universale in quanto Dio, l’unico vero principio ordinatore e di significazione, è il Signore onnipotente che non solo indirizza la storia e il suo movimento, ma che in virtù di ciò le assegna anche il carattere di universalità e di unità. Imprimere una direzione precisa alla storia, guidandola dall’origine sino al suo

¹³⁷ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 17. Qui Löwith cita H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, G. Fock, Leipzig 1919, pp. 307 e 293.

¹³⁸ *Apocalisse*, 21, 1.

termine, è infatti ciò che conferisce il carattere di unità alla storia del genere umano. All'interno di questo schema ogni evento acquisisce un senso, in quanto significativo nel disegno generale. La storia, in questo senso, diventa propriamente universale. L'unicità di Dio è ciò che delinea un orizzonte comune a tutti gli uomini entro una cornice di significato, in vista di un fine ultimo: il regno di Dio.

Al di fuori di questa cornice, il concetto di "umanità" comunemente inteso non è propriamente mai esistito nel passato storico, in quanto è un'idea e un'ideale per il futuro a venire, un orizzonte il cui raggiungimento è possibile solo all'interno del modello escatologico della storia universale. Tale concetto di storia permette la formazione del concetto stesso di una "umanità", unificata sotto la guida divina, introducendo la nozione di unità: non più solo popoli, ma una umanità diretta verso un compimento ultimo universale.

It is also only within this teleological, or rather eschatological, scheme of the historical process that history became "universal"; for its universality does not depend merely on the belief in one universal God but on his giving unity to the history of mankind by directing it toward a final purpose. When II Isaiah describes the future glory of the new Jerusalem, his religious futurism and nationalism are actually teleological universalism. "Mankind," however, has not existed in the historical past, nor can it exist in any present. It is an idea and an ideal of the future, the necessary horizon for the eschatological concept of history and its universality.¹³⁹

Se il fine ultimo dell'escatologia elaborata dal profetismo e dai Padri della Chiesa è il regno di Dio, ossia un evento che trascende la storia, allo stesso modo l'uomo moderno elabora una filosofia della storia che però secolarizza i principi teologici verso un compimento immanente. Non a caso, il filosofo Ernst Troeltsch individua il compito della filosofia della storia nel superare il presente («Überwindung der Gegenwart») e fondare il futuro («und Begründung der Zukunft»)¹⁴⁰. Löwith intravede però nella moderna filosofia della storia secolarizzata delle criticità fondanti, nella misura in cui si emancipa dalla sua origine teologica.

¹³⁹ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 18.

¹⁴⁰ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Mohr, Tübingen 1922, pp. 495.

Il primo capitolo di *Meaning in History* è infatti riservato a un pensatore moderno che getta però l'ombra di un profondo dubbio sullo statuto della filosofia della storia, arrivando a respingerlo apertamente.

II. Burckhardt

Se fino a ora si è trattato della costruzione della storia universale, l'intento di Jacob Burckhardt (1818–1897) mira, almeno in apparenza, a un più modesto obiettivo: egli intende infatti riportare e gettare luce su una serie di osservazioni storiche a un corso semi-casuale di pensieri. Lo scritto di Burckhardt che Löwith ha di fronte nello stendere il capitolo dedicato al pensatore svizzero è l'opera *Weltgeschichtliche Betrachtungen*¹⁴¹. L'evidente asistematicità che emerge dall'intenzione burckhardtiana riflette il relativismo dello storico, secondo cui la storia non è composta di fatti neutrali ma solo di resoconti di fatti, interessanti o meno in base all'epoca che li valuta. La storia, dunque, non si prefigura come una scienza oggettiva di dati, non è possibile dedurne un sistema e, difatti, il solo concetto di filosofia della storia risulta essere, agli occhi di Burckhardt, una contraddizione in termini. La storia, infatti, coordina delle determinate osservazioni mentre la filosofia le subordina a un principio («history co-ordinates observations, while philosophy subordinates them to a principle»¹⁴²). E d'altronde, ricorda Löwith, Burckhardt rifiuta anche una teologia della storia, la cui interpretazione può basarsi unicamente sulla fede, una qualità intima che peraltro Burckhardt non sente di possedere. Esempi perfetti di queste due interpretazioni sono, secondo Burckhardt, Hegel e Agostino.

Against Hegel's theodicy, Burckhardt insists that the reasonableness of history is beyond our ken, for we are not privy to the purpose of eternal wisdom. Against Augustine's religious interpretation he says: "To us it does not matter." Both transcend our possible, purely human wisdom. [...] How different is this modern

¹⁴¹ Löwith, nel trattare Burckhardt, si rifà spesso alle idee e alle opinioni di quest'ultimo espresse in *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Quest'opera consiste in una raccolta di conferenze a cui originariamente era stato apposto il titolo *Über das Studium der Geschichte* ma otto anni dopo la morte di Burckhardt, nel 1905, suo nipote Jacob Oeri, pubblica l'opera con il titolo con cui è oggi conosciuta.

¹⁴² K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 21.

wisdom of Burckhardt's from all those philosophies of history—from Hegel to Augustine—which definitely knew, or professed to know, the true desirability of historical events and successions! They knew it, not as scientific historians, not even as philosophers, but as theologians who believed in history as a story of fulfilment.¹⁴³

Contro tali interpretazioni, il pensatore svizzero sostiene che sia la filosofia della storia, sia la teologia della storia hanno come oggetto i principi primi e i fini ultimi e che lo storico, a meno che non operi all'interno di una prospettiva di fede, non possa legittimamente occuparsi né degli uni né dei degli altri. Ciò è spiegato dal fatto che, per lo storico profano (ossia per Burckhardt stesso quindi), l'unico centro di permanenza nella storia è proprio ciò che vi si agita in essa, ossia l'uomo che patisce, che lotta e che agisce, in ogni epoca storica.

In questa concezione si sostanzia l'interpretazione *patologica* della storia di Burckhardt: «Unser Ausgangspunkt ist der vom einzigen bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom duldenden, *strebenden und handelnden Menschen*, wie er ist und immer war und sein wird; daher unsere Betrachtungen gewissermaßen *pathologisch* sein wird»¹⁴⁴ [*corsivi nostri*]. Löwith descrive infatti il senso storico di Burckhardt come “antropologico” e “patologico” proprio sulla base delle parole di Burckhardt contenute nell'introduzione di *Weltgeschichtliche Betrachtungen*.

Questa prospettiva burckhardtiana esclude però necessariamente la pretesa di scovare un significato ultimo. Lo scetticismo di Burckhardt, che influenza notevolmente Löwith, permette comunque di individuare all'interno del percorso della storia un elemento di permanenza, cioè che permane costante, quasi fosse una sorta di principio che lega assieme i fili di cui è composta la trama delle *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Il significato della storia risiederebbe dunque in questo principio di continuità («continuity»): questo, secondo Löwith, si prefigura essere, da una parte, più di un semplice movimento che procede in avanti, ma, dall'altra, non deve nemmeno essere considerato uno sviluppo progressivo, in quanto non prevede il perfezionamento come scopo ultimo. È la continuità che perpetua la tradizione e contemporaneamente libera l'uomo da essa. La dimensione di questa continuità evoca una prospettiva conservatrice in quanto si propone coscientemente di mantenere e di difendere la

¹⁴³ Ivi, pp. 21 e 26-27.

¹⁴⁴ J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, W. Spemann Verlag, Stuttgart 1905, p. 4.

tradizione: tale esigenza deriva dall'epoca di rivoluzioni a cui Burckhardt si trova ad assistere suo malgrado, come per esempio i moti del 1848.

Esattamente cento anni dopo, Löwith scrive queste pagine dedicate a Burckhardt avendo nel frattempo appena assistito alla rottura di tutto quello che vi era di prezioso nella tradizione europea: la stessa frattura che, proprio attraverso questo atteggiamento conservatore, Burckhardt aveva provato a contenere e a ritardare. Se infatti Burckhardt, disgustato dagli avvenimenti del suo tempo, aveva scelto di rifugiarsi in Italia per scrivere il *Cicerone*¹⁴⁵, Löwith è invece costretto a riparare in Italia, obbligato proprio dagli avvenimenti a lui contemporanei. Entrambi si trovano quindi a sperimentare sulla propria pelle le conseguenze degli epigoni del cesarismo: da una parte, la lunga ombra ottocentesca di Napoleone e, dall'altra, il cesarismo novecentesco dei *dux* e dei *Führer*. Non è di certo un caso, infatti, che il precedente interesse löwithiano per Burckhardt, culminato poi nella pubblicazione della monografia a lui dedicata, risalga proprio al 1936, ossia quando Löwith vive già in condizione di esule in Italia. A fronte di tutti i radicalismi, rei di violentare lo spirito, lo storico svizzero si risolve per un distacco stoico-epicureo, che esercita un certo grado di influenza nel criterio di valutazione della storia di Löwith.

Il principio di continuità e la coscienza storica rivestono per lo studioso di Basilea un carattere sacramentale, di modo che Löwith individui in questi aspetti "l'ultima religione" di Burckhardt: solo alla luce di questi, il pensiero di Burckhardt possiede elementi di un'interpretazione teologica e provvidenziale della storia¹⁴⁶. È infatti nell'orizzonte di quegli eventi che hanno costituito una continuità di tradizione che è possibile scorgere una parvenza di fine storico. Eppure, per Burckhardt, ciò non ha un valore redentivo, in quanto il male rimane tale e non vi è nessun progresso così positivo al punto di essere in grado di riscattarlo. In definitiva, nulla comunque pare rivelare un significato ultimo che si erga al di sopra degli eventi e che ne renda manifesto il senso. L'elemento burckhardtiano di continuità, infatti – non possedendo un principio, una prospettiva di progresso e soprattutto un termine che funga da vettore di direzionalità e di significanza – è un fondamento troppo debole per poter supportare l'impalcatura di un'interpretazione filosofica (o teologica) della storia.

La prospettiva di Burckhardt è moderna, in quanto si posiziona in maniera equidistante sia dalla concezione antica sia da quella cristiana-teologica, e, al tempo stesso, critica della modernità, in quanto si pone in maniera ascetica di fronte a essa.

¹⁴⁵ Cfr. J. Burckhardt, *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens* (1855).

¹⁴⁶ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 24.

Di fronte a un mondo corrotto che cade a pezzi nello svilente frastuono della modernità, lo storico svizzero ammira infatti gli antichi asceti del deserto, per aver difeso strenuamente la propria integrità di fronte alla dissoluzione dei tempi. Traslando questo esempio nel presente in cui vive, Burckhardt consegna la speranza per il futuro dell'Occidente proprio a uomini ascetici, ciechi di fronte alla tentazione del progresso e con il coraggio della rinuncia nel cuore, ossia la tempra necessaria di rifiutare l'allettante prospettiva di potenza e ricchezza. E d'altronde, già il teologo cristiano del VI secolo Teodoro di Ciro paragonava gli asceti a degli atleti, in perenne lotta contro se stessi¹⁴⁷.

Secondo Burckhardt, furono proprio questi uomini, monaci ed eremiti, che in un tempo di barbarie divennero “eroi del deserto” («heroes of the desert»¹⁴⁸) che decisero di vivere nel mondo, senza però appartenervi. Questi asceti vissero in un'epoca in cui questa fuga dal mondo era realizzabile; una questione per il nostro tempo è se tale tipo di fuga sia ancora possibile in questa modernità permeata dal nichilismo dissolutorio.

Burckhardt rintraccia dunque nella religione l'antidoto che avrebbe potuto salvare lo spirito umano dall'avvelenamento e dalla profanazione dei tempi. Ciò a cui lo storico fa riferimento non è però il cristianesimo moderno, troppo invischiato nello sfacelo mondano, in cui la morale è totalmente scissa dal suo fondamento religioso in una fede trascendente.

Burckhardt si riferisce infatti al cristianesimo delle origini, ossia il vero cristianesimo profondamente ascetico, nella misura in cui, attraverso la contemplazione e la rinuncia, diviene capace di trascendere la mondanità. Burckhardt è però altrettanto cosciente che un ritorno al cristianesimo dei primordi è tanto impossibile quanto un ritorno alla prospettiva antica pagana, in quanto due millenni separano la nostra coscienza moderna da tali concezioni.

Nonostante Burckhardt si auspichi un cristianesimo che non venga a patti con la civiltà e che non si conformi alla società moderna ma che torni invece alla sua idea fondamentale, egli non offre alcuna soluzione. Ciò, per Löwith, rappresenta una prova dell'onestà dello storico di

¹⁴⁷ Lo stesso termine “asceti” deriva dal greco *askesis* (ἄσκησις), ossia letteralmente “pratica”, e *askeo* (ἀσκέω), che significa appunto fare esercizio e dunque non è un caso incontrare metafore di questo tipo già, per esempio, nella *Prima lettera ai Corinzi* dove proprio Paolo paragona se stesso a un atleta che lotta nello stadio per vincere un premio. 1 *Corinzi* 9, 24-27: «(24) Non sapete che nelle corse allo stadio tutti corrono, ma uno solo conquista il premio? Correte anche voi in modo da conquistarlo! / (25) Però ogni atleta è temperante in tutto; essi lo fanno per ottenere una corona corruttibile, noi invece una incorruttibile. / (26) Io dunque corro, ma non come chi è senza mèta; faccio il pugilato, ma non come chi batte l'aria, / (27) anzi tratto duramente il mio corpo e lo trascino in schiavitù perché non succeda che dopo avere predicato agli altri, venga io stesso squalificato». Per un approfondimento su questo argomento cfr. M. Mello, *Atleta di Cristo. Le metafore agonistiche in San Paolo*, Arte Tipografica Editrice, Napoli 2011.

¹⁴⁸ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 27.

Basilea, e, in effetti, la moderatezza burckhardtiana, che gli deriva dal concetto greco di *sophrosyne* (σωφροσύνη)¹⁴⁹, si traduce in approccio alla storia all'insegna di "modo e misura" (*Mitte und Mass*). Burckhardt, infatti, specula libero dai pregiudizi moderni e dalle influenze hegeliane ottocentesche, che interpretano la storia come un processo di sviluppo e di disvelamento progressivo attraverso cui l'idea cristiana sia attua nel mondo.

Instead of such progressive development, Burckhardt discerned in "modern" Christianity a contradiction in terms, because the evil genius of modern life, its Erwerbssinn and Machtsinn, the striving for power and gain, is downright opposed to voluntary suffering and self-surrender.¹⁵⁰

Burckhardt non propone quindi una propria interpretazione filosofica della storia ma si limita a denunciare il problema (questo, in un certo senso, è anche quanto Löwith si propone di fare proprio in *Meaning*), coerentemente con il suo temperamento scettico e ascetico che gli consente di scorgere le contraddizioni intrinseche al cristianesimo e alla cultura moderni.

III. Marx

La filosofia della storia, riassumendo, interpreta la storia secondo le linee guida di un principio e, proprio alla luce di questo principio, unifica eventi storici distinti con lo scopo di mostrare la loro direzione verso uno scopo preciso. Un chiaro esempio di una filosofia della storia in cui la storia viene interpretata secondo un principio vincolante può essere trovato nel documento *Manifest der kommunistischen Partei* di Karl Marx, e a quest'ultimo Löwith dedica il secondo capitolo di *Meaning*.

Nel 1867 Burckhardt aveva pubblicato *Die Kultur der Renaissance in Italien* e, successivamente, non diede più nulla alle stampe; nello stesso anno, Marx pubblicava *Das Kapital*. Proprio in quest'opera e nel *Manifest*, Löwith individua l'interpretazione filosofica della storia di Marx.

¹⁴⁹ Con il termine *sophrosyne* ci si riferisce alla prudenza intesa come moderazione. Tale influenza emergerebbe anche dalle sue riflessioni sulla cultura greca. Cfr. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* (1898–1902).

¹⁵⁰ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., pp. 31-32.

Il *Manifest* è secondo Löwith un vero e proprio “documento profetico”, in quanto il suo contesto è escatologico e l'attitudine è, appunto, profetica:

This philosophy of the proletariat as the chosen people is expounded in a document, the Communist Manifesto, which is scientifically relevant in its particular contents, eschatological in its framework, and prophetic in its attitude.¹⁵¹

Già in *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, dissertazione di dottorato del 1841 sulla filosofia della natura di Democrito ed Epicuro, Marx poneva in confronto le scuole antiche degli stoici, scettici ed epicurei con le moderne scuole ottocentesche post-hegeliane, al fine di sottolineare il significato storico della nascita di queste scuole: queste infatti erano sorte in conseguenza dei precedenti sistemi filosofici puramente contemplativi, da parte Platone e Aristotele e, dall'altra, nella modernità, Hegel. In un certo senso, questa riflessione sembra implicare quindi un necessario momento rivoluzionario in reazione a quanto è preceduto.

Il *Manifest* pare anticipare quella filosofia futura che realizza l'unità di ragione e realtà, di essenza ed esistenza, come postulato da Hegel. Il principio, tuttavia, sotto il quale si susseguono gli eventi storici, è quello della lotta di classe, la lotta tra gli oppressori e gli oppressi. Le categorie del pensiero di Marx vengono infatti ricondotte all'interno di un'unica grande ricostruzione storica. Al centro della concezione materialistica della storia di Marx vi sono i rapporti di produzione, che ne costituiscono la struttura, e i modi in cui tali rapporti cambiano e si modificano nella storia, le forme che questi assumono: in questo senso, è l'elemento socio-economico che determina il cambiamento all'interno della storia. La struttura ruota infatti intorno al concetto di forza lavoro e, nella moderna società borghese-capitalista, è la classe operaia che fornisce la forza lavoro, mentre la borghesia incarna la classe sfruttatrice della prima.

L'antagonismo tra queste due classi è destinato a sfociare in uno scontro e in ogni epoca è individuabile una dialettica tra oppressi e oppressori. In questo caso, l'oppressione è una schiavitù a un potere estraneo, al capitale e al modo di produzione capitalistico. Lo scopo della storia è quindi la liberazione degli oppressi attraverso uno scontro, scrive Löwith, simile a quello che avviene nella fede ebraico-cristiana, ossia la lotta finale tra Cristo e l'Anticristo,

¹⁵¹ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 38.

di cui il proletariato e la borghesia sono, nell'interpretazione di Marx, gli equivalenti («It is therefore not by chance that the “last” antagonism between the two hostile camps of bourgeoisie and proletariat corresponds to the Jewish-Christian belief in a final fight between Christ and Antichrist in the last epoch of history»)¹⁵².

Marx vede nel proletariato lo strumento storico per il raggiungimento di un fine escatologico di tutta la storia. La rivoluzione avviene attraverso il proletariato: è infatti proprio quest'ultimo il popolo eletto del materialismo storico, in quanto escluso dai privilegi della società dominante. In tal senso, la rivendicazione del proletariato è totale e, proprio per questo motivo, il proletariato salva l'intera società umana, facendo valere l'esigenza comunista delle classi lavoratrici. Al posto quindi della vecchia società basata sul sistema borghese, con i suoi intrinseci e ineliminabili contrasti di classe, subentra dunque un nuovo tipo di società senza classi, una sorta di “associazione” in cui il libero sviluppo di ciascun partecipante è condizionato unicamente dal libero sviluppo di tutti: ciò inaugurerà infine un regno della libertà dal carattere comunista, che è propriamente la realizzazione del messianesimo storico di Marx – il regno di Dio senza Dio.

The proletariat saves the whole of human society by bringing to the front the common interests of the entire proletariat, i.e., the communist character of the working classes in the different countries. At the end of this process the organized proletariat will not be a ruling class like the bourgeoisie but will have abolished its own supremacy as a class; and, in place of the old bourgeois society and its class antagonism, we shall have an “association” in which the free development of each is the condition for the free development of all. Eventually the whole realm of life's necessities will be replaced by a “realm of freedom” in a supreme community of communist character: a Kingdom of God, without God and on earth, which is the ultimate goal and ideal of Marx's historical messianism.¹⁵³

Riassumendo, la condanna dello sfruttamento del proletariato non è in Marx una semplice critica sociale, dal momento che nella sua interpretazione lo sfruttamento è il male, ossia il peccato principe dell'umanità. Proseguendo coerentemente in tale lettura, la lotta di classe si prefigura essere l'evento essenziale per la futura redenzione dell'intera umanità. Alla luce di

¹⁵² K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 44.

¹⁵³ Ivi, pp. 41-42.

questa interpretazione, l'intero processo storico si manifesta dunque come la storia del percorso verso un fine ultimo, definitivo e redentivo, espressa attraverso il vocabolario dell'economia politica.

A proposito dell'evoluzione coerente del pensiero di Löwith, di cui si è accennato all'inizio di questo capitolo, è interessante notare come anche l'interesse del filosofo per Marx si sia sviluppato di conseguenza: nel primo scritto sull'autore del *Manifest* (*Max Weber und Karl Marx*), l'intento di Löwith era quello di rintracciare il presupposto antropologico alla base delle ricerche sociologiche di Marx. Successivamente, in *Von Hegel zu Nietzsche*, l'obiettivo di Löwith si concentra sulla struttura escatologica che sottende al carattere del pensiero marxiano. In un certo senso, quindi, questa indagine prosegue in *Meaning in History*.

Löwith individua infatti la peculiarità segreta del *Manifest* di Marx non tanto nel suo materialismo cosciente, quanto nello spirito religioso del profetismo che si agita in esso. Nell'opera, infatti, non vi sono dati empirici o evidenze scientifiche e, all'interno di questa teoria, lo sfruttamento del proletariato viene a identificarsi con nientemeno che il male radicale di provenienza biblica: il tracollo finale del mondo e della società capitalistico-borghese che il filosofo di Treviri profetizza in una forma apparentemente scientifica, è in realtà un giudizio finale dal sapore prettamente apocalittico.

Secondo Löwith, dunque, il motore della concezione di Marx è un chiaro messianesimo, che connota la coscienza ideologica del filosofo. L'intero processo storico che Marx delinea rappresenta sotto una nuova veste il ben più antico schema generale dell'interpretazione ebraico-cristiana della storia, il cui culmine è rappresentato dall'approdo alla salvezza finale in un'ottica di sviluppo provvidenziale.

Questa interpretazione di Marx non è però secondo Löwith priva di criticità, in quanto benché la fede comunista si sostanzia in uno pseudo-messianesimo di matrice giudaico-cristiana, a questo mancano i presupposti del messianesimo originale. Per Löwith, ciò deriva dal fatto che nella prospettiva di Marx manca un interesse profondo per la comprensione del fenomeno religioso e di come questo si rifletta nella coscienza religiosa: per Marx, la critica della religione non è qualcosa che necessitasse di essere trattato, in quanto era ormai un fatto compiuto¹⁵⁴:

¹⁵⁴ Per un'interpretazione della critica di Löwith a Marx attraverso il concetto religioso di speranza cfr. D. Fusaro, *Filosofia e speranza in Bloch e Löwith*, I Cento Talleri, Padova 2005.

In contrast to the religious character of Russian nihilism and socialism of the nineteenth century, Marx was completely devoid of any genuine interest in and understanding of the problems of a religious consciousness. He did not even revolt against God to achieve his kingdom on earth by dictatorship. He was a scientific atheist, for whom the criticism of religion was an accomplished fact like the historical end of Christianity itself.¹⁵⁵

In fondo, dal punto di vista di Löwith, il principio basilare di Marx è il medesimo del vecchio “maestro” Hegel, ossia l'unità di ragione e realtà, il coniugare l'essenza universale e l'esistenza particolare, in quanto, una volta raggiunta la collettività comunista, ciascun individuo attua la sua particolare essenza umana come esistenza universale. Il materialismo storico, anzi, nella prospettiva di Marx ed Engels, rappresenta il compimento della filosofia hegeliana, di modo che Löwith possa affermare che il marxista convinto concorda in linea generale con la filosofia della storia hegeliana, la quale d'altronde rappresenta il presupposto base proprio della concezione materialistica. Eppure un confronto tra la posizione materialistica e quella idealistica restituisce una differenza quasi paradossale: Löwith, in chiusura, ricorda infatti che la fonte storica dell'idealismo si fonda sul concetto greco-cristiano di *Logos*, il quale, all'interno della filosofia hegeliana, viene tramutato nello Spirito che si dispiega nel processo storico. Seguendo questa linea di interpretazione, Hegel arriva a identificare la storia universale con la storia dello spirito e, dunque, la sua concezione della storia conserverebbe molto meno delle sue origini religiose che non il materialismo marxista, il quale si presupporrebbe invece ateo¹⁵⁶. Non solo, infatti, l'interpretazione di Marx mantiene intatta sia la struttura sia la tensione di una visione escatologica, ma ne conserva addirittura il *pathos*. In questo senso, conclude Löwith, la filosofia di Hegel è paradossalmente realistica in confronto a quella di Marx, che invece è pervasa dalla fede in un compimento finale: l'avvento del comunismo, la nascita di una umanità nuova e, in definitiva, un mondo nuovo.

IV. Progresso e provvidenza

¹⁵⁵ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 46.

¹⁵⁶ Ivi, p. 51.

Se il capitolo dedicato a Marx si chiude con un apparente paradosso, ossia che Marx è il vero idealista mentre Hegel è realista e più materialista rispetto a Marx, un altro aspetto che può sembrare paradossale nella trattazione di *Meaning* riguarda la derivazione del moderno concetto di progresso dall'idea di provvidenza, i quali apparentemente si escludono.

Il razionalismo e l'Illuminismo del XVII e XVIII secolo, infatti, interpretano il progresso come una sorta di progredire illimitato verso una sempre maggiore razionalità, libertà e felicità che, in apparenza, esclude radicalmente il rimando a una dimensione religiosa.

In realtà, questo movimento progressivo tendente a una condizione migliore di quella del momento presente poggia su origini cristiane e solo l'uso che i propugnatori del progresso ne fanno è anticristiano, nella misura in cui cercano di rimpiazzare con esso la divinità.

La questione del progresso viene posta per la prima volta nella celebre *querelle des Anciens et des Modernes* dell'Académie Française verso la fine del XVII secolo, destinata ad aprire un lungo dibattito. Una delle conseguenze di tale polemica è l'interpretazione della modernità intesa in antitesi sia all'antichità classica sia al cristianesimo, rispetto ai quali la modernità si prefigurerebbe già come un momento di progresso.

Nonostante ciò, il concetto di progresso è comunque legato, nella sua origine, al motivo dell'attesa escatologica in un compimento ultimo, di modo che le conseguenze della concezione del progresso lo posizionano in una prospettiva marcatamente anticristiana, seppur la sua origine tradisce ancora la derivazione, per nulla moderna, dalla teoria biblica della salvezza.

Pierre-Joseph Proudhon (1809 – 1865), secondo Löwith, coglie in maniera puntuale il contenuto fondamentale anticristiano e al tempo stesso cristiano della moderna religione del progresso: quest'ultima possiede infatti un'impostazione e una struttura teologica su cui si innesta però un contenuto anticristiano. Il filosofo francese è cosciente del fatto che tanto la passiva sottomissione al fato pagano, quanto la pia accettazione della provvidenza cristiana sono di fatto istanze incompatibili e inconciliabili con la fede nel progresso, la quale è infatti essenzialmente rivoluzionaria e laica.

Il passo successivo è quello dunque di spogliare la provvidenza divina dal carattere di destino, una sorta di *défatalisation*: una volta venuto meno questo ingombrante abito, infatti, l'uomo è

libero di assumere su se stesso la responsabilità di tutte le vicende umane e quindi, nella misura in cui il progresso si sostituisce alla provvidenza, l'uomo si sostituisce a Dio¹⁵⁷.

All'interno di questa prospettiva, il concetto di Dio è interpretato come un freno al progresso umano, al punto che Proudhon arriva a sostenere che Dio è il male, in quanto autore di una provvidenza imperscrutabile che priva l'uomo della propria forza creatrice e, di conseguenza, della libertà di autoaffermarsi. Il filosofo francese sottolinea infatti la necessità di sbarazzarsi di Dio per riconquistare e riappropriarsi della propria autonomia.

Una volta venuto meno questa sorta di tutore maligno che tarpa le ali dell'umanità, l'uomo sarà finalmente libero e, attraverso il progresso, padrone del proprio destino. Proudhon sembra quindi auspicare in massimo grado il raggiungimento della totale autonomia dell'uomo e, di conseguenza, necessariamente nutrire una generosa fiducia nel progresso che questi potrà attuare. L'alta considerazione che il filosofo attribuisce alla natura umana implica infatti che questa sia intimamente buona, e d'altronde non potrebbe non essere che così per suffragare il livello di fiducia che Proudhon nutre nei possibili risultati di questa autonomia riconquistata. Proprio questa certezza però, secondo Löwith, tradisce l'interpretazione di Proudhon, in quanto la fede nel progresso implica una cieca e incrollabile fiducia, la quale, a ben vedere, non differisce poi tanto dalla fede nella provvidenza che proprio il filosofo francese vuole eradicare. Löwith nota quindi che Proudhon elimina formalmente la fede dall'orizzonte della prospettiva storica dell'uomo, ma che sostanzialmente non se ne emancipa: egli ne sostituisce semplicemente il soggetto, dalla vetusta provvidenza al radioso progresso.

Nell'ordine regressivo, o invertito, adottato da Löwith nel trattare le forme del progresso, si incontra la filosofia della storia di Auguste Comte (1798 – 1857). Al pari di Hegel, Comte sostiene che non vi sia un solo fenomeno che possa essere compreso filosoficamente senza essere compreso storicamente, ossia che sia possibile individuarne il punto d'origine e la sua direzione e, in una parola, la sua giustificazione all'interno del processo storico. Se la comprensione storica del fenomeno passa attraverso questi snodi, la storia del suddetto fenomeno delinea quindi una evoluzione che tende a un fine.

A questo punto, si palesa già evidente quanto questa interpretazione sia debitrice di una visione teleologica, in cui il divenire mira a un esito ultimo. E difatti, nel *Cours de*

¹⁵⁷ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 62.

*philosophie positive*¹⁵⁸, Comte si ripromette di individuare ed esporre la marca fondamentale dello sviluppo umano, dove il termine “sviluppo” non indica un giudizio di valore morale. Proprio dallo studio dello sviluppo universale, Comte ne isola la legge fondamentale, la quale interpreta la conoscenza dell’uomo percorrere progressivamente tre stadi: lo stadio teologico (corrispondente in termini di sviluppo all’età dell’infanzia), quello metafisico (l’età della giovinezza) e infine lo stadio scientifico, o positivo (corrispondente alla maturità).

Da tale schema lineare emerge dunque che il fine a cui tende la storia è appunto questo progredire di stadio in stadio: secondo Comte, quindi, l’epoca scientifica rappresenta l’ultimo stadio che sigilla il percorso del progresso storico dell’umanità. Nonostante l’ascensione dei tre stadi si risolva in un fondamentale relativismo (nell’ultimo stadio infatti lo spirito perviene all’evidenza che non è possibile plasmare concetti assoluti), è proprio tale relativismo radicale che apre la strada per un progresso della ricerca. Da qui, poi, la necessità di dare forma a una libera comunità scientifica che persegua unicamente il progresso.

Il fine generale a cui tende la storia universale di Comte è il futuro di un progresso lineare da stadi primitivi a stadi più evoluti. Lo schema di Comte, però, solo in apparenza si è disfatto dell’influenza teologica e della provvidenza; la fede in un futuro migliore in cui la conoscenza umana giungerà infine a una sempre maggiore completezza, infatti, fa sì che Comte, proprio come Proudhon, si situi suo malgrado ancora nella scia di influenza del cristianesimo.

Se Marx immagina un regno di Dio senza Dio, prima di lui Comte si spinge a credere in un sistema cattolico senza Cristo: per Comte, scrive Löwith, il cristianesimo intralcia la sua stessa tendenza progressiva a causa della pretesa di rappresentare l’ultimo stadio della storia dell’umanità, quello definitivo. Nella prospettiva comtiana, il cristianesimo nella sua pretesa sarebbe anzi conservatore, in quanto l’ultima fase per il filosofo francese è unicamente lo stadio “positivo”: Comte non si avvede però che la sua legge dello sviluppo progressivo assume il medesimo ruolo della provvidenza, e l’approdo alla perfezione dello stadio “positivo” è precisamente *l’eschaton* cui tende la sua filosofia.

Comte, secondo Löwith, sottolinea l’antagonismo autoescludente che esiste tra provvidenza e progresso ma non scorge la derivazione di natura secolare di quest’ultimo dalla medesima provvidenza, entrambi validi unicamente all’interno di una dimensione le cui coordinate sono l’attesa e la speranza. Questi due vettori dirigono infatti anche l’idea moderna del progresso

¹⁵⁸ Cfr. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Rouen, Paris 1830-1842.

che pone nel futuro il momento della comprensione della storia, rimanendo inevitabilmente legato all'orizzonte di senso del cristianesimo.

Non prendendo coscienza di questo nesso fondativo, Comte predice un futuro ben diverso da quello dei decenni che effettivamente seguirono, tutt'altro che "positivi". Non solo le sue previsioni non si avverarono, bensì il futuro progresso tanto celebrato contribuì, cinquant'anni dopo la sua morte, all'insorgenza di una nuova rinnovata barbarie: l'epoca scientifica infatti non estirpò le guerre, come il filosofo aveva auspicato, ma al contrario permise nuovi sistemi di distruzione su ben più vasta scala.

Per questo motivo Löwith scrive che, cent'anni dopo, la filosofia positiva di Comte appare agli occhi dell'uomo novecentesco non positiva, ma solo ingenuamente utopistica.

L'interpretazione filosofica della storia di Comte non si sottrae quindi al moderno processo di secolarizzazione di presupposti teologici: il filosofo francese trasforma la teocrazia in sociocrazia e la fede nella provvidenza in fede nel progresso¹⁵⁹.

La fede nel progresso di Comte deriva in parte anche dal fatto che questi fu un discepolo di Nicolas de Condorcet (1743 – 1794), il quale aveva già teorizzato il principio dell'"ordine" e del "progresso".

La fede di Condorcet nel progresso sopravanza quella di Comte, di modo che sia ancora più evidente la traslazione secolare della speranza cristiana in una perfezione futura. Allo stesso modo del fervente fedele che indirizza tutte le sue speranze nel compimento finale da cui verrà la salvezza, Condorcet crede che la perfettibilità dell'uomo sia un fenomeno illimitato e che in nessun modo questa possa regredire: il fine del progresso ordinato è dunque il perfezionamento della conoscenza, da cui deriverà inevitabilmente la felicità¹⁶⁰.

L'ottimismo razionalistico del filosofo francese in un perfezionamento futuro dell'uomo, rimarca Löwith, non è però frutto di accurate e rigorose ricerche scientifiche, bensì il risultato di un puro slancio che proviene, ancora, dalla fede e dalla speranza.

Se fino a questo punto Löwith ha esposto le ottimistiche interpretazioni filosofiche della storia circa la teoria del progresso, egli pare ora calarsi dal cavallo di Troia in cui finora aveva pazientemente atteso, contrapponendo alle tesi avanzate alcune istanze che relativizzano quanto finora esposto: è infatti la stessa Francia di Condorcet e di Comte che, in altri suoi figli, fornisce quella prospettiva disincantata che mette fortemente in dubbio la teoria del

¹⁵⁹ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 90.

¹⁶⁰ Ivi, p. 92.

progresso. Nelle rispettive opere, Flaubert e Baudelaire¹⁶¹ si mostrano infatti perlomeno perplessi e dubbiosi circa questo perfezionamento e questo illimitato progresso, prefigurando anzi quel nichilismo che sul finire del secolo dilagherà non solo in Francia, ma in tutta Europa. Non il grandioso progresso futuro in grado di affrancare l'uomo da tutte le sofferenze, bensì la decadenza dell'Occidente che ha avuto i suoi profeti in Nietzsche e Dostoevskij sembra inaugurare il ventesimo secolo, prefigurando anzi le catastrofi della prima metà del Novecento.

La parentesi contemporanea aperta da Löwith si conclude nella constatazione che, nonostante quanto sia accaduto nel Novecento invalidi le prospettive dell'illimitata perfettibilità futura dell'uomo, il progresso è arrivato al punto in cui gli effetti di alcuni suoi frutti terrorizzano l'uomo, con un indiretto riferimento alla bomba atomica: «we are now scared to death at the prospect that our latest progress in mastering nature might become used by us»¹⁶².

Il fatto che tali interpretazioni orientate alla perfettibilità derivino, in origine, la loro ispirazione dal cristianesimo è invece per Anne-Robert-Jacques Turgot (1727 – 1781) un fatto incontrovertibile. Il cristianesimo, infatti, per Turgot ha portato un cambiamento radicale nella storia, in quanto è ciò che ha consentito all'uomo di uscire dallo stato di natura.

La filosofia della storia di Turgot è incentrata sul progresso del genere umano e dello spirito umano, tuttavia egli comprende che i movimenti della storia non rappresentano un progresso unidimensionale, bensì una dialettica di intenzioni ed effetti. Il percorso della storia, pertanto, non è per Turgot una semplice evoluzione e, infatti, il suo cammino è spesso interrotto da periodi di temporanea decadenza, seppur, alla fine, il corso della storia sia sempre guidato dal principio del progresso.

La crisi della storia dello spirito europeo che comporta la sostituzione dell'idea di provvidenza con il concetto di progresso si situa tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo e non è un caso che il protagonista di questo periodo sia anche colui che ha coniato il termine “filosofia della storia”, ossia Voltaire. Alla base della filosofia della storia, infatti, risiede l'emancipazione dall'interpretazione teologica della storia stessa e un motivo marcatamente antireligioso. A questo proposito, l'opera di Voltaire¹⁶³, proponendo una

¹⁶¹ Löwith fa riferimento a *Les Tentations de saint Antoine* (1849 e 1856) e a *Bouvard et Pécuchet* (1881) di Flaubert e *Fusées* (1851) di Baudelaire.

¹⁶² K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 100.

¹⁶³ Cfr. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Frères Cramer, Genève 1756.

confutazione dell'interpretazione tradizionale della storia, prende provocatoriamente le mosse dalla Cina. Questa presa di posizione, oltre a essere problematica per la cronologia storica canonica contenuta nella Bibbia (dal momento che la tradizione cinese è più antica), tradisce anche l'intento di Voltaire di minare la tradizione biblica nella sua origine, ossia della creazione¹⁶⁴.

Voltaire distingue la storia sacra da quella profana e difatti, nell'*Essai*, Dio non opera più in prima persona, attivamente, nella storia. Il significato e lo scopo di essa risiedono dunque nel miglioramento della condizione umana mediante la ragione, di modo che l'uomo sia meno ignorante, migliore e anche più felice. La storia, secondo Voltaire, non rivela al suo interno l'intervento della provvidenza divina, a differenza di quanto credeva Bossuet, il quale è anche l'obiettivo polemico contro cui Voltaire scrive il proprio *Essai*. La storia universale, scrive Löwith, non fu però un'invenzione di Voltaire, bensì fu creata dal monoteismo giudaico e dalla escatologia cristiana, in quanto è esclusivamente il Dio biblico che orienta universalmente la storia verso un unico fine, principio ordinatore e di significato. Anche il pensiero di Voltaire opera una secolarizzazione, tentando di sostituire la provvidenza con una sorta di redenzione attraverso la capacità umana di provvedere alla propria felicità, nella prospettiva di un mondo migliore: si tratta di un'interpretazione che sostiene un progresso moderato, entro l'orizzonte già dato e senza ricorrere alle entusiastiche e utopistiche soluzioni di coloro che gli succederanno.

Riassumendo, nella sua ricognizione, Löwith individua nell'opera di Voltaire il primo tentativo di mostrare come il significato della storia consista in realtà nel miglioramento della condizione umana, raggiungibile per mezzo della ragione. Nonostante si ponga in contrasto con la teologia agostiniana della storia di Bossuet¹⁶⁵, che rappresenta invece un esempio cristiano di interpretazione della storia, anche il modello "laico" di Voltaire non si emancipa definitivamente dal presupposto del modello teologico, che la storia sia cioè un processo universale orientato e votato a un fine ultimo¹⁶⁶.

Löwith si pone in ultimo una domanda intorno al progresso e alla sua derivazione cristiana. Se infatti l'idea del progresso è dedotta dalla speranza cristiana, qual è il rapporto che lega nei risultati il cristianesimo e il progresso, come è possibile che il cristianesimo possa arrivare a produrre conseguenze anticristiane? In definitiva, si chiede il filosofo, il cristianesimo è

¹⁶⁴ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., pp. 105-106.

¹⁶⁵ Cfr. J.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Sébastien Marbre-Cramoisy, Paris 1681.

¹⁶⁶ G. Fazio, *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 181.

progressista oppure no? Nel fornire una risposta, Löwith distingue la religione del progresso, il progresso della religione e il progresso religioso:

But, even granted that the idea of progress is ultimately derived from Christian hope and expectation, one still has to ask: How could Christianity produce such anti-Christian consequences? Is it progressive in itself and therefore capable of producing secular progress as its natural child? The question of whether Christianity is or is not “progressive” can be answered only if we distinguish between the modern religion of progress, the progress of religion, and religious progress.¹⁶⁷

Partendo dal progresso religioso, Löwith esplica che il messaggio biblico contenuto nei Vangeli assicura fundamentalmente un miglioramento solo nella vita ultraterrena, ossia nel Regno dei Cieli e non in questa vita: «What the Gospels proclaim is never future improvements in our earthly condition but the sudden coming of the Kingdom of God in contradistinction to the existing kingdom of man»¹⁶⁸. L'idea di futuro che deriva da questa prospettiva, per il credente cristiano, è quindi determinata e finita, in quanto è il Cristo che rappresenta la fine e il compimento della storia. Il futuro è sempre imminente e non segue un avanzamento lineare, dunque non è progressista: l'attesa della salvezza non solo non si basa sull'idea che la storia progredisca indefinitamente, ma è fondata unicamente nella fede di un “istante decisivo” che risolverà la storia.

Non vi è progressismo, argomenta Löwith, nemmeno considerando il progresso della religione, dal momento che all'interno della prospettiva religiosa i movimenti riformatori che la animano sembrano piuttosto voler recuperare il messaggio originario, più puro e meno corrotto, della Chiesa primitiva, così che il progresso non si prefigurerebbe tanto come uno sviluppo proiettato in avanti, quanto invece un recupero dell'antico.

Totalmente differente dalle due precedenti, la moderna religione del progresso crede al graduale perfezionamento dell'uomo, eppure l'aspetto più irreligioso del progresso rimane pur sempre una sorta di religione, in quanto ne sposa la fede in un fine futuro: l'*eschaton* religioso, trascendente e ben definito, in questo senso viene semplicemente secolarizzato in un *eschaton* totalmente immanente e indeterminato: «And yet the irreligion of progress is still

¹⁶⁷ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 112.

¹⁶⁸ Ibidem.

a sort of religion, derived from the Christian faith in a future goal, though substituting an indefinite and immanent eschaton for a definite and transcendent one». ¹⁶⁹

V. Gioacchino, Agostino e l'interpretazione biblica

Per Bossuet, nel Seicento, la Chiesa è ancora l'unica istituzione stabile, perlomeno fino alla seconda venuta di Cristo e alla conseguente instaurazione del regno di Dio. Paradossalmente, più di quattrocento anni prima, non solo l'abate calabrese Gioacchino da Fiore (1130 circa – 1202) interpreta invece la Chiesa come una organizzazione provvisoria, destinata a passare e a sciogliere la propria gerarchia; ancor più curiosamente, infatti, Löwith rintraccia proprio nel pensiero del monaco un'influenza indiretta per la moderna religione del progresso, di cui si è appena trattato.

Se il millenarismo della Chiesa antica è inquadrabile sullo sfondo politico del periodo delle persecuzioni e alla luce del confronto teologico con la gnosi, quello medioevale va invece interpretato in correlazione con il desiderio e con la necessità di una vera riforma della Chiesa stessa, di un rinnovato pauperismo e di essere guidati un papa santo ¹⁷⁰.

Il pensiero del teologo Gioacchino parte dal fatto che esiste una corrispondenza tra la storia della salvezza e la Trinità. Egli delinea perciò, in maniera profetica, tre età del mondo, tre regni che si susseguono in ordine uno dopo l'altro, individuando così gli stadi futuri dello sviluppo provvidenziale della storia.

La prima epoca corrisponde al regno del Padre, ossia il tempo dell'Antico Testamento che da Adamo giunge sino a Gesù Cristo. Il secondo periodo è il regno del Figlio, che proviene dall'Antico Testamento ma è fondato sotto il segno del Vangelo, iniziando propriamente con la figura di Gesù Cristo. La terza età, infine, sarà il regno dello Spirito Santo, il tempo della Chiesa «giovannea», che si concluderà con il ritorno di Elia e la fine del mondo. In questo terzo stadio l'uomo non avrà più bisogno di istituzioni ecclesiastiche mondane, in quanto la Chiesa si tramuterà in una comunità spirituale animata dallo Spirito santo. Questo regno è introdotto dal monachesimo e da San Benedetto e avrà inizio, secondo Gioacchino, intorno al

¹⁶⁹ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., pp. 113-114.

¹⁷⁰ F.-J. Nocke, *Eschatologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1992, trad. ita. a cura di G. Canobbio, *Escatologia*, Editrice Queriniana, Brescia 2013, p. 41.

1260: allora si realizzerà una Chiesa «spirituale», composta da uomini «spirituali» che, vivendo in povertà, attueranno senza compromessi i precetti evangelici, guidati dal discorso della montagna. In questo consiste, nel tempo storico, il fine e il senso del divenire della salvezza, il quale segue la legge fondamentale del continuo progresso dal tempo dell'Antico e del Nuovo Testamento fino al tempo dello Spirito, come è mostrato dalla successione delle tre epoche.

Si stabilisce in questo modo una correlazione basilare tra la teologia dello Spirito e l'escatologia: con l'avvento dello Spirito Santo la Chiesa subirà una trasformazione fondamentale e, con essa, anche il mondo. La chiave per comprendere religiosamente la storia universale è chiaramente rappresentata dalle Sacre Scritture. La storia dopo l'ingresso di Cristo prosegue ma, se ci si attiene alla Rivelazione, essa dovrà avere anche una fine, un compimento che avverrà nel futuro, di modo che la Chiesa da Cristo fino al presente non costituisce un'eternità, bensì solo un'anticipazione. È proprio all'interno di questa prospettiva che l'interpretazione della storia diviene profezia, che in quanto tale avrà la sua conclusione in una ultima epoca storica. In questo senso, lo schema escatologico di Gioacchino consiste in un duplice *eschaton*: una fase storica finale del divenire della salvezza che precede il vero *eschaton* trascendente di una nuova era, introdotta appunto dalla seconda venuta di Cristo – il regno dello Spirito è la rivelazione della volontà divina sulla terra e nel tempo.

Joachim's eschatological scheme consists neither in a simple millennium nor in the mere expectation of the end of the world but in a twofold eschaton: an ultimate historical phase of the history of salvation, preceding the transcendent eschaton of the new aeon, ushered in by the second coming of Christ. The Kingdom of the Spirit is the last revelation of God's purpose on earth and in time.¹⁷¹

L'introduzione gioachimita di un progresso provvidenziale, indirizzato alla realizzazione della salvezza, all'interno della prospettiva della storia universale rappresenta una novità rispetto ad Agostino. Quest'ultimo, infatti, non si sarebbe mai spinto a predire profezie all'interno dell'ordine temporale, che per natura è sottoposto al mutamento come tutto ciò che è profano. Löwith sottolinea come per Agostino e per Tommaso la verità cristiana sia fondata una volta per tutte ed eternamente su un fatto storico accaduto in un passato preciso, mentre per

¹⁷¹ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 151.

Gioacchino la verità possiede un orizzonte aperto ed è storica: essa infatti si rivela nella successione stadiale di ordini (o epoche). In questo senso Löwith, recuperando la definizione di Herbert Grundmann¹⁷², sostiene che il pensiero di Gioacchino è uno storicismo teologico («the thought of Joachim is theological historicism»)¹⁷³.

Questo cambio di prospettiva ha influenzato tutte le interpretazioni della storia che si sono succedute a partire da Gioacchino. L'abate calabrese non fu però in grado di prevedere che proprio la sua originaria intenzione di desecolarizzare la Chiesa avrebbe portato invece proprio la secolarizzazione del mondo: una prospettiva escatologica, cioè, indirizzata non alle ultime cose ma alle penultime, fornendo in apparenza una soluzione immanente a problemi che non possono avere una soluzione sul loro medesimo piano.

Una posizione distante dalla prospettiva millenarista è rintracciabile nel *De civitate Dei*, in cui Agostino propone una teologia della storia umana: qui l'indagine riguarda la possibilità di interpretare in maniera complessiva e coerente l'andamento della storia del mondo e dell'uomo sulla base dei tempi ultimi, diretta verso Dio.

Agostino, proprio attraverso questa teologia della storia, tenta di confutare la teoria classica del movimento temporale: tale cosmica alternanza dell'eterno ripetersi dell'uguale è per Agostino tanto assurda quanto non accettabile, nella misura in cui una tale concezione non tiene in considerazione l'anima e il destino immortale dell'uomo. Da qui, l'argomento principe rivolto contro la concezione classica del tempo è di carattere puramente morale: la teoria pagana, infatti, è priva di speranza, in quanto la speranza – così come la fede – è per la sua stessa essenza diretta verso il futuro. Ma proprio la prospettiva futura viene annullata se i tempi passati e quelli venturi sono interpretati alla stregua di una ricorrenza ciclica, senza davvero mai pervenire a una fine. È possibile qui notare una differenza a monte, ossia che le due concezioni riguardano due piani differenti: la visione classica del mondo prende in considerazione le cose visibili, mentre la concezione cristiana del mondo non è nemmeno una “visione” in senso stretto, ma si sostanzia in un atto di pura fede nell'invisibile, in ciò che non può essere scandagliato. In questa interpretazione, Dio è il Signore del mondo, della natura ma soprattutto del tempo, e dunque della storia.

¹⁷² H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Teubner Verlag, Leipzig-Berlin 1927, p. 96.

¹⁷³ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 156.

Il *De civitate Dei* si prefigura dunque essere il modello di ogni interpretazione della storia propriamente cristiana. Agostino non propone una filosofia della storia, bensì un'interpretazione dogmatica del cristianesimo nella storia universale¹⁷⁴: d'altronde, qualsiasi evento, avvenimento o fatto che separa il momento presente da un eventuale fine – intesa in quanto *finis* o *telos*, specifica Löwith – è del tutto secondario e, anzi, irrilevante, se lo si pone in confronto all'alternativa fondamentale, ossia quella che separa l'accettazione dal rifiuto del messaggio cristiano¹⁷⁵.

In effetti, Agostino non è tanto interessato alle vicende storiche in sé, né tanto meno ai singoli episodi: in questa concezione cristiana, la storia è il tempo che intercorre tra l'incarnazione, momento cruciale in quanto il *logos* fattosi carne fa la sua comparsa, e la seconda venuta di Cristo. Come risulta chiaro da ciò, Agostino non può spingersi nemmeno a pensare di inserire la teologia all'interno della storia terrena (a differenza di Gioacchino): la storia che viene esposta è unicamente quella della salvezza. Per Agostino è necessario che il fedele cristiano non si concentri su accadimenti o valori intra-storici, bensì piuttosto sul giudizio risolutivo che porrà fine alla storia. Il cristiano deve riconoscere le cose mondane come realtà transitorie, farne uso, ma non legarsi a esse né goderne, in quanto non si tratta di valori ultimi¹⁷⁶.

L'intento di Agostino è salvaguardare la dottrina della Chiesa, non cedere all'interpretazione chiliastica della teologia nella storia. Il divenire qui concepito, infatti, è quello che si sostanzia nella lotta tra la *civitas Dei* e la *civitas terrena* e il “progresso” è il pellegrinaggio verso un fine ultimo ultraterreno e trascendente. Il percorso della storia acquisisce un senso e diviene progressivo solo nell'attesa di un compimento finale, nell'instaurazione della città di Dio. All'interno di questa rappresentazione e coerentemente a essa, infatti, sono solo due gli eventi realmente importanti, che caratterizzano la storia: il peccato originale e il Golgota, con la croce. Il primo rende mortale l'uomo e il secondo è ciò che invece può riscattarne la salvezza.

In definitiva, Löwith nota che mentre la città di Dio di cui scrive Agostino non rappresenta un ideale che si incarna all'interno della storia, Gioacchino trasla invece sul piano storico ciò che l'originale visione cristiana della storia situa unicamente nella dimensione ultraterrena.

¹⁷⁴ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 166.

¹⁷⁵ Ibidem.

¹⁷⁶ F.-J. Nocke, *op. cit.*, p. 49.

La peculiarità dell'interpretazione cristiana del tempo risiede nel determinare lo scorrere di esso in riferimento e in funzione di un evento centrale, la comparsa di Cristo, di modo che la concezione biblica diventi la storia della salvezza. L'idea di una storia della salvezza, la quale matura e progredisce sino al suo compimento, all'interno della storia secolare non è però passibile di dimostrazioni teoriche né pratiche: essa non è dimostrabile, ma è un puro atto di fede. Ne deriva dunque che, per il fedele cristiano, un'interpretazione teologica della storia dell'umanità non possa avere una traduzione nei termini della storia secolare, né possa originare una filosofia.

La coscienza storica moderna si è sbarazzata della concezione della fede cristiana ma allo stesso tempo ha mantenuto (e pervertito) l'interpretazione del passato, inteso come preparazione, e della prospettiva futura, intesa come un compimento e risoluzione: la struttura viene quindi mantenuta. Si tratta però di due piani differenti, in quanto il compimento ultimo cristiano trascende la realtà in cui si agita invece la storia del mondo.

Such a theological Understanding of the history of mankind cannot be translated into world-historical terms and worked out into a philosophical system. World-historical establishments and upheavals hopelessly miss the ultimate reality of the Christian hope and expectation. No secular progress can ever approximate the Christian goal if this goal is the redemption from sin and death to which all worldly history is subjected. The history of salvation occasionally sheds some light also upon the history of the world, but the events of the world as such are neither the source nor the pattern of redemption.¹⁷⁷

VI. Considerazioni conclusive di Löwith

Riassumendo brevemente, L'opera di Löwith ripercorre a ritroso la storia e lo sviluppo della filosofia della storia: se nella prospettiva di Burckhardt non vi è spazio né per la provvidenza né per un'idea di progresso, il pensiero di Marx è animato invece da uno schema escatologico che individua nella rivoluzione proletaria un avvenire migliore. Prima di quest'ultimo,

¹⁷⁷ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., pp. 189-190.

all'interno del sistema di Hegel, lo Spirito aveva sostituito la provvidenza e il suo ruolo. Nella cultura illuministica (Voltaire) e positivista (Comte) la provvidenza viene invece apparentemente rimpiazzata dalla ragione e dal progresso. Indagando infine Gioacchino, Agostino e la concezione biblica, Löwith risale sino alle radici del provvidenzialismo storico. Al termine del capitolo riguardante l'interpretazione biblica della storia, Löwith afferma che, considerando la storia del mondo, la storia dopo Cristo non è poi sostanzialmente e qualitativamente diversa da quella che lo ha preceduto, e questo sia dal punto di vista empirico, sia da quello cristiano. In effetti, la storia è sempre stata, in tutti i tempi, storia di azioni e di sofferenza, di peccato e morte, scrive Löwith con una penna che pare essere stata presa in prestito da Burckhardt.

Nella sua apparenza profana, la storia sembra essere piuttosto una continua ripetizione di tentativi e di fallimenti dolorosi e dovunque la storia è la scena di una vita intensa che però, passando, lascia sempre tutto in rovina. In un qualche modo, scrive Löwith, è ben terribile e triste il fatto che alla luce del Nuovo Testamento tutto questo ripetersi di azioni e di patimenti è necessario al fine dell'ultimo compimento, della passione di Cristo¹⁷⁸.

Il problema della storia non può essere invece risolto sul suo stesso piano. Gli accadimenti e gli eventi storici considerati in quanto tali non contengono infatti nessun riferimento a un senso ultimo e comprensivo, di modo che la storia non ha un risultato ultimo e non sarà mai possibile trovare una soluzione al suo problema che sia a essa immanente.

Löwith scrive quindi che i singoli avvenimenti di per sé non possiedono un senso ultimo, al quale è possibile pervenire facendo riferimento esclusivamente a una natura sovra-storica: eppure trovare una soluzione che compendi sia la successione storica degli eventi sia uno scopo ultimo e significativo è un'impresa piuttosto ardua al di fuori di una cornice teologica e cristiana.

Per la coscienza moderna non è possibile interpretare la storia alla stregua della cosmologia antica o della teologia cristiana. Né il cristianesimo né l'antichità, infatti, furono mai profani e progressivi come lo è l'uomo della modernità¹⁷⁹. Il fatto che il *saeculum* cristiano sia poi divenuto secolare pone la storia moderna in una luce del tutto paradossale, in quanto essa si prefigura essere cristiana nella sua origine e anticristiana nel suo risultato. È altresì paradossale che la moderna fede nella storia tragga la sua origine dalla tradizione messianica ebraica e da quella escatologica cristiana, dal momento che nel cristianesimo il significato

¹⁷⁸ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 190.

¹⁷⁹ Ivi, p. 200.

della storia di questo mondo (quello terreno) si compie totalmente a sue spese: ciò nella misura in cui la storia della salvezza non prosegue ma anzi distrugge la storia del mondo.

Tutta la storia morale e spirituale, ma anche sociale e politica, dell'Occidente è in un certo senso di derivazione cristiana e tuttavia – e in questo consiste il controsenso – dissolve proprio il medesimo cristianesimo nel momento in cui ne applica i principi cristiani alle cose del mondo terreno¹⁸⁰. Da qui il paradosso fondamentale dell'origine Cristiana e del risultato anticristiano della secolarizzazione del *saeculum* cristiano.

¹⁸⁰ Ivi, p. 202.

Intermezzo: Anni affollati

*Il senso del mondo dev'essere fuori di esso.
Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene;
non vi è in esso alcun valore - né, se vi fosse, avrebbe
un valore [...].
Come il mondo è, è affatto indifferente per ciò che è più
alto.
Dio non rivela sé nel mondo.*

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921

Nel 1923, dopo aver vissuto sia la Rivoluzione del 1917 sia la Grande Guerra, il trentaduenne poeta russo di origine ebraica Osip Ėmil'evič Mandel'stam compone una poesia intitolata *Vek*¹⁸¹ (in inglese *The Age* e in italiano traducibile come *Il secolo*, ma anche come *L'epoca*) chiarendo sin da subito che il secolo di cui scrive è quello a lui contemporaneo, il Novecento:

*Mio secolo, mia belva, chi potrà
guardarti dentro gli occhi
e saldare col suo sangue
le vertebre di due secoli?*

*Sangue costruttore sgorga
dalla gola di cose terrene
e solo il parassita sta in ansia
sul limitare di nuovi giorni.*

[...]

*Come tenera, infantile cartilagine
è il secolo neonato della terra:
hanno inunolato ancora una volta
come un agnello il cranio della vita.*

¹⁸¹ O.E. Mandel'stam, *Epoca*, in Id., *Ottanta Poesie*, trad. ita. a cura di R. Faccani, Einaudi, Torino 2009, pp. 88-89. Pur essendo stata pubblicata nel 1923, la poesia è in realtà da situarsi sul finire del 1922. A questo proposito cfr. C.J.G. Turner, *On Osip Mandel'stam's Poem "Vek"*, in "The Slavic and East European Journal", vol. 20, no. 2, Summer 1976, pp. 148-154.

*Ma è spezzata la tua schiena
mio stupendo, povero secolo.
Con un sorriso insensato
come una belva un tempo flessuosa
ti volti indietro, debole e crudele,
a contemplare le tue orme.*

Proprio il volgersi all'indietro, per contemplare le proprie orme, pare implicare (o anticipare) una riflessione circa il dove queste orme conducano, quale sia la direzione del sentiero imboccato. Il movimento del rivolgere lo sguardo a ciò che sta alle spalle, forse non completamente superato, sembra accomunare la bestia dalla schiena spezzata di Mandel'stam¹⁸², personificazione del secolo XX, all'*Angelus Novus* (1920), celebre dipinto di Paul Klee. In esso, infatti, Walter Benjamin scorge l'angelo della storia, il quale, seppur tempestosamente sospinto in avanti da ciò che viene chiamato progresso, volge il suo viso indietro nel passato a contemplare ciò che gli appare come una sola catastrofe¹⁸³.

L'animale di Mandel'stam si volge all'indietro perché il passato non si situa in uno sterile e ormai lontano compartimento stagno, bensì continua parzialmente a riflettere nel presente, influenzandolo¹⁸⁴. La dolorosa domanda che viene posta all'inizio della poesia è però proprio ciò che precipuamente rimane, irrisolta, a interrogare la storia del Novecento. Saldare le vertebre della storia, così che questa sia guidata da una parvenza di continuità o da un apparente principio unitario, pare imporsi come una necessità razionalizzante per l'uomo novecentesco.

In effetti, proprio in riferimento alla riflessione di Karl Löwith (e alla sua polemica contro lo storicismo), si è parlato di un processo di *vertebrazione* della storia¹⁸⁵ e della supposta necessità di tale operazione, in seguito alla perdita di una qualsiasi base metastorica che sia capace di dare forma continuativa alla storia (e che infine si riflette nella caduta libera verso

¹⁸² Nella poesia *Vek*, il secolo era uno *zver'*, ossia un animale, ma non un predatore, bensì una preda, un agnello. A proposito dell'interpretazione dell'opera del poeta russo cfr. P. Napolitano (a cura di), *Osip Mandel'stam: i Quaderni di Mosca*, Firenze University Press, Firenze 2017.

¹⁸³ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991, pp. 697-698.

¹⁸⁴ A proposito di una possibile interpretazione della poesia di Mandel'stam, vedi G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Milano 2020, p. 21. Sul tema dell'interpretazione della storia vedi invece G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

¹⁸⁵ Cfr. R. Esposito, *Introduzione. Sull'orlo del precipizio*, in K. Löwith, L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Donzelli editore, Roma 1994.

un relativismo nichilistico)¹⁸⁶. In questo senso, si pone dunque l'esigenza di ricomporre, appunto, le vertebre sanguinanti della storia, dolorosamente dislocate tra due secoli.

Dopo un evento o un periodo di rottura¹⁸⁷, in cui ciò che regolava le norme di vita civile e sociale viene disperso o messo in discussione, il rapporto con ciò che vi è stato di antecedente influisce sulla logica e sulla definizione della propria nuova voce. La necessaria ricerca di un senso, che imprima una direttiva chiara al proprio tempo presente e che ne definisca la grammatica, parte dunque da una coniugazione del passato.

Le interpretazioni che ne emergono sono quindi in varia misura dipendenti dal tempo in cui vengono concepite e le valutazioni successive si ergono come uno spietato giudice che spesso ne condanna, a posteriori, la coerenza perduta. In questo senso, l'ottimismo dell'Ottocento prefigura sia un cupo nichilismo sia un nostalgico fantasticare tipico del disincanto dell'uomo novecentesco¹⁸⁸. Nel saggio *Lord Bacon*¹⁸⁹ del 1837, Lord Macaulay celebrava i promessi orizzonti delle novità scientifiche, sottolineando come queste fossero regolate dall'unica loro legge, che è il progresso. Ciò è in linea con il positivismo di Comte, con la dottrina storicista di matrice hegeliana dell'autorealizzazione dello Spirito e con lo scientismo filosofico di Claude Bernard, espressioni della serena fiducia in una rincuorante dinamicità progressiva proiettata nel futuro¹⁹⁰. Lo *spleen*, ma soprattutto l'amaro e profetico scetticismo circa la modernità avanzato in quei "giorni zoppicanti" (*boiteuses journées*) da Baudelaire nelle sue opere¹⁹¹, si scontrano direttamente con la caustica protesta contro il placido e rassicurante (e per questo noioso) ottimismo ottocentesco del suo connazionale Théophile Gautier, il quale alla noia preferiva provocatoriamente la barbarie (una profezia, questa, purtroppo inveratasi).

Se si considerano tali suggestioni alla luce degli eventi della prima metà del Novecento, e in special modo dopo le due guerre mondiali, esse suscitano perlomeno dubbi e perplessità. E in effetti, qualsiasi raffronto risulta disastroso: secondo Löwith, infatti, il più grande filosofo contemporaneo di Napoleone concepiva il compimento della sua storia europea dello spirito

¹⁸⁶ Ivi, p. XIII.

¹⁸⁷ Ciò in passato poteva essere un periodo di assoggettamento a un popolo invasore.

¹⁸⁸ Si veda il paragrafo del capitolo precedente dedicato al concetto di progresso.

¹⁸⁹ Cfr. T. Babington Macaulay, *Lord Bacon*, in *Critical and Historical Essays. Contributed to the Edinburgh Review*, 3 voll., Longman, Brown, Green, and Longmans, London 1848, vol. II.

¹⁹⁰ G. Steiner, *In Bluebeard's Castle. Some notes towards the redefinition of culture*, cit., p. 16.

¹⁹¹ Ci si riferisce, per esempio, a *Le Fleurs du Mal* ma anche a *Les Limbes*, fino a *Le Peintre de la vie moderne*. Cfr. C. Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne*, 1859-1860, in particolare il capitolo *La modernité*.

come la raggiunta pienezza di un inizio non ancora dispiegatosi; il più importante filosofo contemporaneo di Hitler concepisce invece la medesima storia come il compiersi del processo del nichilismo.

I contemporanei di Napoleone e di Hitler a cui Löwith fa riferimento sono ovviamente Hegel e Heidegger. Ma già la Rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, i cui strascichi tanto turbarono Burckhardt (unitamente ai moti del 1848, che invece visse di persona a Milano), contribuirono a modificare la percezione del tempo.

Non a caso le impressioni dei due giganti che Löwith pone accostate nel suo *Von Hegel zu Nietzsche*¹⁹², quasi a ergersi simboli della fine di un'epoca, concordano: Goethe¹⁹³, osservando le armate populiste sul campo della battaglia di Valmy (1792) perfettamente incarnanti il concetto di una nazione in armi, concludeva che la storia, con le sue novità, le sue crisi e le sue rotture ormai riguardava tutti. Allo stesso modo, Hegel, mentre terminava la stesura della sua *Fenomenologia*, vedeva dalla finestra sfilare colonne di baionette napoleoniche dirette alla battaglia di Jena (1806), quasi che la storia incombesse come un destino personale che bussava all'uscio¹⁹⁴. In *Meaning in History*, in apertura del capitolo dedicato al filosofo di Jena, Löwith sottolinea poi che se da una parte, com'è noto, Hegel definisce la storia come un macello, dall'altra, Goethe dipinge la storia come la cosa più assurda di tutte¹⁹⁵. È altresì interessante notare come il rabbino Jacob Taubes sottolinei che proprio la stessa filosofia della storia di Hegel sia funzione di una crisi, cercando di dare risposta alla sofferente angustia della società moderna¹⁹⁶.

¹⁹² Cfr. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., pp. 17-59.

¹⁹³ A differenza di Burckhardt, che della Rivoluzione francese vide solo le conseguenze, Goethe interpretò immediatamente la rivoluzione in maniera critica (salvo poi solo in seguito rivalutarla, in quanto momento necessario di riforma). Rifacendosi alle conversazioni avvenute tra il grande scrittore e Eckermann, infatti, il traduttore degli aforismi goethiani Thomas Bailey Saunders scrive che «As the prophet of inward culture, he [Goethe] took the French Revolution for a disturbance, an interruption, and not a development in the progress of the world's history; and for all its horrors and the pernicious demoralisation of its leaders, he had the profoundest aversion». Cfr. T.B. Saunders, *Translator's Preface*, in J.W. Goethe, *The Maxims and Reflections of Goethe*, translated by T.B. Saunders, II ed., MacMillan and Co., London 1908, p. 48

¹⁹⁴ Nei medesimi anni, tra il 1804 e il 1808, Ludwig van Beethoven compone la *Sinfonia n. 5 in do minore Op. 67*. Il primo movimento dell'opera, *Allegro con brio*, inizia con il celeberrimo motivo di quattro note che, stando alle parole dello stesso compositore, rappresenta proprio "il destino che bussava alla porta". Come riportato da Mendelssohn, che incontrò un ormai molto anziano Goethe a Weimar nel 1830, il grande scrittore non gradiva particolarmente sentir parlare di Beethoven dopo averlo conosciuto nel 1812 a Toplitz: sempre Mendelssohn racconta di uno scosso Goethe il quale, dopo aver ascoltato il primo tempo della *Sinfonia n° 5*, commentò che si trattava di musica grandiosa e insensata allo stesso tempo, e che si sarebbe detto che la sala stesse per crollare.

¹⁹⁵ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 53.

¹⁹⁶ J. Taubes, *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001, p. 128.

A questo punto, sarebbe però forse eccessivo affermare, con Goethe, che scrivere di storia è un modo per scrollarsi di dosso il passato¹⁹⁷. Le risposte ai momenti di crisi, infatti, che spesso si risolvono in esiti utopistici, non di rado accompagnano l'insorgenza reattiva di attese e di promesse di un avvenire migliore, di un futuro di progressiva emancipazione sociale e personale e, in ultimo, dalle malattie e dalle sofferenze. Anche il valore di questa attesa temporale è soggetta a cambiamento, trasferendosi in un futuro ben più che prossimo. Giustamente il saggista George Steiner rimarca la portata di questa "possibilità totale"¹⁹⁸, ricordando i contenuti della Convenzione Nazionale e del regime giacobino che preludono all'inaugurazione del secolo diciannovesimo: ingiustizia, superstizione e miseria devono essere estirpate immediatamente, nell'attimo presente; il futuro è ormai questione di ore. Si tratta di una sensazione, continua Steiner, riscontrabile anche nei *manoscritti economici-filosofici del 1844* di Marx, pregni di una carica d'attesa che Löwith nota animare anche il *Manifesto*¹⁹⁹.

Prima della Rivoluzione francese, secondo Löwith, l'espressione "spirito del tempo" (*Zeitgeist*) possiede un significato molto limitato: sia Goethe sia Herder impiegano frequentemente tale termine ed entrambi se ne servono per esprimere le particolarità uniche delle varie età dell'umanità, eppure nessuno dei due concepisce tale *Zeitgeist* come spirito temporale in senso proprio²⁰⁰. Proprio la Rivoluzione francese, con la sua inedita carica distruttiva nei confronti delle tradizioni, aveva contribuito a imprimere alla coscienza dell'uomo contemporaneo un effetto storicizzante: ciò nella misura in cui il tempo presente irrompe direttamente nel corso della storia, ponendosi in contrasto con l'intero passato e mirando al futuro, di modo che l'ultima età, quella finale, diventi in questo senso il destino dello spirito²⁰¹.

¹⁹⁷ «Geschichte schreiben ist eine Art, sich das Vergangene vom Halse zu schaffen», in J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Alfred Kroner Verlag, Stuttgart 1949, p. 202. Nell'edizione inglese delle *Massime* goethiane sopra riportata, la citazione recita «History-writing is a way of getting rid of the past» (J.W. Goethe, *The Maxims and Reflections of Goethe*, translated by T.B. Saunders, II ed., MacMillan and Co., London 1908, p. 78).

¹⁹⁸ G. Steiner, *op. cit.*, p. 20.

¹⁹⁹ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 38.

²⁰⁰ B.P. Riesterer, *Karl Lowith's View of History: A Critical Appraisal of Historicism*, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands 1969, p. 44. Cruciale nella prospettiva del filosofo tedesco è il passaggio trasformativo dal senza tempo "spirito dei tempi" (*Geist der Zeiten*) al temporale "spirito del tempo" (*Zeitgeist*). Cfr. *ibidem*.

²⁰¹ Cfr. B.P. Riesterer, *op. cit.*, p. 45. Non è possibile non notare in questo passaggio un rimando, anche terminologico, a Hegel, che infatti Löwith sottolinea aver ricoperto un ruolo fondamentale nel rendere possibile questa trasformazione di paradigma. Hegel, infatti, seppur condividendo con Goethe e con Herder la convinzione che lo spirito fosse eterno e che dovesse espandersi nella dimensione temporale, concepiva una fondamentale unità tra spirito e tempo. La relazione tra tempo e spirito non si esauriva nel mero e meccanico

La considerazione degli avvenimenti che sono seguiti nel secolo successivo risulta, alla luce di ciò, ancora più amara: la brusca fine della *Belle époque*, la catastrofe della Grande Guerra e la profonda crisi di Weimar, che a grandi passi conducono verso il totalitarismo nazionalsocialista da cui consegue la Seconda Guerra Mondiale, fino a culminare, da una parte, nelle deflagrazioni atomiche di Hiroshima e Nagasaki e, dall'altra, negli orrori della Shoah. Proprio quest'ultima, in tal senso, appare come la catastrofe apocalittica per eccellenza. E dunque, quello in cui si trova a vivere l'uomo non solo non appare più come il "migliore dei mondi possibili", ma di fronte a sé egli non scorge nemmeno l'orizzonte terso e rassicurante degli argomenti metafisici di Leibniz o di Hegel, offuscato dalle eventi che hanno letteralmente dissolto le sontuose impalcature della teodicea, dell'apologetica cristiana e della teologia razionale²⁰². Non è un caso che negli anni che precedono la catastrofe della Seconda Guerra Mondiale si moltiplichino le opere nel cui titolo si fa riferimento a un sinistro avvenire, formato da oscure crisi²⁰³.

L'interpretazione della storia – scrive Löwith nel suo *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* – è in ultima analisi un tentativo di comprendere il senso dell'agire e del patire degli uomini in essa, il significato di tale sofferenza («the meaning of suffering by historical action»)²⁰⁴. In queste prospettive, che risente dell'influenza burckhardtiana, sono da intendersi le parole tratte dai *Sermoni* di Sant'Agostino che Löwith pone in epigrafe alla propria opera: sullo sfondo di un dopoguerra per nulla risolto,

dipinarsi dello spirito all'interno della storia, bensì essi vengono a coincidere nella misura in cui lo spirito rappresenta sempre la più alta espressione di un particolare tempo dato.

²⁰² P. De Benedetti, *In margine a Ricoeur. Sul male dopo Auschwitz*, in P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986, trad. ita. di I. Bertoletti, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 2015, p. 60.

²⁰³ Basti pensare a: R. Pannwitz, *La crisi della civiltà europea (Die Krise der europäischen Kultur, 1917)*; O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale (Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, 1918-1923)*; P. Valéry, *La crisi dello spirito (La Crise de l'esprit, 1919)*; L. Sestov, *La filosofia della tragedia (La Philosophie de la tragédie, 1926)*; H. Keyserling, *Lo spettro d'Europa (Das Spektrum Europas, 1927)*; R. Guénon, *La crisi del mondo moderno (La Crise du monde moderne, 1927)*; K. Jaspers, *La situazione spirituale del nostro tempo (Die geistige Situation der Zeit, 1931)*; E. Husserl, *La crisi delle scienze europee (Die Krisis der europäischen Wissenschaften, 1936)*; J. Huizinga, *Lo scempio del mondo (Geschonden wereld, 1943)* senza poi dimenticare lo studio löwithiano *Il nichilismo europeo (Der europäische Nihilismus, 1940)*. Una rassegna simile è condotta anche in F. Volpi, *Il nichilismo*, Editori Laterza, Bari-Roma 2018. Si noterà che quelli menzionati sono tutti autori occidentali, ma, come si avrà modo di appurare nel corso della trattazione, anche in Oriente – e più precisamente in Russia – nei medesimi anni si svilupperanno riflessioni simili: per ora, ci si limiti a pensare allo scrittore satirico Saltykòv-Scedrìn, il quale già al termine della propria vita, nel 1889, sentiva che era giunta ormai un'epoca meschina, in cui solo le piccole cose riempivano la vita, dal momento che « né principi, né ideali, facevano da guida ». Cfr. C. Grabher, *Anton Cechov*, Istituto per l'Europa Orientale - Slavia, Roma - Torino 1929, p. 20.

²⁰⁴ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 3.

nell'interrogare la direzione, il senso e il significato della storia, il filosofo tedesco prende le mosse della riflessione di Agostino secondo cui il mondo è un torchio che sprema e in cui è inevitabile essere schiacciati.

La nichilistica perdita del senso, la “malattia mortale” abbozzata da Nietzsche²⁰⁵ che pure Löwith ha indagato negli anni Trenta, mostra la crisi delle risposte totalizzanti della ragione moderna. Non solo ciò comporta la conseguente perdita della fiducia nel progresso ma anche nella stessa ragione della modernità, che assicurava chiare soluzioni organizzate entro un orizzonte di significato onnicomprensivo e positivo. Proprio negli anni Quaranta, infatti, altri due importanti filosofi esuli affermano che l'illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni, eppure la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura («Zeichen triumphalen Unheils»)²⁰⁶.

In effetti, di fronte agli orrori di tale “trionfale sventura”, l'uomo del XX secolo si trova nella angosciosa posizione di sospirare, ancora una volta, le parole del poeta:

Sto nel cuore del secolo, incerta è la mia strada

*e ogni mèta col tempo sfuma all'orizzonte*²⁰⁷

E proprio l'uomo nel cuore del secolo, che pare richiamare il sottotitolo della monografia löwithiana dedicata a Burckhardt *l'uomo nel mezzo della storia*, si interroga sul senso della storia: Martin Buber riporta le parole del Rabbi di Kozk, secondo cui tutte le cose, eventi o fatti, contraddittorie e storte che gli uomini avvertono ed esperiscono, sono chiamate “la schiena di Dio”. Il suo viso, invece, dove tutto è armonia, e dunque chiarezza, nessuno la può vedere²⁰⁸. E in effetti nel mondo in crisi, nelle fratture della storia, per l'uomo che cerca di capire, l'inchiostro pare essersi rovesciato sulla pagina e il disegno non si vede, le domande sul senso si moltiplicano: se da una parte siede chi sostiene, come il teologo Johann Baptist

²⁰⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Der europäische Nihilismus* (1887).

²⁰⁶ «Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils». M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente* (1947), Fischer Verlags GmbH, Frankfurt am Main 2006, p. 9.

²⁰⁷ O.E. Mandel'stam, *Sto nel cuore del secolo* (in Id., *I lupi e il rumore del tempo*, Biblioteca dei leoni, Castelfranco Veneto 2013) è contenuto con una traduzione parzialmente differente, *Sto nel cuore dell'epoca*, in Id., *Ottanta poesie*, cit., pp. 150-151. Questa traduzione rende conto, come nella poesia di Mandel'stam precedente, dell'ambivalenza della parola *Vek*, inteso come “secolo” ma anche “epoca”.

²⁰⁸ M. Buber, *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano 1979, p. 603.

Metz, che è stata proprio la Shoah, il momento Auschwitz, a far “ricominciare” la teologia²⁰⁹, dall'altra (e non necessariamente in opposizione), si agita chi, come Wiesel, di fronte al medesimo fatto si domanda invece dov'era Dio e chi, ancor di più, con Levi, dov'era l'uomo²¹⁰.

Non a caso nel 1945 il poeta di origine ebraica Paul Celan, che tra le altre cose traduce in tedesco proprio Mandel'stam, compone la poesia *Todesfuge (Fuga di morte)*, in cui i riferimenti all'Antico Testamento si intrecciano a quelli sugli emblemi del nazionalsocialismo hitleriano.

Nella comunità ebraica e, in particolar modo, tra le vittime ortodosse colpite dalla Shoah, infatti, la sensazione apocalittica di essere testimoni degli eventi che annunciano il Messia e la Redenzione finale era concreta: le parole del rabbino Shmuel David Ungar, le quali incoraggiano ad accettare il giudizio divino con amore, fanno da sfondo a coloro che, camminando, entrarono nelle camere a gas recitando le dichiarazioni di fede e lo *Shemà Israel*²¹¹. Ciò, ricorda il filosofo Hans Jonas, avveniva già nel Medioevo, quando gli innocenti e i giusti erano chiamati ad affrontare lo “scandalo” del male²¹². Successivamente, dopo Auschwitz, per i sopravvissuti quella stessa sensazione apocalittica ha ripreso vigore diventando, in alcuni casi, insopportabile.

Proprio partendo dalla riflessione sulla Shoah, il teologo Richard Rubinstein arrivò a rifiutare l'idea di Dio come “Signore della storia” in quanto, muto e nascosto, non è intervenuto per salvare il popolo prediletto. Dall'altra parte, il filosofo Emil Fackenheim riteneva che invece fosse necessario istituire un 614° precetto, dopo i canonici 613 della tradizione: sopravvivere come ebrei e ricordare, senza mai disperare in Dio, così da non consegnare nelle mani di Hitler un'ulteriore vittoria, differita e postuma. Molte risposte da parte dei teologi dell'olocausto, poi, non furono altro che delle variazioni sul tema di una redenzione ottenibile unicamente attraverso la sofferenza²¹³. In questa prospettiva, all'angelo “della storia” che

²⁰⁹ P. De Benedetti, *op. cit.*, p. 60. Curiosamente, Jacob Taubes nel 1952 invia una lettera, riguardante la figura di Carl Schmitt, ad Armin Mohler in cui afferma, all'interno di una disquisizione sul diritto, che da un punto di vista teologico la situazione attuale è assai più difficile di quella propria della svolta dei tempi, nonostante il momentaneo “rialzo” alla borsa della religione. Cfr. J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügungen*, Merve Verlag, Berlin 1987, p. 34 (J. Taubes, *In divergente accordo*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 44).

²¹⁰ Il riferimento è al romanzo di Elie Wiesel, *La nuit* (1956) e a quello di Primo Levi, *Se questo è un uomo* (1947).

²¹¹ N. Solomon, *Judaism*, Oxford University Press, Oxford, New York 1996, trad. ita. di L. Balacco, *Ebraismo*, Einaudi, Torino 1999, pp. 116-117.

²¹² H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987, p. 11.

²¹³ N. Solomon, *op. cit.*, pp. 117-118.

Benjamin intravede nell'acquerello di Klee, fa da contraltare il dipinto del 1938 *Crocifissione bianca*, del pittore d'origine ebraica Marc Chagall: in esso è ritratto Cristo vestito di un vello ebraico mentre, attorno alla croce, si svolgono scene di persecuzioni e di Pogrom inflitti al popolo d'Israele.

Un'altra tematica quasi onnipresente nel dibattito storico-filosofico dell'immediato dopoguerra che facesse riferimento al concetto di secolarizzazione, è quello dell'assenza di Dio. Marcatamente in opposizione alla razionalizzazione della divinità condotta dalla teologia liberale (quasi prettamente statunitense), la teologia ebraica e protestante poneva al centro della propria riflessione l'idea di ascendenza gnostica dell'assenza di Dio²¹⁴, del dio nascosto: *Deus absconditus*. E tale concetto si trova al centro anche dell'interpretazione della modernità condotta da Hans Blumenberg²¹⁵, che entrò in polemica con Löwith proprio intorno al concetto di secolarizzazione. Anche la teologia dell'Olocausto ebraico²¹⁶ riprende tale nozione, insieme al concetto di *Hester Panim* ossia letteralmente “La faccia nascosta di Dio”, che, come si sarà notato, ricorda precipuamente l'immagine proposta da Martin Buber e poc'anzi riportata. Non sorprende dunque che un giovane rabbino, nell'immediato dopoguerra, interpreti la modernità suggestionato dal quel dualismo gnostico intriso del concetto dell'assenza di Dio²¹⁷; e la lettura che ne emerge non può che essere pessimista, nella

²¹⁴ W. Styfhals, *Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology*, in “Journal of the History of Ideas”, vol. 76, No. 2, April 2015, p. 205. Cfr. anche M. Buber, *The Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, Humanity Books, New York 1952.

²¹⁵ Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966, parte II.

²¹⁶ La teologia dell'Olocausto si sviluppa compiutamente negli anni Settanta del Novecento, ma l'idea di base che la caratterizza è già presente nelle scritture e anzi rappresenta un tema ricorrente e fondativo della teologia ebraica. Cfr. N. Solomon, *op. cit.*, pp. 113-118.

²¹⁷ Non a caso la prima moglie di Jacob Taubes, Susan Anima Taubes (che nel frattempo prepara il suo dottorato di ricerca sugli elementi teologici nella filosofia di Heidegger), pubblica nel 1955 un contributo intitolato *The Absent God*. In questo breve saggio, partendo dalla celebre affermazione di Nietzsche secondo cui Dio è morto, la Taubes sottolinea gli elementi gnostici nel pensiero di Simon Weil e la sua teodicea negativa. Cfr. S.A. Taubes, *The Absent God*, in “The Journal of Religion”, vol. 35, n. 1, January 1955, pp. 6-16. In questa prospettiva, il tenore delle parole con cui si chiude lo scritto della Taubes è significativo: «Regarded from the point of view of man, theodicy is an offense against human justice; from the point of view of God, it is blasphemy against the divine being. The book of Job presents the most poignant formulation of the problem of theodicy and at the same time its most powerful refutation. Job believed to the end that the suffering of a just man is unjust and did not speculate on the supernatural uses of suffering. He questioned the justice of God, and the Almighty answered him out of the whirlwind that the Creator of heaven and earth cannot be called to account by his creatures. Otherwise, we must hold with Lucretius that the gods are so remote from the affairs of men that, for all intents and purposes, men must carry on their pursuit as if the gods did not exist». Cfr. Ivi., p. 16. A questo proposito cfr. anche C. Pareigis, *Searching for the Absent God: Susan Taubes' Negative Theology*, in “Telos Spring”, n. 150, 2010, pp. 97-110.

misura in cui – secondo appunto il rabbino Jacob Taubes – Dio e il mondo non sono distanti, ma addirittura stranieri e divisi²¹⁸.

Il dodicesimo dei tredici principi della fede, formulati per la prima volta intorno al 1160 da Mosè Maimonide nel suo *Commentario alla Mishnah*, recita che, sebbene il Messia ritardi, bisogna aspettare costantemente la Sua venuta²¹⁹. Eppure una delle prime recensioni incrociate ai volumi di Löwith e di Niebuhr inizia notando dolorosamente che «Judaism is tormented by the fact that the Messiah has not come, while the gas chambers have»²²⁰.

Gli esiti delle considerazioni e delle prospettive appena riportate appaiono decisamente nichilistici²²¹ dal momento che, nel mondo moderno, viene a mancare la tradizionale speranza cristiana in una salvezza trascendente. Il mondo, privato del Paradiso, ricade unicamente su se stesso e qui direziona la propria tensione, si appiattisce all'interno di quello scorrere del tempo che l'uomo chiama storia. In questo senso, sostiene Taubes, la modernità re-introduce la storia²²². Ma se la modernità reintroduce la prospettiva storica, interrogare la direzione e, in ultimo, il senso di quest'ultima pare prefigurarsi come un'urgente necessità.

A questo proposito si confrontino le prefazioni alla prima e alla seconda edizione di *Von Hegel zu Nietzsche* (1941). La prefazione alla prima edizione, scritta in Giappone nella primavera del 1939, termina infatti con la riproposizione da parte di Löwith della domanda di Ernest Renan, «De quoi vivra-t-on après nous?»²²³, a cui il filosofo laconicamente aggiunge che se a essa si potesse rispondere solo secondo lo spirito del *tempo*, allora l'ultima, onesta parola della generazione a cui egli appartiene sarebbe di completa rassegnazione. La breve prefazione all'edizione successiva, invece, è firmata a New York dieci anni dopo, lo stesso

²¹⁸ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Verlag Rösch, Bern 1947 (ed. or.), Matthes & Seitz Verlag, München 1991, p. 39.

²¹⁹ N. Solomon, *op. cit.*, p. 134.

²²⁰ I. Kristol, *Faith and History, by Reinhold Niebuhr; and Meaning in History, by Karl Lowith. The Slaughter-Bench of History*, in "Commentary", July 1949. Disponibile al link: <https://www.commentary.org/articles/irving-kristol/faith-and-history-by-reinhold-niebuhr-and-meaning-in-history-by-karl-lowith/> (consultato il 04/03/2024).

²²¹ Hans Jonas, per esempio, mette a confronto le due prospettive, quella dello gnosticismo, di cui è grande conoscitore, e quella del nichilismo moderno, in un contributo dei primissimi anni Cinquanta. Cfr. H. Jonas, *Gnosticism and Modern Nihilism*, in "Social Research", 19, 1952, pp. 430-452. Il nichilismo moderno, poi, non si dimenticherà, era stato affrontato anche da Karl Löwith, in una prospettiva non teologica, già negli anni Trenta.

²²² J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, cit., p. 137. Cfr. anche W. Styfhals, *Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology*, cit., p. 205.

²²³ Löwith cita liberamente senza specificare la fonte, asserendo nel contempo che la domanda di Renan è poi la medesima domanda che anima Burckhardt, Nietzsche e Tolstoj. Il riferimento comunque è contenuto in E. Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, Calmann Lévy, Paris 1895.

anno di pubblicazione di *Meaning in History*: in essa Löwith sostiene che la tesi di fondo della sua opera è rimasta inviolata dagli attacchi del periodo di tempo che separa la nuova edizione dall'edizione precedente, e che anzi, nota significativamente il filosofo, il testo dovrebbe interessare il lettore di fine anni Quaranta ancor più del lettore di allora, della prima edizione al principio del decennio²²⁴.

In effetti, dopo il fenomeno Auschwitz e l'esperienza dei lager, una riflessione intorno al senso della storia si configura come la principale questione su cui riflettere e cimentarsi da parte degli intellettuali coevi²²⁵. Non è dunque un caso che nell'immediato dopoguerra e negli anni immediatamente successivi l'interrogativo sul senso della storia si imponga con una particolare intensità e insistenza nella ricerca filosofica e storiografica occidentale. Diversi sono i casi e se ne citeranno solo alcuni: per esempio, Arnold J. Toynbee, a partire dalla metà degli anni Trenta fino alla fine del decennio, compone il ponderoso *A Study of History* (1934-1939). Nel 1946, poi, esce postumo *The Idea of History* del britannico Robin G. Collingwood²²⁶. Dal taglio prettamente filosofico chiaramente non occorre ricordare, a questo punto, *Meaning in History* di Löwith, seguito pochi anni dopo (lo stesso anno della pubblicazione dell'edizione tedesca di *Meaning*) da *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1953) di Karl Jaspers.

Nel 1955, poi, il teologo Rudolf Bultmann tiene alcune conferenze a Edimburgo, le *Gifford Lectures*, che costituiranno il testo originale di *History and Eschatology*²²⁷ del 1957. Nel testo, la riflessione del teologo tedesco prende le mosse partendo da una frase con cui Gerhard Krüger apriva a sua volta un articolo del 1947, in cui afferma che la storia è oggi il nostro problema maggiore²²⁸. Il titolo significativo del contributo di Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, riflette precisamente la necessità e l'urgenza con cui si impone in quegli anni una profonda riflessione sulla storia. Riflettendo sul motivo di tale esigenza, Bultmann argomenta che oggi l'uomo ha preso consapevolezza della propria storicità con una particolare sensibilità, ed è cosciente proprio del fatto che tale storicità è da intendersi nel senso che egli sa di essere consegnato al corso della storia: questa consapevolezza, però, oggi

²²⁴ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., pp. 7-10.

²²⁵ Ciò, come si avrà modo di vedere, vale anche per il giovane rabbino Jacob Taubes. Cfr. E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 96.

²²⁶ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford 1946. Il testo di Collingwood è citato sia in *Meaning in History* sia nei riferimenti di Niebuhr.

²²⁷ R. Bultmann, *History and Eschatology. The Gifford Lectures 1955*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1957. La prima edizione tedesca viene pubblicata un anno dopo quella inglese. Cfr. *Geschichte und Eschatologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1958.

²²⁸ R. Bultmann, *op. cit.*, p. 1.

incalza l'uomo senza lasciargli tregua a causa delle grandi vicende della storia mondiale. Proprio per questo, gli uomini diventano sempre più coscienti anche della propria condizione indifesa, ossia sentono di essere non solo inseriti nel corso della storia, ma anche in balia di essa²²⁹. Insomma, si prende infine coscienza del fatto ultimo che – con le stesse parole di Valéry che Löwith conosce bene²³⁰ – noi, la civiltà, siamo mortali («Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles»)²³¹.

È nel solco spalancato da tale amara consapevolezza che si situa la riflessione dei pensatori che, a cavallo della Seconda Guerra Mondiale e nell'immediato dopoguerra, si sono confrontati criticamente con e su il concetto di storia. Nel vivace contesto intellettuale che in quegli anni anima la speculazione intorno alla storia, il testo di Löwith gioca un ruolo cruciale. All'interno di tale cornice si situano però due opere che entrano in contatto dialettico con *Meaning*, sospeso tra punti di affinità speculativa e altri di opposizione critica, che meritano di essere indagate proprio nel confronto con la prospettiva löwithiana.

Lo stesso anno della pubblicazione di *Meaning in History*, infatti, negli Stati Uniti viene dato alle stampe anche *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History* di Reinhold Niebuhr (1892 – 1971), celebre teologo riformato statunitense (seppur di origine tedesca), fratello del teologo Helmut Richard. Dopo aver aiutato l'esule Löwith ad approdare negli Stati Uniti, al momento della pubblicazione della sua opera, Niebuhr è una figura pubblica già affermata nel dibattito sociale americano.

Teoreticamente legato al *Christian Realism*, una prospettiva teologica che enfatizza gli aspetti biblici della fondamentale peccaminosità della natura umana e della libertà dell'uomo, Niebuhr propone un approccio critico contro la moderna fede nel progresso di matrice liberale. L'importanza che riveste il concetto di peccato nella riflessione del teologo statunitense appare in controtendenza con la società americana della prima metà del Novecento, impregnata di ottimistiche convinzioni circa la perfettibilità dell'uomo. Proprio questa medesima fiduciosa generazione di statunitensi non era però preparata all'avvento al potere di Hitler e di Stalin, alla Shoah, ai campi di concentramento e ai gulag, sicché emerge con dolorosa evidenza che la natura umana, che plasma con le proprie azioni il corso della

²²⁹ Ivi, pp. 2-3.

²³⁰ Cfr. K. Löwith, *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens* (1970) [trad. ita. *Paul Valéry*, a cura e con Introduzione di G. Carchia, Celuc, Milano 1987].

²³¹ Cfr. P. Valéry, *La Crise de l'Esprit* (1919), in Id., *Oeuvres*, II, Gallimard, Paris 1957-1960, p. 27.

storia, è capace di operare tanto la virtù quanto la depravazione e il peccato²³². Questo è lo sfondo su cui prende forma l'opera *Faith and History*, il cui titolo completo è esplicitativo dell'operazione in essa condotta: ponendo a confronto la concezione cristiana della storia con quella moderna, il teologo indaga la possibilità che la moderna nozione secolare di progresso (accettata anche dalla *Liberal Theology*) abbia fatto sì che la fede nella storia sostituisse la fede in Cristo, assumendo in questo modo una carica redentrice. La riflessione di Niebuhr, che proseguirà poi negli anni successivi sulla questione della storia²³³, si pone quindi direttamente in dialogo con l'opera pubblicata contemporaneamente da Löwith, anche in virtù dei rapporti personali che legano i due pensatori.

La seconda opera è *Abendländische Eschatologie*, pubblicata due anni prima di *Meaning in History* a Berna dal rabbino ventiquattrenne Jacob Taubes (1923 – 1987). Quest'ultimo dà alle stampe il proprio testo dopo l'uscita di *Lebendiges Judentum*, il libro del padre, il Gran rabbino di Zurigo Zwi Tubes, che nel 1946 era appena scampato con la famiglia dalla persecuzione nazista e prospettava come unica soluzione di salvezza per gli ebrei la prospettiva sionista²³⁴. La ricerca del giovane rabbino si inserisce nella scia di quei progetti che si imponevano di ripercorrere la storia occidentale cercando di individuarne la matrice in un nucleo apocalittico, benché Taubes conduca il suo studio da una prospettiva originale appartenente alla tradizione ebraica²³⁵.

Uno degli intenti del libro di Taubes è quello di svincolare quindi la prospettiva escatologica dall'indagine storica della posizione totalizzante assunta da Hegel, in cui la fine della storia viene sempre intesa come il suo perfetto compimento²³⁶: un'impostazione che riflette l'idea secondo cui nella storia non si possa dare una vera conoscenza della storia stessa, né una sua salvezza. Si tratta di una presa di posizione che appare peraltro in concordanza con la suggestiva frase di Wittgenstein posta qui in epigrafe e che Taubes stesso riporta in età avanzata, in un saggio sul pensiero di Marcione²³⁷.

²³² A. Schlesinger Jr., *Reinhold Niebuhr's Long Shadow*, in "The New York Times", 22 June 1992, p. A17. Retrieved 12 July 2018.

Disponibile al link: <https://www.nytimes.com/1992/06/22/opinion/reinhold-niebuhr-s-long-shadow.html> (consultato il 20/04/2024).

²³³ Cfr. R. Niebuhr, *The Self and the Dramas of History*, Charles Scribner's Sons, New York 1955.

²³⁴ E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, cit., p. 12.

²³⁵ Tentativi in questo senso sono stati infatti proposti da una parte, in ambito cattolico, con il lavoro *Apocalypse der deutschen Seele* (1937) del teologo svizzero Hans Urs von Balthasar, e, in ambito protestante, nell'opera del teologo tedesco Paul Althaus. Cfr. E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, cit., p. 13.

²³⁶ Ivi, p. 29.

²³⁷ Cfr. J. Taubes, *Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder Ein Streit um Marcion, einst und jetzt*, in *Vom Kult zur Kultur*, Wilhelm Fink Verlag, München 1996.

Nell'approfondimento e nel confronto di tali opere intorno alla domanda sul senso della storia pare emergere un carattere proprio della profezia biblica, che rivela una forse inaspettata attualità di riserva critica di fronte alle prospettive disidratate della modernità e dei suoi foschi sviluppi dagli esiti nichilistici.

Un'ultima suggestione è infine dedicata al filosofo russo Nikolaj Berdjaev (1874 – 1948) che interroga il senso della storia negli stessi anni in cui il suo connazionale Mandel'stam lamenta la necessità di provare a ricomporre le vertebre spezzate della storia. Lo scritto di Berdjaev, che anticipa di vent'anni *Meaning in History* di Löwith, contiene infatti alcune suggestioni che paiono prefigurare alcune tematiche dell'opera del filosofo tedesco, e in essa trovare espressione compiuta.

Tali confronti e tali riferimenti, frequentemente trascurati dalla critica e assenti in praticamente tutte le monografie riguardanti il pensiero di Löwith, restituiscono una pagina della storia di un'idea, ossia della derivazione teologica della filosofia della storia. Parallelamente a ciò, i raffronti incrociati forniscono anche un contesto interpretativo più ampio all'opera del filosofo tedesco, precisandone i presupposti e le implicazioni filosofiche in un periodo cruciale della storia contemporanea. Inserire il testo di Löwith in un coro di voci più ampio e inedito, dunque, rende evidente che l'indagine sul senso della storia risponde a una vera e propria esigenza generale, la cui urgenza è dettata dai tempi incalzanti. È infatti la lacerante “croce della storia” che fa sì che sorga la domanda sul suo significato. Le singole riflessioni che ne scaturiscono si estrinsecano in diverse discipline e attraverso il lavoro di studiosi afferenti ad ambiti eterogenei, in un'indagine trasversale che esprime l'universale e dolorosa necessità di interrogare il concetto di storia e il suo statuto.

Löwith negli Stati Uniti: Meaning in History e il confronto con Reinhold Niebuhr

Nel 1941, due settimane prima del bombardamento di Pearl Harbor, Löwith lascia il Giappone. Con la moglie Ada si trasferisce quindi negli Stati Uniti, nel New England, grazie all'interessamento di Paul Tillich e del teologo Reinhold Niebuhr. Proprio quest'ultimo, in precedenza, aveva aiutato a riparare in America anche lo stesso Tillich, dopo l'avvento al potere di Hitler nel 1933.

Tillich e Löwith fanno parte di quel nutrito gruppo di intellettuali emigrati dal Vecchio Continente minacciato dal potere nazista, tra le cui fila si contano Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, Hans Morgenthau, Günther Anders ma anche Herbert Marcuse e i principali esponenti della Scuola di Francoforte, Horkheimer e Adorno.

Löwith vivrà negli *States* per undici anni, fino al 1952, con soddisfazioni alterne. La stimolante ma incerta prospettiva di una cattedra alla New School of Social Research di New York prefigurata da Niebuhr e Tillich si rivela un nulla di fatto, a favore dell'opzione più sicura (ma anche meno entusiasmante) di una posizione in un seminario teologico nella provincia del Connecticut, l'Hartford Theological Seminary: una destinazione ben più modesta che non soddisfa l'esigenza di Löwith di interfacciarsi con interlocutori intellettualmente stimolanti²³⁸. Il filosofo in fuga da Sendai, nella vorticoso urgenza degli eventi, accetta comunque la posizione e qui vi rimane fino al 1949, anno della pubblicazione del suo *Meaning in History*, quando finalmente riesce a trasferirsi dal seminario di provincia alla New School of Social Research grazie all'interessamento di Leo Strauss.

I corsi e i seminari tenuti da Löwith alla New School di New York tra il 1949 e il 1952, anno del rientro del filosofo in Germania, spaziano da Cartesio a Pascal, da Hegel a Marx, dai filosofi stoici ed epicurei all'esistenzialismo di Heidegger, Jaspers e Sartre, fino all'esistenzialismo kierkegaardiano, ma anche dalla filosofia moderna di Leibniz alla filosofia della religione di Hegel, interessando autori e tematiche che Löwith aveva già trattato in passato o che avrebbe trattato in maniera estesa da lì a poco (Hegel, Marx e Kierkegaard

²³⁸ Sulla frustrazione intellettuale di Löwith presso l'Hartford Theological Seminary si vedano le lettere inviate dal filosofo a Eric Voegelin tra gli ultimi mesi del 1944 e l'inizio del 1945, in K. Löwith, E. Voegelin, *Briefwechsel*. Mit einer Vorbemerkung von Peter J. Opitz, in "Sinn und Forma", VI, 2007, trad. ita. parziale, *Dialogo sulla fine della storia. Carteggio Karl Löwith-Eric Voegelin*, a cura di G. Fazio, in "Micromega", 8/2010, p. 211 e p. 215: Löwith nella lettera definisce in maniera velenosa l'ambiente del seminario teologico americano («ein Kindergarten für ausgelaugten Protestantismus!»).

vengono ampiamente trattati nell'altro *magnum opus* di Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, mentre diversi degli altri autori citati confluiscono in *Meaning in History*). Eppure sono gli anni precedenti, quelli nella claustrofobica e piatta provincia del New England, i più fruttuosi a livello di produzione speculativa.

Nel desolato panorama intellettuale di Hartford, che da una parte soffocava le esigenze del filosofo europeo, Löwith trova quell'isolamento e quella tranquillità necessari per dedicarsi completamente e con profitto alla riflessione. Non è di certo un caso, infatti, che *Meaning in History* venga pubblicato proprio all'indomani della sua partenza dalla provincia del Connecticut per la vivace metropoli di New York: oltre alla tranquillità ideale per lo studio, infatti, il periodo trascorso presso il seminario teologico di Hartford ha reso possibile l'approfondimento della conoscenza del cristianesimo protestante di cui lo stesso seminario era profondamente intriso.

Durante il periodo americano di Löwith, il teologo riformato Niebuhr era ormai da anni un riferimento nel panorama intellettuale statunitense²³⁹, intrattenendo sin dagli anni Trenta polemiche e *querelle* intellettuali con il filosofo pragmatista John Dewey²⁴⁰. Già autore di diverse opere teologiche, nel 1949 – mentre Löwith dà alle stampe *Meaning* – Niebuhr pubblica *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*²⁴¹.

Entrambe le opere vengono pubblicate negli Stati Uniti nord-orientali in un clima di crescente tensione nell'ottica della guerra fredda e, soprattutto, dopo solo quattro anni dal termine della Seconda Guerra Mondiale, dai lager di Auschwitz e dallo sgancio delle bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki. Le due opere condividono inoltre il medesimo argomento e, infine, i due autori si conoscono personalmente, tant'è che lo stesso anno l'uno recensì l'opera dell'altro e viceversa²⁴².

²³⁹ È significativo che negli Stati Uniti la marcata tendenza ad allontanarsi dalla religione caratteristica degli anni della grande depressione subisce un'impressionante inversione di tendenza proprio in corrispondenza della Seconda Guerra Mondiale e del dopoguerra: «Specialmente negli anni cinquanta la percentuale degli appartenenti a una qualche confessione religiosa salì in modo incredibile [...]. Fra gli intellettuali sorse un nuovo interesse per la dottrina cristiana e la teologia biblica. Specialmente influenti si rivelarono gli scritti di Karl Barth, Paul Tillich e Reinhold Niebuhr, che parlavano a favore di una "neo-ortodossia" protestante che ripudiava il credo nell'innata bontà dell'uomo e insegnava che solo una religione di grazia portava una speranza di redenzione». Cfr. M.A. Jones, *The limits of Liberty. American History 1607-1992* (1995), trad. ita. *Storia degli Stati Uniti d'America*, Bompiani, Milano 2011, p. 534.

²⁴⁰ A questo proposito cfr. D.F. Rice, *Reinhold Niebuhr and John Dewey: An American Odyssey*, State University of New York Press, New York 1993.

²⁴¹ R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, Charles Scribner's Sons, New York 1949.

²⁴² Entrambe le recensioni appaiono nel mese di Ottobre 1949, vedi K. Löwith, *Faith and History*, by Reinhold Niebuhr, in "Theology Today", vol. 6, (3), October 1949, pp. 422-425; R. Niebuhr, *Meaning in History*, by Karl Löwith, in "The Journal of Religion", vol. 29, (4), October 1949, pp. 302-303. Quest'ultima recensione è stata

I. Gli anni precedenti

I contatti tra i due pensatori negli anni precedenti la pubblicazione delle rispettive opere non legittimano a pensare in direzione di un'influenza intellettuale reciproca, bensì a uno sviluppo personale di alcune istanze teoriche, all'interno di un percorso speculativo ben preciso, da parte di entrambi. Questo è maggiormente chiaro se si considera il fatto che, mentre Niebuhr aveva iniziato anni prima a predisporre il proprio pensiero teologico intorno alla storia e alla filosofia della storia²⁴³, il filosofo tedesco stava già sviluppando dall'inizio del decennio le tesi che sarebbero poi confluite in *Meaning in History* nella loro forma più completa.

Il Dopoguerra consegna un'eredità di vergogna, di dolore e di responsabilità che impone una revisione della coscienza dell'uomo occidentale: davanti a quella fiducia nel progresso alla base della cultura dell'inizio del XX secolo ed esaminando il senso della storia, già nel suo *The Nature and Destiny Of Man* il teologo americano condivide e fa proprio lo sguardo dei profeti dell'antico Israele e di Gesù di Nazareth di fronte all'ipocrisia umana e alla sua cecità morale²⁴⁴.

In *Faith and History*, l'opera che segue pochi anni dopo (durante i quali però lo stesso corso della storia è stato messo a dura prova), Niebuhr pare mantenere il medesimo sguardo critico, inasprito però proprio dallo sviluppo dei recenti accadimenti storici:

Contemporary experience represents a Nemesis which is justly proportioned in its swiftness and enormity to the degree of *Hybris* which had expressed itself in modern life. In one century modern man had claimed to have achieved the dizzy heights of the mastery both of natural process and historical destiny. In the

recentemente tradotta in italiano: trad. it. *Significato e fine della storia di Karl Löwith*, in L. Borghesi, *Il senso della storia. Il confronto tra Karl Löwith e Reinhold Niebuhr*, Studium edizioni, Roma 2021, pp. 104-105. La recensione si trova in appendice al volume.

²⁴³ Una riflessione sulla storia e sul fine della storia è possibile riscontrarla già in R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Scribner's Sons, New York 1943, 2 voll. Ciò è confermato, poi, anche da un interessamento, precedente alla pubblicazione di *Faith and History*, nei confronti del pensiero sulla filosofia della storia sviluppato dal teologo americano nei primi anni Quaranta. Cfr. N.P. Jacobson, *Niebuhr's Philosophy of History*, in "The Harvard Theological Review", vol. 37, n. 4, October 1944, pp. 237-268.

²⁴⁴ Cfr. R. Crouter, *Taking the Long View of History*, in *Reinhold Niebuhr: On Politics, Religion, and Christian Faith*, Oxford Academic, New York, 2010 (online edn., 1 Sept. 2010).

following century he is hopelessly enmeshed in an historical fate, threatening mutual destruction, from which he seems incapable of extricating himself. A word of Scripture fits the situation perfectly: "He that sitteth in the heavens shall laugh: the Lord shall have them in derision" (Psalms 2:4).²⁴⁵

La speculazione dei due pensatori prende le mosse in un momento in cui la Guerra Fredda si presenta alle porte della coscienza occidentale, alle cui spalle però ancora si scorgono i cancelli di Auschwitz.

«The catastrophes of modern history have created a new interest in the interpretation of history;» – con queste parole Niebuhr apre la recensione al löwithiano *Meaning in History*, e continua – «for contemporary experiences prove that the “settled” convictions of the nineteenth and early twentieth centuries about the meaning of history have less than the “eternal” validity which our culture, in its heyday, ascribed to them»²⁴⁶. In questo senso, l’occasione di interrogare la storia si configura a partire da una riflessione morale circa il contesto che ha originato l’esigenza dell’indagine. Il teologo, infatti, inaugura la sua opera con una riflessione riguardante le contemporanee disillusioni derivanti dal fallimento delle promesse del “secolo dell’ottimismo”²⁴⁷:

Most of the explanations of contemporary catastrophe are derived from principles of interpretation which were responsible for modern man's inability to anticipate the experiences which he now seeks to comprehend. A culture, rooted in historical optimism, naturally turns first of all to the concepts of "retrogression" and "reversion" to explain its present experience. Thus Nazism is interpreted as a "reversion to barbarism" or even as a "reversion to the cruelty of the Middle Ages." We are assured that mankind has no right to expect an uninterrupted ascent toward happiness and perfection²⁴⁸.

²⁴⁵ R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, cit., p. 8.

²⁴⁶ R. Niebuhr, *Meaning in History*, by Karl Löwith, in “The Journal of Religion”, vol. 29, n. 4, October 1949, p. 302. Disponibile al link: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/483895> (consultato il 20/04/2024).

²⁴⁷ Il primo capitolo di *Faith in History* rimanda in effetti alla disillusa situazione contemporanea ed è intitolato non a caso *The Current Refutation of the Idea of Redemption through Progress*.

²⁴⁸ R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, cit., p. 9.

Non meno significativamente Löwith, nel suo *Meaning in History*, fa più di un riferimento a Hitler e al Terzo Reich, fino a domandarsi cosa ne penserebbe lo storico Burckhardt degli eventi contemporanei se solo fosse ancora vivo²⁴⁹.

Si tratta di una riflessione sul passato, dunque, che emerge da un'esigenza del presente. Questo è di per sé già evidente nell'intenzione che anima la penna del teologo americano, preoccupato per l'avvenire della società americana minata dall'iniquità dell'uomo del XX secolo e dalla mondanizzazione del messaggio originale cristiano, che spalanca le porte al nichilismo²⁵⁰. Ciò è altrettanto vero per il filosofo tedesco ma meno evidente, anche per via della sua prosa filosofica sobria e poco incline a incedere in contrappunti morali²⁵¹, al contrario dello stile coinvolgente e capace di scuotere le coscienze del pastore Niebuhr, esperto arringatore.

È dunque importante sottolineare ciò che in molti studi critici non viene sottolineato a sufficienza, ossia che un'indagine sul passato interroga, in una certa misura, anche la direzione imboccata dal presente e che, in quanto tale, la domanda intorno al senso della storia implica anche un'indagine e una riflessione di carattere morale che prende luogo nel presente: «Una filosofia della storia è corollario di una filosofia morale»²⁵².

Meaning in History è un'opera capitale della filosofia occidentale del Novecento che da un lato ha gettato molti rami, influenzando il dibattito intorno alla filosofia della storia nei decenni successivi, ma dall'altro, possiede altresì numerose radici, da cui ha preso spunto. Alcune di queste radici sono dichiarate o evidenti, mentre altre sono meno immediate, più sotterranee, ma comunque rintracciabili. Per esempio, Carl Schmitt riconsegna l'ispirazione dell'opera löwithiana sotto l'egida del pensiero del teologo cattolico Erik Peterson. Autore di un'importante opera sul monoteismo, Peterson aveva introdotto la distinzione tra

²⁴⁹ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 26.

²⁵⁰ *Faith and History* nasce proprio dalla consapevolezza che era stata la fede, prima miope e poi cieca, in una Redenzione per mezzo della storia ad aver portato agli esiti drammatici della prima metà del Novecento e, insieme, di aver gettato l'intera cultura occidentale sull'orlo della disperazione. Cfr. L. Borghesi, *op. cit.*, p. 10.

²⁵¹ Probabilmente questa attitudine del filosofo tedesco proviene anche dall'aver fatto propria la lezione burckhardtiana, secondo cui il vero storico critico deve pervenire a un "punto archimedeo" posto al di fuori dagli eventi, così da non essere influenzato dallo spirito dei pregiudizi a lui contemporanei. Cfr. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, cit., p. 7.

²⁵² L. Giussani, *Aspetti della concezione della storia in Reinhold Niebuhr*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", vol. 60, n. 2/3, Marzo-Giugno 1968, p. 187. A questo proposito si pensi a quanto scriveva già nel 1932 lo scienziato J. B. S. Haldane nel suo saggio *Is History a Fraud?*: «But when I look at history, I see it as man's attempt to solve the practical problem of living». Cfr. J.B.S. Haldane, *The Inequality of Man and Other Essays* (1932), Penguin Books Limited, Harmondsworth Middlesex 1938, p. 68.

l'interpretazione teologica della storia di Agostino e quella di Eusebio, poi adottata e impiegata da Löwith in *Meaning*. Proprio alcune lettere del carteggio intrattenuto con Peterson permettono di mettere a fuoco più chiaramente la valutazione del filosofo sia sugli eventi contemporanei, sia sugli anni di permanenza in America precedenti dalla pubblicazione di *Meaning*²⁵³. In una lettera datata “On the last day of 1944” e in un inglese che per sua stessa ammissione ancora non padroneggia completamente, Löwith descrive con una pennellata il clima storico contemporaneo: «If you remember, however, the quotations from Bruno Bauer essay in “Russia + Germany” of 1853 in my book “Von Hegel bis Nietzsche” (Zürich 1941) you will understand why I am not too much surprised by the present events»²⁵⁴.

Con Peterson, Löwith aveva fatto conoscenza anni prima a Roma, dove il teologo convertito viveva, ed era in rapporto epistolare già durante il soggiorno a Sendai, nel 1937. Tale rapporto viene poi mantenuto soprattutto nel periodo che il filosofo trascorre alla Hartford Theological Seminary. Dalle lettere che il filosofo tedesco invia a Peterson si evince un rapporto di stima ma anche di amicizia. In esse, infatti, Löwith non scrive solo di eventi personali occorsigli (come la morte del fratello della moglie, ucciso da due soldati russi a Berlino²⁵⁵) o dei ricordi

²⁵³ Per la consultazione delle epistole inedite tra il filosofo tedesco e il teologo Erik Peterson ringrazio con riconoscenza la Dott.ssa Maria Grazia Palazzo, l'Archivio e la Biblioteca di Scienze Religiose Erik Peterson dell'Università degli Studi di Torino.

²⁵⁴ Lettera in lingua inglese di K. Löwith a E. Peterson su carta intestata “Hartford Theological Seminary”, datata “On the last day of 1944”. In *Von Hegel zu Nietzsche* Löwith dedica un breve paragrafo al filosofo tedesco Bruno Bauer nella disamina delle posizioni dei giovani hegeliani. L'opera di Bauer a cui il filosofo fa riferimento nella lettera è B. Bauer, *Russland und das Germanentum* (Egbert Bauer Verlag, Charlottenburg 1853). Con ogni probabilità la citazione a cui allude Löwith è la riflessione sulla situazione della Germania contemporanea a Bauer, il quale si domanda se è forse semplicemente un caso che la filosofia, a cui i Tedeschi hanno dedicato negli ultimi ottant'anni le loro forze migliori, debba cadere nello stesso momento in cui la Germania invano va in cerca (con tutte le sue assemblee nazionali, i suoi congressi e le sue discussioni doganali) di una forza interna che sia in grado di organizzarla. Riguardo i governi – continua Bauer – gli eserciti permanenti sono diventate le loro scuole filosofiche, le quali attualmente si sono trovate d'accordo nell'insegnare ai popoli l'unico sistema di pace e di ordine che sia adatto ai tempi. (Cfr. B. Bauer, *op. cit.*, pp. 44-45 ma anche K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., pp. 122-123). Nella lettera, Löwith poi prosegue menzionando lo scrittore D.H. Lawrence che già decenni prima aveva previsto la caduta della Germania in un vortice (“Tartary Vortex”). È possibile cogliere meglio il senso di questa affermazione recuperando direttamente le parole del noto scrittore a cui il filosofo tedesco fa riferimento: «The inevitable, mysterious barrier has fallen again, and the great leaning of the Germanic spirit is once more eastwards towards Russia, towards Tartary. The strange vortex of Tartary has become the positive centre again, the positivity of western Europe is broken. The positivity of our civilization has broken. The influences that come, come invisibly out of Tartary. So that all Germany reads *Beasts, Men, and Gods* with a kind of fascination. Returning again to the fascination of the destructive East, that produced Attila». Cfr. D.H. Lawrence, *'A Letter from Germany'*, (19 February 1924), in “The New Statesman”, 13 October 1934. Il riferimento della citazione qui riportata è in D.H. Lawrence, *Selected Essays*, Penguin Books in association with William Heinemann, New York 1950, p. 176.

²⁵⁵ Lettera di K. Löwith a E. Peterson, su carta intestata “Hartford Theological Seminary”, datata 17 Sept. 1945. Questa fa seguito a una epistola di Peterson del Febbraio dello stesso anno, a cui mesi dopo il filosofo tedesco significativamente risponde «In the meantime everywhere peace broke out».

di quando si frequentarono negli anni Trenta, durante il periodo romano («tempi passati», commenta Löwith in italiano²⁵⁶), ma anche degli interessi e del lavoro che svolge presso il seminario teologico di Hartford, prima di pubblicare *Meaning*. Dalla corrispondenza con Peterson non affiora comunque tutta l'insoddisfazione di Löwith, come invece emerge nello scambio epistolare dei medesimi anni con Voegelin, eppure l'elaborazione formale di *Meaning in History* avviene anche in risposta al deludente ambiente provinciale del seminario americano.

In effetti, il contatto costante con un ambiente profondamente cristiano-protestante gli consegnò la possibilità di riprendere in mano la penna nel punto in cui egli l'aveva posata nello scrivere la conclusione di *Von Hegel zu Nietzsche* qualche anno prima. In quest'opera il filosofo illustra la crisi e infine la distruzione dell'ultimo grande tentativo sistematico di conciliazione filosofica messo in atto da Hegel.

Löwith mostra come ciò avvenne a opera di coloro che tentarono di inverare le idee del filosofo di Jena, da una parte, trascinandole nella realtà concreta (Marx e Kierkegaard) e, dall'altra, di colui che accennò all'imminente pericolo di un nichilismo che avrebbe chiuso un secolo e inaugurato quello successivo (Nietzsche). Come *Von Hegel zu Nietzsche*, in un certo senso anche *Meaning* afferisce all'ambito della cosiddetta “filosofia della crisi” che passa criticamente in disamina la storia della filosofia; ma se la prima opera attesta la fine dell'epoca della conciliazione cristiano-borghese di matrice hegeliana, la seconda afferma che tale crisi non implica che la stessa fede che ne aveva forgiato la forma avrebbe dovuto necessariamente subire la medesima crisi nei suoi equivalenti rappresentati contemporanei. L'attività di ricerca orientata in questa direzione e il lavoro di insegnamento svolto all'interno dell'ambiente protestante del seminario teologico indirizzano proprio lo sviluppo dell'indagine della connessione esistente tra la filosofia della storia e la teologia, ravvisando l'esistenza di un rapporto particolarmente stretto di dipendenza.

Gli spunti d'altronde non mancano: proprio in un confronto con Niebuhr sul concetto di libertà, durante un convegno al Connecticut College nel 1941, emerge *in nuce* già un abbozzo di una delle tesi fondamentali che negli anni successivi verrà compiutamente formalizzata in *Meaning*. Si tratta infatti dell'interpretazione della natura del cristianesimo come qualcosa di totalmente altro e alieno rispetto alla vera e precipua essenza della storia propriamente detta, in virtù del suo contenuto di matrice eminentemente escatologica che ne direziona il

²⁵⁶ Lettera di K. Löwith a E. Peterson su carta intestata “Hartford Theological Seminary”, datata “On the last day of 1944”.

messaggio. Se l'intervento di Löwith contiene implicitamente in sé i suoi futuri sviluppi, quello speculare di Niebuhr getta luce sul concetto di secolarismo, distinguendone un tipo eminentemente religioso e uno, al contrario, di stampo marcatamente relativista²⁵⁷. Si tratta di un primo confronto tra i due pensatori, destinati a re-intrecciare le proprie riflessioni negli anni successivi.

L'indirizzo di ricerca intrapreso da Löwith sfocia nel 1946 nella pubblicazione del saggio dal titolo autoesplicativo *The Theological Background of the Philosophy of History*. Si tratta di un saggio che preannuncia evidentemente *Meaning*: cuore dello scritto è infatti la dichiarata intenzione di rintracciare la sorgente originaria delle moderne concezioni di filosofia della storia nelle ben più antiche teologie della storia contenute nella Patristica.

Nel medesimo periodo lo stesso Niebuhr, approfondendo proprio quel nesso tra i processi di secolarizzazione e le recenti propaggini della filosofia della storia, nota allarmato la pericolosa e crescente somiglianza tra cristianesimo protestante e il progressismo sette-ottocentesco. Con ciò, il teologo intende denunciare la tendenza dell'istanza cristiana protestante a divenire una pura ideologia progressista che si esaurisce all'interno di una sfera immanente, e di conseguenza interamente spogliata della prerogativa trascendente dell'orizzonte intimamente teologico. In questo caso il processo di secolarizzazione avrebbe trasformato il cristianesimo protestante americano del Novecento in un ideale immanente di progresso sociale all'interno della storia terrena: all'interno di questa prospettiva, alla religione spetterebbe ormai unicamente la funzione di offrire un esempio morale (senza rimandare più a un piano in cui la tensione salvifica è trascendente), perfettamente in consonanza con i presupposti teorici di quella *liberal theology*, pragmatica e ottimista, di cui Niebuhr era grande conoscitore e che finirà per avversare.

Negli anni Quaranta questo tipo di consapevolezza si va man mano acuendo e diffondendo; nel 1947, infatti, l'appena citato Peterson intravede preoccupato nella cultura contemporanea (in riferimento all'esistenzialismo di Heidegger e di quello francese) una sinistra secolarizzazione dei concetti centrali della teologia protestante²⁵⁸. In effetti, la tematica e la riflessione riguardante la secolarizzazione nella prima metà del Novecento aveva assunto a poco a poco un peso crescente non solo nel Vecchio Continente devastato dai due conflitti

²⁵⁷ Tale distinzione sarà poi ripresa nel libro forse più celebre di Niebuhr, *The Children Of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense*, C. Scribner's Sons, New York 1944. Tale concetto di secolarismo sarà però importante anche per lo sviluppo di *Faith and History*.

²⁵⁸ E. Peterson, *Existentialismus und protestantische Philosophie* (1947), in Id., *Marginalien zur Theologie*, Ausgewählte Schriften Bd. 2, hrsg. von Barbara Nichtweiß, Würzburg 1995, p. 52.

mondiali, ma anche negli Stati Uniti e qui, in particolar modo, in relazione all'idea di progresso. Löwith, infatti, è ben a conoscenza della letteratura che già a partire dagli anni Venti²⁵⁹ notava come alcuni concetti, come appunto quello di "progresso", andavano man mano occupando il posto di termini con un orizzonte di senso trascendente come "eternità" e "provvidenza", propri dell'ordine epistemologico teologico: «The belief in an immanent and indefinite progress replaces more and more the belief in God's transcendent providence»²⁶⁰.

L'idea di progresso e il suo ingresso non solo nell'ambito storico-storiografico, ma anche in quello più generale di una coscienza sociale, si carica di significati appartenenti al piano di significanza teologico, di cui però perverte il contenuto. L'espiazione del peccato perde la sua funzione catartica e vicariante a favore della perfettibilità dell'uomo, così come la speranza e la fiducia prettamente teologiche di una promessa immortalità nell'aldilà ultraterreno e trascendente vengono sostituite dalla speranza immanente di vivere nel ricordo della posterità²⁶¹.

L'orizzonte positivo e ottimista su cui si staglia l'idea di progresso nasconde in parte il fatto che questo comunque non sia un concetto neutrale, ma che abbia anzi un deciso *pathos* religioso. Non a caso fu notato che l'idea di progresso e la fede in essa si sviluppa proprio in corrispondenza al parallelo venir meno della declinante fede cristiana nella provvidenza e nella salvezza²⁶².

Che questa fosse una percezione diffusa, negli Stati Uniti ma anche nella vecchia Europa, è dimostrato dal fatto che non solo Niebuhr e Löwith inaugurano le rispettive opere interrogandosi sul tema, ma che contemporaneamente vengono pubblicate anche le opere di Ernest Lee Tuveson e di Herbert Butterfield²⁶³.

²⁵⁹ L'opera di J.B. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into Its Origin and Growth*, Macmillan, London 1920 era nota sia al filosofo tedesco sia al teologo statunitense, e infatti compare ed è citata sia in *Meaning* sia in *Faith and History*.

²⁶⁰ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 60.

²⁶¹ Già all'inizio degli anni Quaranta, in *The Nature and Destiny of Man*, Niebuhr fa propria la lezione dello storico statunitense Carl L. Becker e dei suoi studi degli anni Trenta, la cui critica al concetto di progresso era stato a sua volta influenzato da Bury. Cfr. L. Borghesi, *op. cit.*, pp. 49-51.

²⁶² A questo proposito Becker cita proprio Bury. Cfr. C. Becker, *Progress and Power*, Alfred A. Knopf, New York 1958, p. 7. La prima edizione del libro è del 1936.

²⁶³ E.L. Tuveson, *Millennium and Utopia. A study in the Background of the Idea of Progress*, University of California Press, Berkeley 1949 e H. Butterfield, *Christianity and History*, G. Bell and Sons, London 1949. Non si può fare a meno di notare che entrambe le opere vengono pubblicate nel 1949, lo stesso anno di pubblicazione di *Meaning in History* e di *Faith and History*. Un interessante confronto tra il pensiero di Niebuhr e quello di Butterfield è condotto nella dissertazione di R.J. Hoskins, *Reinhold Niebuhr and International Society: the Concord of Christian Realism and the English School of International Relations Theory*, The University of Chicago, The Faculty of the Divinity School, 2016 (Dissertation).

Se il nucleo di *Meaning* è da ricercarsi nel già menzionato saggio del 1946, quello di *Faith and History* è da individuare nel ciclo di lezioni tenute dal suo autore alla Yale University nel 1945, anno “fatale” che rappresenta un vero e proprio paletto storicizzante nel percorso della storia recente. Al termine della Seconda Guerra Mondiale, infatti, il fresco ricordo del conflitto, gli strascichi e le ferite ancora sanguinanti rappresentate dai lager nazisti e dalle detonazioni atomiche che gli stessi Stati Uniti resero possibili, avevano definitivamente eradicato l’idea di una storia che rechi e conduca positivamente da sé la redenzione. In effetti, tale miope convinzione non solo risulta agli occhi dell’uomo di metà Novecento falsa e pernicioso, ma anche alla base di ciò che ha determinato la dolorosa situazione contemporanea.

Niebuhr sostiene infatti che proprio la fiducia cieca e illusoria nello sviluppo storico come mezzo di redenzione abbia effettivamente contribuito alla situazione attuale, spingendo il dinamismo storico insito nella civiltà occidentale sino a diventare una sorta di furia demoniaca²⁶⁴. Proprio questa fede in una storia progressiva e (proprio per questo) redentiva, rappresenta per il teologo statunitense la nota dominante della cultura moderna, o perlomeno quella occidentale²⁶⁵.

Niebuhr sembra anzi quasi abbozzare un capitolo della storia dell’idea di progresso, in grado di istituire un collegamento che accomuna pensatori molto eterogenei e distanti tra loro sia cronologicamente, sia intellettualmente: la fiducia nella storia progressiva diretta verso una redenzione accomuna – secondo Niebuhr – il razionalismo di Leibniz con il romanticismo di Herder, ma anche l’idealismo critico di Kant con l’utilitarismo di John Stuart Mill, il materialismo dell’illuminismo francese con l’idealismo tedesco, il determinismo di Spencer con il pragmatismo sociale e con il volontarismo di Dewey²⁶⁶. Non è necessario rifarsi alla

²⁶⁴ R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, cit., p. 14.

²⁶⁵ Ivi, p. 3.

²⁶⁶ Ibidem.

storia delle idee²⁶⁷, secondo cui le idee sono «the most migratory things in the world»²⁶⁸, per individuare il *fil rouge* che collega tutte queste istanze, anche le apparentemente meno simili. Tale disillusione, di cui il pensiero di Niebuhr è pervaso già negli anni che precedono *Faith and History*, era d'altronde presente anche nell'opera di Löwith, il cui studio sul nichilismo europeo e soprattutto il suo *Von Hegel zu Nietzsche* sono permeati da una fosca sensazione della crisi di un'epoca che, esaurita, si andava fiaccamente chiudendo. L'insufficienza delle risposte opposte a tale crisi dal cristianesimo e dalla moderna filosofia della storia ne mostrava i propri limiti, lasciando evase le possibilità concrete di comprendere la storia.

II. Filosofia della storia e modernità

Löwith, come Niebuhr, interpreta la filosofia della storia moderna come il prodotto di un processo di secolarizzazione dell'interpretazione teologica della storia ebraico-cristiana. Le origini di tale processo vengono rintracciate durante il periodo illuminista in cui viene operato un processo di trasposizione interpretativa del tutto coerente alla rinnovata e ritrovata centralità umanistica. Il processo di traslazione dal piano di senso teologico a quello storico non solo segna la perdita di un orizzonte trascendente a favore di uno prettamente immanente, ma trasforma la forma stessa del messaggio cristiano, mantenendo però intatta la funzione epistemologica dell'impianto teleologico.

Löwith ha mostrato come tale mutamento dell'idea di provvidenza in quella di progresso (creando di fatto un apparente paradosso) sia avvenuto a opera di Condorcet, Turgot e, parzialmente, Voltaire. Proprio con Condorcet si compie il passaggio da un orizzonte messianico salvifico, tipico del modello escatologico, a quello secolarizzato e totalmente

²⁶⁷ Non è una suggestione aleatoria suggerire che l'approccio adottato dal teologo sia simile a quello dello storico delle idee: Niebuhr conosce e cita in *Faith and History* il lavoro *The Great Chain of Being* di A.O. Lovejoy, considerato il fondatore della cosiddetta storia delle idee: «Professor Lovejoy in his searching analysis of the thesis of the world's rational intelligibility in both its classical and its modern versions, arrives at the conclusion that the history of the idea "is the history of a failure"». Cfr. R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, cit., p. 49. Anche Löwith conosce e menziona Lovejoy e Boas, altro importante esponente della storia delle idee.

²⁶⁸ A.O. Lovejoy, *Reflections on the History of Ideas*, in "Journal of the History of Ideas", vol. 1, no. 1, 1940, pp. 3–23, qui p. 4. Cfr. anche D. McMahon, *The Return of the History of Ideas?*, in D. McMahon, S. Moyn (edited by), *Rethinking Modern European Intellectual History*, Oxford Academic, 16 Apr. 2014, p. 25. Disponibile al link: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199769230.003.0001> (consultato il 26/04/2024).

terreno della progressiva perfettibilità umana da raggiungere su questa terra in un futuro, possibilmente, prossimo.

Come sostenuto in precedenza, questo passaggio è solo apparentemente areligioso, nonostante sia condotto a compimento dall'ateo Illuminismo, in quanto l'impalcatura e il principio operativo originariamente di matrice teologica viene mantenuto. Il divenire del finalismo teleologico intrinsecamente teistico viene soppiantato da una ritrovata centralità dell'uomo all'interno della storia che, attraverso un movimento progressivo, lo conduce a esserne il signore. Il significato dunque di tale finalismo mantiene intatta tutta la sua pregnanza religiosa originaria, nonostante l'avvenuto passaggio dal concetto teologico a quello ben più laico di progresso.

Questo passaggio rappresenta un nodo centrale perché individua l'origine della cosiddetta "filosofia della storia". È a questo punto che, analizzando e confrontando l'opera di Niebuhr e quella di Löwith, si scorgono nello sviluppo delle rispettive trattazioni alcuni nodi di tangenza tra le due riflessioni. Un primo nodo appare nella misura in cui Niebuhr (e, come abbiamo appena appurato, anche Löwith) rintraccia le origini della filosofia della storia non nel pensiero antico, bensì nella modernità. In essa il concetto di storia assume una valenza totalmente differente rispetto all'antichità, in cui il processo storico era inscindibile dalla dimensione naturale, di cui d'altronde era di pertinenza.

Il metodo storico riguardava la narrazione di gesta di eroi e di comandanti, celebrazioni di vittorie, commemorazioni di valorosi caduti, commenti di vicende politiche: «History was political history and, as such, the proper study of statesmen and historians»²⁶⁹. Dunque si trattava di accadimenti certamente destinati a fissare paletti storicizzanti nella storia dell'uomo e dei popoli ma comunque inevitabilmente soggetti all'inesorabile ciclicità naturale del susseguirsi delle stagioni e dell'alternanza di vita e morte. Tutto ciò sullo sfondo di quella sostanziale immutabilità della natura umana protagonista di tutte le cronache riportate dalla penna di Tucidide. Lo stesso Burckhardt, d'altronde, sottolinea che l'antica *ιστορία* è di per sé etnografia e storia insieme.

Sia Löwith sia Niebuhr, dunque, collocano la concezione del tempo che ha reso possibile la filosofia della storia in una fase posteriore a quella della civiltà classica greca. Come Löwith (ma a differenza sua, con un procedimento lineare), il teologo statunitense traccia una breve genealogia del concetto di intelligibilità del senso storico dalla classicità alla modernità

²⁶⁹ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 5.

(passando dalla *Repubblica* di Platone ad Aristotele, da Tertulliano a Origene e Agostino), finendo per incontrarsi con la posizione del filosofo tedesco. Löwith sostiene che gli antichi greci non ricercassero né si adoperassero al fine di pervenire a un significato ultimo nella storia («they did not presume to make sense of the world or to discover its ultimate meaning»)²⁷⁰ in quanto semplicemente non interessati a ciò, essendo immersi nell'ordine della natura e del divenire cosmico. Se da una parte Löwith conclude che «To the Greek thinkers a philosophy of history would have been a contradiction in terms»²⁷¹, dall'altra, l'analisi condotta da Niebuhr mostra che è possibile pervenire a un primo stadio di intelligibilità storica solo attraverso la fede biblica, in quanto unicamente quest'ultima è

par excellence a religion of both history and revelation, able to affirm the meaning of historical existence in its unity because it discerns by faith revelations of the center of its meaning, beyond coherences of nature and the rationally ambiguous coherences of history.²⁷²

Il teologo americano termina la propria riflessione esplicitando quasi aforisticamente una delle tesi di fondo della sua opera, ossia che l'esistenza storica dell'uomo non può avere alcun senso senza la fede («Man's historic existence can not have meaning without faith»²⁷³). A questo punto è già possibile mettere a fuoco un'importante e fondamentale consonanza tra la riflessione del teologo e quella del filosofo tedesco, seppure questa si situi su due terreni differenti – come si vedrà in seguito.

A opera della concezione della fede biblica viene quindi superata la visione antica che vuole la storia e il suo svolgersi identificati con la natura e il suo movimento ciclico. Eraclito anticipa, con il celebre frammento che sintetizza il fluire del presente nel passato, l'idea moderna di un tempo liquido e – appunto – fluido, ma la rottura concettuale è operata da altri. Origene, che protesta contro l'interpretazione ciclica del tempo, ma soprattutto Agostino che la rifiuta sviluppando a pieno la visuale biblica del tempo e della storia, sono i rappresentanti di quella fede, la fede cristiana, responsabile di aver sopraffatto il mondo classico²⁷⁴.

²⁷⁰ Ivi., p. 4.

²⁷¹ Ibidem.

²⁷² R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, cit., p. 57.

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ Ivi, p. 65.

Tale concezione viene pertanto ricondotta all'interno del tentativo compiuto dal moderno sforzo di ridurre l'intero significato della storia a una nuova forma di intelligibilità razionale. Niebuhr scrive:

«We have previously noted that the foundation for the modern conception of a meaningful history is laid by the emphasis upon natural cause as a sufficient explanation for the emergence of new concretions and configurations in time; and by the certainty, adduced by modern science, that there is an evolution of forms in the temporal process. These modern discoveries lead to the conception of the natural process moving along a line toward a significant future.»²⁷⁵

Lo sviluppo storico diviene in tal modo la nuova base di intelligibilità²⁷⁶, proprio in virtù del fatto che contiene in sé il suo stesso significato. Un risultato che chiaramente non sarebbe mai potuto essere ottenuto, invece, dalla cultura di epoca classica, sostanzialmente astorica e intrinsecamente legata alla ciclicità naturale. L'identificazione del tempo naturale col tempo storico determina infatti il carattere astorico di questa forma di spiritualità e la storia, chiosa Niebuhr, è intelligibile per la mentalità antica solo nella misura in cui partecipa all'eterno ciclo di alternanza di vita e morte che è proprio della natura.

Come si può notare, quindi, l'analisi sulla visione storica del mondo classico di Niebuhr concorda in sostanza con quella coeva condotta da Löwith. Per entrambi, poi, tale astoricità del mondo antico pare essere un fattore positivo²⁷⁷, in quanto non conferisce un significato intrinseco al divenire storico in se stesso rendendo così possibile una concezione della storia immanente e che implichi uno sviluppo progressivo.

Per Löwith, ciò è in parte dimostrato dal gran conto che ricopre il pensiero di Burckhardt, posto in apertura di *Meaning* e che implicitamente rispecchia anche la posizione di Löwith stesso. Per quanto riguarda Niebuhr la suddetta astoricità è dunque certamente positiva per la stessa motivazione ma, a differenza del filosofo tedesco, in essa si nasconde anche una sfumatura negativa²⁷⁸.

²⁷⁵ *ivi*, p. 66.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ Circa il giudizio positivo di Löwith sulla astoricità antica, governata dalle leggi del divenire cosmico, si rimanda alla riflessione del filosofo tedesco compiuta quasi due decenni dopo: K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1967).

²⁷⁸ Cfr. L. Borghesi, *op. cit.*, p. 60. Il volume di Borghesi coglie acutamente questo passaggio.

Tale aspetto risiede, secondo il teologo statunitense, nel fatto che il pensiero classico tende a separare in modo troppo assoluto la libertà dell'uomo dalla sua situazione di creatura appartenente al mondo della natura. Una concezione storica che si basi sull'assunto appena mostrato, quindi, esclude *de facto* l'importanza della libertà dell'uomo, il medesimo uomo che però agisce e patisce (per utilizzare la terminologia burckhardtiana) all'interno della storia stessa. Viene cioè svalutato proprio l'agire umano che, nel suo estrinsecarsi, plasma e crea nuove configurazioni e nuove strutture della realtà in cui l'uomo si trova a vivere, agendo direttamente sulla realtà e sul corso naturale. Tali configurazioni sono soggette allo scorrere del tempo ma non per questo esclusivamente da quest'ultimo dipendenti: sempre, cioè, immerse nel suo fluire ma capaci comunque di costituire elementi di novità al suo interno²⁷⁹.

Secondo Niebuhr la dimensione storica propria dell'uomo è quindi quella in cui la sua propria libertà è mescolata alla necessità naturale²⁸⁰:

Caratteristica della natura è la determinatezza, tanto che sinonimo può essere usata la parola «necessità». Una descrizione di questo livello umano deve segnalare «tutti i suoi elementi e determinazioni naturali, i suoi istinti fisici e sociali, le differenziazioni sessuali e razziali, in breve la sua fisionomia di creatura immersa in un ordine ...». L'idea di «natura» sostanzialmente segnala la «definitezza» dell'uomo, e più precisamente la dipendenza della sua vita. Dalla natura non procede novità: quindi essa «non conosce storia, ma soltanto un ripetersi senza limiti di ogni data forma». [...]

Un'altra dimensione vige nell'io in organica - e paradossale - unità con la prima: è

²⁷⁹ A questo punto è interessante una breve analisi sulla condotta da Niebuhr su questo specifico aspetto: il teologo argomenta che, per superare l'impasse di significanza implicato da un processo storico unicamente ridotto al ritmo naturale, la cultura classica sviluppò in reazione un marcato razionalismo, inteso come emancipazione dalla ciclicità naturale. Il razionalismo classico, cercando di trascendere il regno che ubbidisce alle contingenze naturali, crea un netto dualismo che però, sottolinea Niebuhr, non deve essere confuso con il dualismo introdotto dal cristianesimo, in quanto i due afferiscono a due ordini di trascendenza completamente diversi. Il dualismo cristiano, infatti, non si pone in alternativa alla visione naturalistica della storia e del tempo ma, a differenza di quello classico, arriva inevitabilmente a trasfigurarla, conseguenza del suo messaggio escatologico. Nel pensiero antico, secondo Niebuhr, agli antipodi di tale razionalismo classico si pone unicamente la tragedia greca: in essa si manifestano infatti perfettamente intrecciati la limitatezza umana e la sua libertà. Come Nietzsche, anche Niebuhr, individua un antagonismo tra razionalismo greco e tragedia greca che si risolve in quest'ultima sconfitta dalla filosofia greca. Ciò però avviene a scapito di un alto costo, ossia - e qui Niebuhr pare davvero prendere in prestito la penna di Nietzsche - sacrificare quei penetranti sguardi lanciati nell'abisso dell'incomprensibile, quelle percezioni di ordine superiore a cui solo la tragedia greca era in grado di pervenire (R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, cit., p. 65).

²⁸⁰ R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, cit., p. 17.

lo spirito, che si definisce come capacità di «indefinita trascendenza». [...] Sinonimo di spirito, e termine più evidente ed intenso per indicarne il tipo di vitalità, è da Niebuhr usata la parola *libertà*. Chiaramente questa connota il fatto che l'io per quanto immanente ad una situazione (come dato momento d'attuazione di sé in quanto rapporto con il reale) non è identificabile con essa, non è definitivamente in essa. [...] E' comunque la compresenza dei due termini che costituisce entro la realtà un processo incommensurabile con procedimenti e misure della realtà naturale, il *processo storico*.²⁸¹

Per Niebuhr la libertà dell'uomo, intrisa di un carattere di unicità, non solo muta ogni istinto fisico conferendogli un orizzonte di significato più ampio, ma mescolandosi con la materia della natura è capace anche di produrre una vasta varietà di atti specifici, di nuovi modi di condotta e di modelli di comportamento. Tali variazioni, come si accennava sopra, si muovono però all'interno di uno schema definito e costante: non solo la libertà, infatti, ma anche la necessità che deriva dalla contingenza naturale, è presente in tutte le azioni umane e in ogni configurazione storica che queste plasmano. L'inevitabile mescolanza delle due, secondo il pensatore statunitense, è ciò che ostacola il carattere di completa e totale intelligibilità della storia e il tentativo di conferirle un significato univoco. Secondo Niebuhr è proprio la libertà che consente all'uomo di creare quelle nuove configurazioni a cui si faceva cenno poc'anzi che pongono l'uomo in una posizione ambigua all'interno del regno della storia: in quanto creatura subalterna, che vive nel suo regno e ubbidisce al suo scorrere del tempo, ma allo stesso tempo creatore egli stesso (perlomeno in parte) del medesimo sviluppo storico²⁸².

La libertà umana introduce, nell'eterno avvicendamento di cause ed effetti, conseguenze e reazioni complesse e incalcolabili, di modo che nella storia si vengano a produrre eventi impossibili da comprendere completamente se non a patto di conoscere altrettanto pienamente i motivi segreti delle azioni umane²⁸³. Qui è forse opportuno sottolineare nuovamente ciò che Niebuhr ha di fronte mentre scrive, e il chiaro riferimento sottinteso riguarda le due guerre mondiali appena concluse, ma soprattutto la mostruosa novità della

²⁸¹ L. Giussani, *op. cit.*, pp. 169-170. Il teologo americano fa riferimento alla estrinsecazione di libertà e necessità anche nei due volumi precedenti confluiti in *The Nature and Destiny of Man*.

²⁸² K. Hussain, *Tragedy and History in Reinhold Niebuhr's Thought*, in "American Journal of Theology & Philosophy", vol. 31, n. 2, May 2010, p. 148.

²⁸³ R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, cit., p. 56.

bomba atomica, creazione tutta umana ma capace di effetti che vanno ben al di là dell'orizzonte di comprensione dell'uomo.

In questa prospettiva, quindi, la storia sarebbe il frutto e la prova fattuale della libertà dell'individuo. Inoltre, tale libertà è causa della distinzione che, secondo il teologo, dovrebbe essere operata tra il tempo storico propriamente detto e il tempo naturale²⁸⁴. Questa libertà consente infatti all'uomo da una parte di trascendere il normale fluire del tempo naturale, mantenendo frammenti del passato conservandoli nella memoria del presente e, dall'altra, di prevedere quasi prometeicamente sviluppi futuri, non necessariamente legati o determinati dalla necessità naturale. Parallelamente, però, la stessa storia è legata a doppio filo allo scorrere naturale del tempo, proprio perché l'uomo è immerso in esso senza alcuna possibilità di sottrarvisi. Ciò riflette direttamente l'inscindibile unità di libertà e necessità che caratterizza la condizione umana ed è precisamente ciò che porta Niebuhr ad affermare che proprio la storia è sia la prova della "creaturalità" umana, dipendente dai suoi processi temporali, sia della sua libertà²⁸⁵. Con queste valutazioni il teologo dell'Union Theological Seminary inaugura il capitolo di *Faith and History* intitolato "*Similarities and Differences between Classical and Modern Ideas of Meaning in History*".

La differenza tra la valutazione della storicità classica di Löwith e quella di Niebuhr rispecchia in un certo senso la differente natura degli interventi dei due pensatori di otto anni prima della pubblicazione delle rispettive opere, nel 1941, durante un convegno al Connecticut College di New London, incentrato proprio sul concetto di libertà²⁸⁶.

L'intervento del filosofo tedesco in quella circostanza, peraltro appena approdato negli Stati Uniti, delinea non a caso una sorta di breve genealogia storico-filosofica del concetto di libertà (un procedimento – quello genealogico – che, come è noto, Löwith riproporrà anche e proprio in *Meaning*²⁸⁷) che termina con la "fatale" figura di Nietzsche e con una conclusione polemica (all'indirizzo di Benedetto Croce²⁸⁸). In essa Löwith sosteneva che la storia non può essere interpretata e concepita come una storia della libertà, ma, suggestione assai meno edificante, come una storia di impulsi e di reazioni²⁸⁹. All'intervento di Löwith, la cui

²⁸⁴ Ivi, p. 55.

²⁸⁵ Ibidem.

²⁸⁶ Cfr. *Loewith and Niebuhr Discuss, Clarify, Concept of Liberty*, in "Connecticut College News", Vol. 27, 2, Oct. 1941.

²⁸⁷ A questo proposito si rimanda al capitolo di questa trattazione dedicato al metodo e all'ermeneutica di Löwith.

²⁸⁸ La polemica era rivolta al testo *La storia come pensiero e azione*, opera di Croce pubblicata nel 1938.

²⁸⁹ Cfr. *Loewith and Niebuhr Discuss, Clarify, Concept of Liberty*, in "Connecticut College News", cit., p. 4.

struttura è esemplificata dal titolo quanto mai generico *The European Concept of Liberty*, segue l'intervento di Niebuhr, il cui carattere d'attualità è rispecchiato nel titolo *The Concept of Liberty in its Contemporary Aspects*. Anche in esso viene espressa una critica al sopracitato volume di Croce, ma il vero cuore del discorso è eminentemente politico. Da una parte, infatti, il teologo sottolinea come sia intrinsecamente impossibile per la natura umana fare a meno sia della sfera relativa alla libertà individuale sia della sfera afferente alla dimensione comunitaria; dall'altra, la riflessione di Niebuhr assume un carattere d'urgenza quando (toccando in questo modo la tesi fondamentale del discorso) denuncia la classica e tradizionale difesa liberale della democrazia, dimostratasi incapace di opporsi all'ascesa dei regimi totalitari²⁹⁰.

Il contributo di Löwith, che per parte sua si mantiene su un tenore prettamente filosofico, sottolinea come il cristianesimo sia per natura essenzialmente differente e altro rispetto alla storia, in quanto animato unicamente dal messaggio escatologico²⁹¹. Löwith arriva in questo modo a prefigurare già una delle tesi fondamentali di *Meaning in History*.

Questo parallelismo ha ricondotto ora la trattazione tra le pagine di *Meaning*, riportando anche la questione alla differenza di lenti interpretative utilizzate da Löwith e da Niebuhr. È quindi possibile asserire che la natura delle differenze tra i due pensatori non sia di carattere teoretico, in quanto, pur trattando entrambi del medesimo argomento generale non si misurano sullo stesso terreno, bensì di impostazione: chiaramente, una di carattere storico-filosofico e l'altra teologico-sociale²⁹²; il filosofo esule adotta quella *apolitia* che tanto apprezza in Burckhardt, mentre il teologo, invece, è più politicamente impegnato e radicato nel clima culturale del suo paese. Non è un caso che Niebuhr abbia influenzato così tanto la realtà sociale statunitense (coeva e non), ispirando personaggi afferenti anche ad ambiti non

²⁹⁰ Tali idee espresse nell'intervento *The Concept of Liberty in its Contemporary Aspects* verranno espresse ed esplicitate più compiutamente in un delle opere più conosciute del teologo statunitense, *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense* (1944), pubblicato proprio negli anni più bui del giogo totalitarista.

²⁹¹ Cfr. L. Borghesi, *op. cit.*, p. 29. Si tratta di un punto su cui, come vedremo, il teologo e il filosofo non si troveranno d'accordo non solo nelle rispettive opere a confronto, ma anche in quelle successive, per esempio in *History and Christianity* scritto da Löwith nel 1956.

²⁹² A differenza di ciò che scrive Irving Kristol in una delle primissime recensioni incrociate dei testi dei due pensatori (in cui risulta piuttosto critico verso Niebuhr), quando definisce Löwith e Niebuhr come teologi protestanti, l'opera di Löwith è eminentemente filosofica e la sua ricostruzione storiografica non possiede alcun tenore religioso o velleità teologica. Si veda I. Kristol, *Faith and History, by Reinhold Niebuhr; and Meaning in History, by Karl Lowith. The Slaughter-Bench of History*, in "Commentary", July 1949, disponibile al link <https://www.commentary.org/articles/irving-kristol/faith-and-history-by-reinhold-niebuhr-and-meaning-in-history-by-karl-lowith/> (consultato il 04/03/2024).

strettamente teologici e filosofici come, per esempio, lo storico Arthur M. Schlesinger Jr.²⁹³, Martin Luther King, il presidente Jimmy Carter, Myles Horton e, in epoca più recente, Barack Obama e John McCain²⁹⁴.

III. Processi di secolarizzazione

Nonostante le differenti posizioni di partenza, entrambi i pensatori – si è visto – concordano sul fatto che l’astoricità greca e il paganesimo di epoca classica non avrebbero potuto dar vita a una vera e propria filosofia della storia. Per entrambi i pensatori fu infatti il sorgere del cristianesimo che rese possibile il passo necessario per la nascita di una prima filosofia della storia. Il cristianesimo di per sé non implica direttamente l’emergere di una filosofia della storia definita e codificata, bensì crea una nicchia, uno spazio favorevole affinché questa possa nascere e svilupparsi. Per via del messaggio intrinseco all’essenza del cristianesimo infatti la storia e il suo processo temporale assume per la prima volta, da una parte, una direzione precisa e, dall’altra, un senso: il profetismo biblico, il messaggio escatologico, il termine apocalittico, la promessa messianica, indirizzano tutti necessariamente il percorso della storia fornendo al suo dispiegarsi una struttura e, attraverso la giustificazione di tale percorso, conferendogli in ultimo un senso.

La direzione e il senso della storia nella visione cristiana sono fatalmente interconnessi e inscindibili l’uno dall’altro, in quanto il fulcro della storia viene proiettato nel futuro e in esso si trova anche il compimento di tale processo, che ne svelerà dunque il significato. Non

²⁹³ La modernità della riflessione del teologo e la sua influenza sul dibattito sociale negli Stati Uniti è stata a più riprese notata anche in tempi recenti. Schlesinger scrive: «Niebuhr's analysis was grounded in the Christianity of Augustine and Calvin, but he had, nonetheless, a special affinity with secular circles. His warnings against utopianism, messianism and perfectionism strike a chord today». Cfr. A. Schlesinger Jr., *Forgetting Reinhold Niebuhr*, in “The New York Times”, September 18, 2005, Retrieved October 13, 2012. Disponibile al link: <https://www.nytimes.com/2005/09/18/books/review/forgetting-reinhold-niebuhr.html> (consultato il 20/04/2024).

²⁹⁴ A questo proposito si veda K.M. Carnahan, *Recent Work on Reinhold Niebuhr*, in “Religion Compass”, 5, 8, 2011, pp. 365–375. Curioso è poi anche notare come nel 1950, dopo solo un anno dalla pubblicazione di *Meaning in History* e di *Faith and History*, l’opera di Löwith e quella di Niebuhr siano citate appaiate nella bibliografia della tesi di laurea ad Harvard del futuro politico e influente diplomatico Henry Kissinger, intitolata significativamente *The Meaning of History*. Cinque anni dopo, Taubes pubblica un messaggio intitolato *On the Symbolic Order of Modern Democracy* (1955) nella rivista “Confluence” curata proprio da Henry Kissinger, il quale due anni prima aveva cercato di convincere a partecipare alla rivista anche Carl Schmitt, senza riuscirci. Cfr. M. Treml, *Secularization and the Symbols of Democracy*, in W. Styfhals, S. Symons (edited by), *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*, State University of New York Press, Albany 2019, p. 164.

essendo però in alcun modo separabile dal suo messaggio escatologico, sua vera essenza vivificatrice, la visione cristiana della storia non può dare origine a una “filosofia della storia” propriamente detta, ma unicamente a una “teologia della storia”: e questo è un ulteriore punto su cui le trattazioni di Löwith e di Niebuhr concordano.

L’impianto teleologico del messaggio escatologico cristiano, infatti, non consente una risoluzione o una realizzazione della storia immanente al processo storico stesso. Proprio come per la mentalità greca di cui si è appena trattato, seppur per motivi differenti, anche la visione cristiana è storica, nella misura in cui entrambe sono caratterizzate da una ossequiosa sottomissione, nel primo caso, al fato e, nel secondo, alla provvidenza.

L’assenza di quella volontà moderna di dominare il mondo, piegandolo fino a poterne addirittura prevedere lo sviluppo temporale, si riflette nella totale mancanza di un’idea e di una fede illusoria in un progresso, tanto meno illimitato. Non solamente per gli antichi pensatori greci, quindi, una cosiddetta “filosofia della storia” sarebbe stata un controsenso, come afferma Löwith, ma ciò vale anche per il pensiero cristiano.

La città di cui scrisse Agostino, infatti, non è una *civitas* immanente a questo mondo o che si possa realizzare nella storia. La contrapposizione tra la *civitas terrena* e la *civitas Dei* non è un’antitesi che si estrinseca nel semplice tempo storico, bensì una differenza tra due ordini di livello differente: questa diviene comprensibile solamente al di fuori dello svolgersi storico e unicamente all’interno del messaggio escatologico della fede biblico-cristiana, dal momento che nessun oggetto di fede può essere conosciuto. Le due città non rappresentano dunque l’allegoria della Chiesa contrapposta a quella dello stato, bensì, sostiene Löwith, due società mistiche costituite da modi opposti di esistenza umana²⁹⁵: due veri e propri ordini differenti e non paragonabili. L’opera di Agostino, difatti, prende nondimeno le mosse da una posizione di partenza fondamentalmente apolitica, come sottolinea Jacob Taubes in una recensione a un libro di Karl Barth: «Barth’s theology of history is built on the same apolitical premise that underlies Augustine’s *De Civitate Dei*»²⁹⁶.

Si tratta di una apolitia implicita nella stessa natura del messaggio cristiano, in quanto ben distinto da qualsiasi accadimento terreno: essendo essenzialmente oggetto di fede, non può essere conosciuto teoreticamente. A questo proposito, è curioso notare come la posizione di

²⁹⁵ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 169.

²⁹⁶ J. Taubes, *Christian Nihilism (Review of Karl Barth, “Against the Stream”)*, in “Commentary”, 18, September 1954, pp. 269-72.

Disponibile all’indirizzo: <https://www.commentary.org/articles/jacob-taubes/against-the-stream-by-karl-barth/> (consultato il 17/02/2024).

Löwith (ma anche quella di Niebuhr) venga in qualche modo implicitamente rimarcata anche da Taubes in questo breve articolo, facendo riferimento a uno dei riferimenti principali dell'orizzonte intellettuale di Löwith: «Jacob Burckhardt once remarked that all relation to external reality breaks down if you take certain passages of the New Testament in dead earnest; in these, a spirit is reflected that considers the world to be a strange and alien place»²⁹⁷. E in effetti, scriveva Löwith quattro anni prima della recensione di Taubes, qualsiasi cosa accada, evento o fatto, nel periodo di tempo compreso tra il presente e la fine (inteso sia come *finis* sia come *telos*) è del tutto irrilevante se confrontato con la vera questione fondamentale, ossia l'accettazione o il rifiuto del messaggio biblico-cristiano²⁹⁸.

Su questo punto, paiono allinearsi ancora una volta le opinioni di Löwith e di Niebuhr: nella prospettiva cristiana, ciò che riveste realmente importanza nella storia non è la mutevole fortuna e grandezza degli imperi e delle culture, quanto la redenzione o la dannazione – entrambe comunque finali e inappellabili – che attende alla soglia del futuro escatologico²⁹⁹. I riferimenti dell'interpretazione storica cristiana non possono quindi in alcun modo essere dati empirici, passibili di analisi rigorose e oggettive secondo i rapporti di coerenza che l'uomo può valutare e raccogliere studiando il fenomeno storico.

If the truth of faith merely becomes a "fact" of history, attested by a miracle, or validated by ecclesiastical authority, it no longer touches the soul profoundly. If it is made into a truth of reason which is validated by its coherence with a total system of rational coherence, it also loses its redemptive power. The truth of the Christian Gospel is apprehended at the very limit of all systems of meaning.³⁰⁰

Entrambi dunque concordano che la visione cristiana, in virtù dell'essenza del suo messaggio – ontologicamente, dunque – non può dare vita a una filosofia della storia propriamente detta. Essa infatti può dare unicamente origine a una teologia della storia, affatto arbitraria e, anzi, giustificatrice: solo in essa la vita e la storia risultano comprensibili. Al contrario, ogni tentativo aleatorio di accostare una filosofia della storia alla visione cristiana si tramuterebbe necessariamente in un buco nell'acqua, dal momento che il prezzo da pagare sarebbe

²⁹⁷ Ibidem.

²⁹⁸ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 166. Questo passaggio, si ricorderà, è stato evocato anche nel capitolo precedente riguardante i lineamenti di *Meaning in History*.

²⁹⁹ Ivi, p. 168.

³⁰⁰ R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, cit., p. 170.

l'inevitabile svuotamento di senso del messaggio cristiano originale. A questo proposito, entrambi i pensatori concordano che uno svuotamento in questo senso sia già avvenuto ai danni del cristianesimo non solo da parte delle moderne e secolarizzanti filosofie della storia, ma che questo sia stato parzialmente compiuto anche dal cristianesimo stesso.

Per quanto riguarda la posizione di Niebuhr, ciò è piuttosto evidente se si considera la sua valutazione della *liberal theology*, un movimento che proprio negli Stati Uniti di quei decenni prosperava. Derivato dal pensiero del teologo Adolf von Harnack, il movimento della *liberal theology* proponeva una alta valorizzazione della concezione dell'uomo, del suo razionalità e della sua capacità di perfezionamento, sottolineando la sua dimensione di *imago dei*³⁰¹. La figura esemplare del Cristo mantiene la sua preminenza centrale ma viene ridotta a livello, appunto, di *exemplum*, come modello e maestro di morale, alla stregua della figura di Socrate. In questa prospettiva tra le due città agostiniane, quella terrena e quella divina, parrebbe dunque ergersi un ponte che delinea quindi una continuità, e non alterità e insanabile rottura: il Regno di Dio non sembra più essere così inavvicinabile.

Questa interpretazione del cristianesimo trova terreno fertile proprio negli Stati Uniti in piena ascesa nel panorama mondiale, conciliandosi anche con le radici puritane della cultura americana, con il concetto di *self-made man* e con le filosofie prettamente nordamericane positive, progressiste e fiduciose, con i concetti di perfezionismo, di *Oversoul* e *Self-Reliance* del trascendentalismo di Ralph Waldo Emerson³⁰² e con i risvolti sociali del pragmatismo di William James³⁰³.

La valutazione di Niebuhr sulla corrente della *liberal theology*³⁰⁴ trova perfettamente d'accordo Löwith, che ne riporta infatti il giudizio in una nota al principio del capitolo "*Progress versus Providence*"³⁰⁵: in epoca recente, il cristianesimo americano è stato

³⁰¹ L. Borghesi, *op. cit.*, p. 36.

³⁰² A questo proposito vedi S. Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* (1990). Il perfezionismo emersoniano si fonda sull'intuizione che per ogni uomo, in ogni momento, esiste un sé "ulteriore" o "più elevato" che deve ancora essere realizzato, e consiste precisamente nella tensione e nello sforzo di raggiungerlo, salvo poi scoprire che anche quel sé appena raggiunto non è che una tappa provvisoria in un lungo cammino di perfezionamento indefinito. Emerson rivaluta la concezione e la statura potenziale dell'uomo, il quale, contenendo un frammento della divinità del tutto, partecipa a quella "anima superiore" che il filosofo americano sintetizza col concetto denominato *Over-soul*.

³⁰³ «Niebuhr è ben lontano dalla quasi idolatria della *free will* propria del pluralismo di William James, di cui è pure - come tutto il suo mondo culturale - ammirato discepolo». Cfr. L. Giussani, *op. cit.*, p. 187.

³⁰⁴ La valutazione di Niebuhr sulla *liberal theology* lo vede in parziale accordo anche con Karl Barth, seppur conservando differenze inconciliabili. Per un confronto della posizione di Niebuhr e quella di Barth si veda L. Borghesi, *op. cit.*, pp. 43-48 e anche J. Taubes, *Christian Nihilism (Review of Karl Barth, "Against the Stream")*, cit., pp. 270-272.

³⁰⁵ Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 60 e p. 230n.

ripetutamente accusato dal cristianesimo europeo di aver secolarizzato la Chiesa, dal momento che il cristianesimo della *liberal theology* apre troppo facilmente alle suggestioni della cultura moderna, accettandole al pari di quelle verità originali e sempiternie contenute nelle Sacre Scritture. Secondo Niebuhr, questo cristianesimo di tipo liberale abbraccia infatti la fede nell'idea moderna di progresso tipica della cultura secolare e ciò avviene a scapito delle più ortodosse e basilari intuizioni della fede biblica³⁰⁶. Da ciò deriva anche l'altro postulato di una concezione della cultura secolarizzata, ossia la fiducia nel perfezionamento morale dell'uomo come necessaria conseguenza dello sviluppo della sua libertà e del suo potere. Una visione di questo tipo, secondo Niebuhr, sottrae al regno della fede biblica alcune delle sue più profonde prerogative e apre il campo alla disillusione e alla disperazione³⁰⁷. Responsabile di questa disillusione, il cristianesimo liberale ha perso di vista la fede biblica (per cui il significato del processo storico trascende la storia stessa) mescolandola e confondendola con una fede del tutto secolare – quella del progresso –, che individua in modo fin troppo semplicistico un significato del tutto utopico nella storia: «it must also be distinguished from any secular faith which finds history too simply meaningful and always ends with utopian hopes for the achievement of some perfect good in history»³⁰⁸.

L'ottimismo di tale visione, come nel caso del *Social Gospel*³⁰⁹, trasferisce il termine escatologico nel presente e non in un orizzonte messianico futuro caratterizzato dal Giudizio Universale, ponendosi quindi come escatologia realizzabile: questa è a portata di mano dell'uomo in quanto in essa non viene operata una netta distinzione tra la *civitas* terrena e la *civitas Dei*. Di questo avviso è anche il fratello di Reinhold, Helmut Richard Niebuhr, anch'esso teologo e come lui formatosi sotto l'influenza del cosiddetto “Vangelo sociale” e

³⁰⁶ R. Niebuhr, *The Impact of Protestantism Today*, in “The Atlantic Monthly”, Feb. 1948. Disponibile a <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1948/02/the-impact-of-protestantism-today/643748/> (consultato il 17/02/2024).

³⁰⁷ Ibidem.

³⁰⁸ Ibidem.

³⁰⁹ «Dopo il 1880 un piccolo gruppo di ecclesiastici tentò di dare una nuova formulazione all'etica cristiana. Sotto l'influenza dei pensatori socialisti cristiani inglesi, essi svilupparono quello che venne poi chiamato Social Gospel (vangelo sociale): esso predicava che la chiesa aveva sia la responsabilità sia la capacità di affrontare e risolvere i problemi sociali. [...] Il più celebre tra i leader del movimento del Social Gospel, e il pensatore più geniale del gruppo, fu Walter Rauschenbusch, autore di *Christianity and The Social Crisis* (1907) e di *A Theology For The Social Gospel* (1917)». Cfr. M.A. Jones, *op. cit.*, p. 304.

del teologo Walter Rauschenbusch, onde poi scostarsene criticamente³¹⁰: fenomeni e dinamiche come lo sviluppo, la cultura della vita religiosa, l'educazione ai buoni sentimenti, l'ampliamento esponenziale degli ideali umanitari e il progresso della civiltà scalzarono dalla propria posizione la rivoluzione cristiana, prendendone il posto³¹¹.

Tali riflessioni sottolineano l'attualità e la lucidità della valutazione di Niebuhr (e, di riflesso, anche di Löwith), in quanto viene colto il processo operato dal cristianesimo liberale, ossia aver tentato di fare della storia biblica di un salvatore crocefisso una narrazione mondana di successo, la quale ora, di fronte agli eventi della prima metà del Novecento, non è più in grado di opporsi validamente alle tragiche esperienze del tempo³¹². La *liberal theology* infatti, nel tentativo di attualizzare le proprie istanze, ridimensiona la portata del messaggio cristiano originale a livello di semplice ideologia ottimistica, fiduciosa e positiva, «where a simple moralism is preached, not much higher than the prudential virtues which constitute the creed of a Rotary club»³¹³. Tale spoliatura dell'aura di sacralità della dottrina cristiana comporta che questa diventi, nel migliore dei casi, ininfluenza sia per l'uomo a livello esistenziale, sia per la società a livello socio-politico, mentre nello scenario peggiore contribuisce alla legittimazione e alla giustificazione dello *status quo* storico³¹⁴. È quindi significativo che già nella prefazione di *Faith and History*, Niebuhr sottolinei l'importanza, negli anni in cui scrive, di comprendere come la sicurezza spirituale di una cultura che ha creduto in una redenzione troppo semplicistica per mezzo della storia, in realtà si trovi ora sull'orlo della disperazione³¹⁵.

Niebuhr e Löwith però non solo rigettano le moderne tensioni secolarizzanti interne al cristianesimo stesso ma si trovano ulteriormente d'accordo nello squalificare anche la peculiare proposta di Toynbee, alla cui base vi è un'idea singolare: pur essendo una concezione moderna, infatti, tale proposta recupera anche la visione ciclica classica.

³¹⁰ Alcuni studiosi, come il teologo Stanley Hauerwas, sostengono invece che il rifiuto dei fratelli Niebuhr del movimento afferente alla *liberal Christianity* non sia un'operazione totalmente felice, in quanto entrambi appartengono in realtà proprio a tale tradizione teologica. A Hauerwas si deve anche uno studio approfondito sul confronto tra il testo di Löwith e quello di Niebuhr (il più riuscito, seppur il taglio teologico sia inevitabilmente predominante su quello più propriamente filosofico) intitolato *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology* e contenuto in S. Hauerwas, *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth Century Theology and Philosophy*, Westview Press, Boulder 1997.

³¹¹ H.R. Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Willett, Clark & Company, New York 1937, p. 193.

³¹² R. Niebuhr, *The Impact of Protestantism Today*, cit., p.60.

³¹³ Ibidem.

³¹⁴ L. Borghesi, *op. cit.*, p. 64.

³¹⁵ R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, cit., p. VIII.

Negli stessi anni in cui Niebuhr scrive le sopracitate riflessioni condivise da Löwith, lo storico Arnold Toynbee pubblica studi significativi e dal titolo autoesplicativo, come *Civilization on Trial* (1948) e *The Prospects of Western Civilization* (1949). In realtà già dagli anni Trenta, con il voluminoso progetto di *A Study of History*, lo studioso inglese prefigura una nuova concezione della storia intesa come sorta di sintesi moderna tra visione ciclica di matrice antica e quella progressiva, attribuendo una notevole significanza alla dottrina religiosa in virtù della sua capacità di plasmare la storia stessa. Come è lo stesso Niebuhr a specificare con le parole di Löwith (nella recensione di *Meaning* che il teologo firma) la volontà divina, essendo un principio trascendente, non può in nessun caso essere soggetta a un'interpretazione sistematica che riveli il senso della storia nella successione degli eventi. Per la concezione cristiana, infatti, la storia assume un'importanza decisiva solamente in quanto Dio stesso si è rivelato in un uomo storico, dimodoché la fede nell'assoluta rilevanza della storia di Toynbee si scosta completamente dalla concezione della teologia cristiana, privandola anche della sua essenziale prospettiva redentiva³¹⁶.

Il processo di questo regno di Dio, o valore della storia universale, attingendo il suo avvenimento nell'assolutamente trascendente – e il suo attuarsi nella spontaneità imprevedibile della libertà umana ne è il segno, l'indice sperimentale! – non può tollerare previsione alcuna circa il suo sviluppo come intelligenza di senso e valore morale: «(nel Nuovo Testamento) c'è ... la tremenda insinuazione che la storia rimane aperta a tutte le possibilità di bene e di male compresa la distruzione della fede»; e Niebuhr si oppone evidentemente in modo diretto al «progresso della religione» di Toynbee.³¹⁷

Il confronto rileva dunque un ulteriore accordo: se da una parte Löwith bolla come contraddittoria (o perlomeno confusamente divisa) la coscienza storica dello studioso inglese³¹⁸, dall'altra, Niebuhr definisce semplicistica la proposta dell'amico Toynbee, stilando una lista dei motivi per cui la validità di tale proposta è perlomeno dubbia³¹⁹.

I tentativi moderni di Spengler e di Toynbee mostrano infatti i propri rispettivi limiti: il primo fornisce un'interpretazione di derivazione classica dei cicli della storia (paragonando gli

³¹⁶ R. Niebuhr, *Meaning in History*. By Karl Löwith, in "The Journal of Religion", cit., p. 303. In questo passo, Niebuhr utilizza direttamente le parole del filosofo tedesco contenute in *Meaning in History*.

³¹⁷ L. Giussani, *op. cit.*, p. 179.

³¹⁸ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 12.

³¹⁹ R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, cit., pp. 110-111.

organismi storici a quelli biologici), il secondo ne propone invece una interpretazione cristiana³²⁰. Ma oltre a fondarsi su una comprensione storica di matrice biblico-agostiniana e moralistica, la riflessione di Toynbee reintroduce la ciclicità storica antica in cui però il moderno concetto secolarizzato di progresso (un progresso religioso) non viene eliminato: questa stessa ciclicità viene infatti suggestivamente interpretata alla stregua della ruota del carro che, girando, lo trascina innanzi. Ma nel Vangelo – argomenta Niebuhr – non vi è nessuna menzione di un progresso sospinto dal carro della religione attraverso ciclicità storiche e difatti Toynbee incontra notevoli difficoltà nel tentativo di incastrare l'evidente decadenza religiosa della civiltà secolarizzata dell'Occidente post-cristiano («western post-Christian secular civilization») nel suo sistema³²¹. In effetti, quasi continuasse l'argomentazione di Niebuhr, è poi proprio Löwith a rilevare che, se si seguisse fedelmente fino in fondo lo schema proposto dallo storico inglese, sarebbe legittimo aspettarsi all'orizzonte del futuro prossimo il sorgere di una nuova religione, e non il progresso del cristianesimo sino a divenire la religione universale, come invece prevede (forse ingenuamente) Toynbee³²².

Secondo il filosofo tedesco, proprio tale auspicato progresso religioso risponderebbe all'interesse di Toynbee circa il futuro della civiltà e della società, e determina la prospettiva escatologica dello storico: la suggestiva immagine della ruota che propone Toynbee riunisce apparentemente la concezione ciclica antica con l'escatologia cristiana, presupponendo che la ruota (simboleggiante appunto la ruota del mondo) condotta da Dio, trascini la religione verso un fine soprannaturale e, dunque, anche soprattemporeo.

Tanto affascinante quanto incerta, la proposta di Toynbee allinea le opinioni di Niebuhr e di Löwith nel congedarla come eccessivamente semplicistica. Tali valutazioni derivano dal tentativo di Toynbee di armonizzare, da una parte, i cicli naturali con un determinato sviluppo religioso progressivo e, dall'altra, l'osservazione straniante e l'oggettività fatalistica tipici dello storico con la non razionale fede del fervente credente: ciò che emerge, chiosa sibillino Löwith, è che Toynbee non è uno storico scrupoloso né un buon teologo³²³. Influenzato dall'interpretazione di Agostino³²⁴, Toynbee nel suo tentativo di accordare insieme la visione classica, quella cristiana e quella moderna, risulta meno convincente rispetto alla concezione

³²⁰ Ivi, p. 219n.

³²¹ Ivi, p. 111.

³²² K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 14.

³²³ Ibidem.

³²⁴ Cfr. R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, cit., p. 129.

della storia proposta dallo stesso Agostino, in quanto quest'ultimo non forza visioni e concezioni differenti e anzi mantiene ben separato il mondo terreno e storico da quello divino.

IV. Una suggestione burckhardtiana e altri confronti

Un ulteriore tratto che trova d'accordo Löwith e Niebuhr è l'apprezzamento della riflessione di un altro intellettuale moderno, sulla base delle medesime osservazioni che da cui muovono invece le critiche a Toynbee: non solo, infatti, Jacob Burckhardt non tenta interpretazioni omnesplicative e non offre soluzioni sistematiche e definitive, ma anzi si spinge a denunciare la secolarizzazione del cristianesimo moderno rispetto a quello delle origini³²⁵.

Si consideri per un momento in questo senso l'appena menzionata critica alla *liberal theology* formulata da Niebuhr (e condivisa da Löwith): «he held that a Christianity reduced to morality and deprived of its supernatural and doctrinal foundations is no longer a religion»³²⁶ sono parole che paiono estrapolate proprio dalla critica avanzata dal teologo statunitense, se non fossero scritte da Löwith riferendosi proprio al pensiero di Burckhardt.

L'ammirazione di Löwith nei confronti di Burckhardt, comunque, è già emersa chiaramente nel corso della trattazione, ed è motivata, tra l'altro, dal piglio argomentativo e dall'approccio alla materia dello storico di Basilea, oltre alla comune propensione apolitica: le medesime considerazioni muovono anche Niebuhr a manifestare l'apprezzamento per il pensiero del professore di Basilea. Se infatti il filosofo tedesco apprezza di Burckhardt la sobria e disincantata riflessione intrisa di scetticismo fino al punto di farla propria marca di stile nelle sue esposizioni, il teologo americano della riflessione burckhardtiana ammira la portata profetica, riconoscendone forse anche qualche tinta pessimistica che, secondo la critica, pure

³²⁵ Tale apprezzamento è attestato anche dal fatto che entrambi i pensatori dedicarono allo storico svizzero studi e saggi: Löwith scrisse l'importante monografia *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, Vita Nova, Luzern 1936, (trad. ita. *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma-Bari, 1991) mentre Niebuhr firmò la recensione *Jacob Burckhardt: Force and Freedom. Reflections on History* contenuto nella miscellanea R. Niebuhr, (a cura di C.C. Brown), *Reinhold Niebuhr Reader: Selected Essays, Articles and Book Reviews*, Trinity Press International, Philadelphia 1992, pp. 138-140. Burckhardt non è protagonista e non rientra nella trattazione svolta dal teologo statunitense in *Faith and History* ma, al fine della trattazione, è comunque importante mettere a fuoco l'influenza che il pensiero dello storico svizzero ha avuto nello sviluppo del pensiero di Niebuhr.

³²⁶ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 29.

velava le opere dello stesso Niebuhr³²⁷. Secondo Niebuhr, infatti, il rifiuto a offrire prescrizioni e soluzioni alla condizione materiale del presente consente a Burckhardt di prevedere con accuratezza i limiti della cultura liberale, le derive totalitarie e le falle dei sistemi falsamente democratizzati che si sarebbero manifestate da lì a pochi anni³²⁸. D'altronde, nelle opere di Burckhardt, così come anche in quelle di Löwith e Niebuhr, i riferimenti alla situazione e agli accadimenti contemporanei sono numerosi e affatto casuali. Un tratto comune delle valutazioni sulla storia di tutti e tre i pensatori è infatti lo sguardo dell'intellettuale immerso nella storia, che delinea una traiettoria: partendo dal presente in cui si trova a vivere, un presente che non è più in grado di sostenere le pretese e le ambizioni fino a quel momento accampate dalle ideologie secolarizzate, fino a interrogarsi circa il futuro, che appare ormai svuotato di ogni senso. Lo storico di Basilea tributa infatti una grande importanza alla dimensione della libertà e dell'autonomia proprie dell'uomo di cultura, che si riflette in un rifiuto particolare alla determinazione cristallizzante, una concezione non distante da quella "antica" della libertà interiore, capace di produrre e creare in maniera originale proprio perché non influenzata dal pregiudizio del momento storicamente situato. Sia Löwith sia Niebuhr ne apprezzano la riflessione sobria e moderata, all'insegna della virtù della medietà temperata da un'onesta modestia, al punto di autodefinire il proprio approccio "dilettantistico". D'altronde, lo stesso Burckhardt dichiara il carattere non scientifico-accademico e non sistematico del proprio insegnamento già nelle lezioni basileesi *Über das Studium der Geschichte* frequentate da Nietzsche³²⁹, il quale, proprio come Löwith decenni dopo, rimase affascinato dalla figura del vecchio professore di storia. Non è certo un caso, infatti, che Löwith, proprio nell'Introduzione di *Meaning*, dichiara analogamente che il modo e lo stile con cui si dipanerà la sua riflessione circa la storia sarà apertamente non sistematico, per poi iniziare a sviluppare la propria speculazione partendo proprio dal pensiero di Burckhardt.

³²⁷ I. Kristol, *op. cit.* A questo proposito cfr. anche S. Bates, *The Timely Pessimism of Reinhold Niebuhr*, The Lawfare Institute, November 2020. Disponibile al link: <https://www.lawfaremedia.org/article/timely-pessimism-reinhold-niebuhr> (consultato il 20/04/2024).

³²⁸ R. Niebuhr, *The Historian as Prophet*, in "The Nation", vol. 156, 10 April 1943, pp. 530-531.

³²⁹ Nel 1872, a Basilea, il giovane Nietzsche tiene cinque conferenze, poi confluite nel testo *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, in cui l'elogio dell'approccio dilettantistico di sapore burckhardtiano si pone in contrasto con l'apparentemente profondo, ma in realtà sterile, specialismo: Nietzsche denuncia siffatto approccio paragonando l'esperto, lo specialista alla stregua dell'operaio di una fabbrica. F. Nietzsche, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, trad. ita., a cura di G. Colli, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, Adelphi, Milano 2006, p. 34.

Ma questo approccio di Burckhardt, disinteressatamente volto alla ricerca di una continuità storica in ciò che rimane uguale a se stesso nel corso dei secoli – che costituisce anche l'unica cosa che è propriamente possibile conoscere – è, come è stato notato sia da Löwith sia da Niebuhr, la precipua negazione in essere di una qualsivoglia filosofia della storia, giudicata intrinsecamente inadatta e fallace dal punto di vista della storiografia burckhardtiana. Le vicende, gli eventi, i fatti e gli avvenimenti della storia e dell'umanità rappresentano infatti qualcosa di fondamentalmente irriducibile per essere piegati e classificati all'interno di uno schema sistematico che alimenta attese ottimistiche o futuri timori. In effetti, ciò che permea dalle prime pagine di *Historische Fragmente* è che, una volta compreso che non vi furono né vi saranno le età dell'oro di cui si favoleggia, ci si libera della follia di sopravvalutare qualche epoca passata o di disperare del presente o di sperare nel futuro, e si arriva a riconoscere nella contemplazione dei secoli un'occupazione tra le più nobili: è la storia della vita e delle sofferenze dell'umanità nel suo complesso.³³⁰

Infine, in piena consonanza alla consapevolezza e alla sensibilità intellettuale di Löwith e di Niebuhr, testimoni degli eventi della prima metà del Novecento, Burckhardt fornisce profeticamente un fosco giudizio della propria epoca, nella misura in cui non vede realizzate, ma anzi scioccamente miopi, le pretese del proprio secolo di essere il coronamento della storia umana, il raggiunto apice di un movimento progressivo e di sviluppo (inteso come qualcosa di assolutamente nuovo e di qualitativamente migliore rispetto a ciò che è preceduto).

Se conferire un significato o attribuire un senso è impossibile, l'unico compito dello studioso serio consiste nello sforzo di provare a comprendere, scardinare le gabbie epistemologiche delle varie interpretazioni che si sono susseguite nel corso della storia, senza avallare nessuna teoria o sistema che per sua stessa natura risulterebbe parziale e insufficiente. Si tratta di una scelta di campo che riflette certamente una precisa posizione intellettuale, ma soprattutto un'idea etica e morale. Proprio tale riflessione, che prende le mosse dalla rinuncia a proiettare sullo svolgimento storico desideri e idiosincrasie personali, ambizioni e pregiudizi nazionali, è ciò che consente allo storico di Basilea di mantenere una mente limpida, elevandolo allo

³³⁰ J. Burckhardt, *Historische Fragmente*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart und Berlin 1942, pp. 1-10. Si tratta di una visione che anima anche il precedente testo *Weltgeschichtliche Betrachtungen*.

status non tanto e non solo di grande storico, quanto di saggio tra gli storici³³¹. In questa prospettiva, è possibile rinvenire le tracce dell'influenza di Burckhardt nella concezione niebuhriana dell'uomo quale attore della storia, il quale può partecipare all'adempimento del senso delle cose solo nella misura in cui non cerchi di accaparrarsi orgogliosamente di tale significato come suo sicuro possesso³³².

Indifferente all'idolo del potere e cieca verso le moderne pretese emancipatorie e democratizzanti³³³, la prospettiva storiografica di Burckhardt non possiede criteri deterministici o finalistici su cui sia possibile costruire né una filosofia della storia né una teologia della storia. I concetti di continuità storica e di coscienza storica su cui si fonda la concezione di Burckhardt, a ragione definita *patologica*, sono immuni alla tentazione progressista, né ripongono fiduciosamente la speranza in un futuro prossimo: la sofferenza è ineliminabile dal mondo in tutte le sue epoche e, se da una parte, ciò che l'umanità ha lasciato nel passato non potrà recuperarlo nel presente, dall'altra, poter prevedere eventi futuri non solo non è possibile ma non sarebbe nemmeno auspicabile³³⁴. A ben vedere, il vecchio professore di Basilea avrebbe potuto condividere le parole del coevo Flaubert contenute nella lettera inviata all'amico Bouilhet in cui discute il possibile finale del suo grande romanzo sulla *bêtise*, *Bouvard et Pécuchet*, poi incompiuto – un romanzo apprezzato e citato da Löwith nella sua riflessione sul nichilismo europeo: «Oui, la bêtise consiste à vouloir conclure. Nous sommes un fil et nous voulons savoir la trame» («Sì, la stupidità consiste nel voler concludere. Siamo un filo e vogliamo conoscere la trama»)³³⁵.

Seppur non direttamente trattato da Niebuhr in *Faith and History*, l'inciso sul pensiero e sulla figura di Burckhardt suggella alcuni punti di concordanza tra i due pensatori. Si è visto come sia per Löwith sia per Niebuhr, infatti, fu il cristianesimo che impresso al divenire storico una direzione (e, dunque, un senso), così come per entrambi non solo le moderne filosofie della storia ebbero un effetto secolarizzante nel processo di conferimento di senso alla storia, ma che questo si verificò anche in seno al cristianesimo stesso. Entrambi concordano infine sul fatto che il momento in cui questo processo prese avvio non è da situare né con la nascita

³³¹ E. Cassirer, *Force and Freedom: Remarks on the English Edition of Jacob Burckhardt's "Reflections on History"*, in "The American Scholar", vol. 13, n. 4 (Autumn 1944), p. 417.

³³² L. Giussani, *op. cit.*, p. 190.

³³³ R.F. Sigurdson, *Jacob Burckhardt: The Cultural Historian as Political Thinker*, in "The Review of Politics", vol. 52, n. 3, 1990, p. 435.

³³⁴ Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 25.

³³⁵ Lettre du 4 septembre 1850, à Louis Bouilhet. G. Flaubert, *Correspondance II (1847-1852)*, in *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert*, lettre 267, édition Louis Conard, Paris 1926, pp. 234-242.

della moderna *liberal theology* né nel cristianesimo delle origini (Agostino, per esempio, mantiene ancora una netta distinzione tra mondo terreno e la *città* divina). Il processo che delinea uno scivolamento di senso nell'interpretazione della storia e che la porta a fuoriuscire dalla sfera esclusiva della trascendenza avviene infatti a opera del pensiero dell'abate Gioacchino da Fiore.

L'analisi condotta da Niebuhr, pur attribuendo questo cambio di paradigma all'influenza del pensiero di Gioacchino, inspiegabilmente non si sofferma sulla concezione gioachimita, limitandosi a riconoscere che «he [Gioacchino] transmuted Christian eschatology into the hope of a transfigured world, of a future age of the Holy Spirit, in which the antinomies and ambiguities of man's historic existence would be overcome in history itself»³³⁶. Mentre il teologo statunitense destina alcune osservazioni sul pensiero di Gioacchino ad altre opere³³⁷, il filosofo tedesco sottolinea la centralità e l'importanza dell'interpretazione dell'abate, in quanto per primo Gioacchino vide l'accadimento sacro in una prospettiva storica, nel senso che la verità diviene *essenzialmente* storica e si dispiega dunque in un ordine temporale³³⁸.

Rispetto a quella di Niebuhr, la riflessione di Löwith intorno al pensiero dell'abate calabrese è comunque ben più puntuale e ricca: ed è proprio su questo elemento che verterà uno dei principali confronti tra il filosofo di *Meaning* e il pensiero di Jacob Taubes.

V. Riflessioni conclusive

Anni dopo la pubblicazione di *Meaning* e di *Faith and History*, nel 1956, Karl Löwith fornirà una breve disamina critica della proposta interpretativa di Niebuhr in un saggio intitolato *History and Christianity*. A questo, farà seguito un appunto del teologo americano in cui illumina concisamente le tenebre³³⁹ che separano la propria interpretazione da quella del filosofo tedesco³⁴⁰.

³³⁶ R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, cit., p. 2.

³³⁷ Il teologo aveva infatti già riconosciuto la preminenza e la portata rivoluzionaria del pensiero di Gioacchino da Fiore in *The Nature and Destiny of Man*, cit., vol. II.

³³⁸ O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità*, Donzelli editore, Roma 1997, p. 90.

³³⁹ «The question between us is how absolute the darkness is». C.W. Kegley (a cura di), *Reinhold Niebuhr; His Religious, Social, and Political Thought*, Pilgrim Press, New York 1984, p. 439.

³⁴⁰ Sia il saggio del filosofo tedesco sia la risposta di Niebuhr sono contenuti nel volume miscelaneo dedicato al teologo americano: cfr. C.W. Kegley (a cura di), *Reinhold Niebuhr; His Religious, Social, and Political Thought*.

Ciò che invece restituisce il confronto tra le due opere in oggetto è in primo luogo un'apparente consonanza di fondo. Nella valutazione dei pensatori presi in esame si viene a profilare una sostanziale affinità di fondo, rintracciabile anche nel rifiuto condiviso dell'approccio storicistico; inoltre poi, la riflessione di Löwith e quella di Niebuhr, mostrando le tappe che hanno portato la storia ad assumere una direzionalità e un significato ben preciso, paiono seguire lo stesso percorso, affrontando gli stessi snodi nello sviluppo delle rispettive speculazioni.

Un altro aspetto da cui emerge una similarità d'impostazione è il carattere asistemico della speculazione. Entrambi sviluppano il rispettivo pensiero con estrema coerenza ma senza per questo cercare di fornire un sistema interpretativo alternativo; così come Löwith non vuol proporre un'interpretazione filosofica della storia che pretenda di sostituire quelle che analizza, così il pensiero di Niebuhr non intende dar luogo a una teologia o una dogmatica sistematica della storia.

Le considerazioni dei due pensatori, poi, possiedono spesso un carattere di attualità sovrapponibile e certamente l'insistenza di entrambi sullo stato di crisi dell'uomo moderno è un altro aspetto che ne accomuna le riflessioni. Entrambi apparentemente pessimisti e disillusi, infatti, concordano anche nell'amara valutazione della modernità.

A questo proposito, nella postilla di risposta a *History and Christianity* di Löwith, Niebuhr nota in realtà una distanza dall'opera del filosofo: la prospettiva di *Meaning in History* è infatti agli occhi del teologo troppo pessimista, talmente fosca da ridurre la fede cristiana a una pura trascendenza individuale su una vita sociale completamente inscrutabile, dichiarando quindi la storia come totalmente priva di significato e assolvendo l'individuo da ogni responsabilità all'interno della società³⁴¹. In effetti, recensendo il libro di Löwith e quello di Niebuhr, il critico Northrop Frye arriva a sostenere che la tesi di base di *Meaning in History* è che fondamentalmente non c'è poi molto significato nella storia³⁴², in apparente accordo, quindi, con l'opinione secondo cui l'opera di Löwith sarebbe probabilmente dovuta essere intitolata *No Meaning in History*³⁴³.

³⁴¹ Ivi, p. 440.

³⁴² N. Frye, *Two Books on Christianity and History. September 1949*, in N. Frye, *Northrop Frye on Modern Culture (Collected Works of Northrop Frye)*, University of Toronto Press, Toronto 2003, p. 229.

³⁴³ K. Wetters, *Genealogy Trouble. Secularization and the Leveling of Theory*, in W. Styfhals, S. Symons (a cura di), *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*, State University of New York Press, Albany 2019, p. 35.

A questo punto le prospettive di Niebuhr e di Löwith si fanno più distanti, perdendosi di vista sino a non condividere più il medesimo terreno: «It is in this sense that while Niebuhr's conception of history is undeniably a tragic one, he sees its end, beyond tragedy, in its fulfillment and completion through the grace of a loving God»³⁴⁴.

Diversamente da Niebuhr, Löwith non è però un teologo, a differenza di quanto sostengono sia Frye sia Kristol nelle rispettive recensioni. Egli dunque non può spingersi là dove invece il teologo statunitense situa la propria riflessione, pena il ricadere all'interno della medesima serie di interpretazioni della storia che il filosofo stesso critica ed espone in *Meaning*. La formulazione della critica di eccessivo pessimismo rivolta alla riflessione di Löwith è però in qualche modo situata³⁴⁵; essa è infatti possibile solo a partire da un punto di vista che prende le mosse dall'interpretazione teologica della storia: esattamente il punto di vista da cui, nella sua riflessione sulla storia, Löwith semplicemente cerca di estraniarsi e sottrarsi³⁴⁶, seguendo piuttosto la strada intrapresa da Burckhardt.

³⁴⁴ K. Hussain, *Tragedy and History in Reinhold Niebuhr's Thought*, in "American Journal of Theology & Philosophy", vol. 31, n. 2, May 2010, p. 148.

³⁴⁵ Il filosofo tedesco è perfettamente consapevole della valutazione di Niebuhr sulla propria opera, di cui però pare non curarsi poi tanto, come confida a Leo Strauss: in una lettera datata 21 febbraio 1950, Löwith scrive all'amico di non aver sentito nulla di considerevole (a proposito del proprio libro fresco di pubblicazione) e che anzi i teologi americani – Niebuhr compreso – sono concordi nel ritenere la distinzione löwithiana tra *Heils-* e *Weltgeschichte* fin troppo "pessimistica": «Sonst hörte ich nichts Beachtliches darüber und die amerikanischen Theologen sind sich (inclusive Niebuhr) einig darin, dass meine Unterscheidung von Heils- und Weltgeschichte doch allzu »pessimistisch« sei». A questo, Löwith conclude laconico: «*That's all*». Cfr. L. Strauss, K. Löwith, *Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith*, in L. Strauss, *Gesammelte Schriften Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier. S. 607-697, J.B. Metzler, Stuttgart 2001, p. 673.

³⁴⁶ Cfr. K. Löwith, *History and Christianity*, in C.W. Kegley (a cura di), *op. cit.*, p. 290.

Karl Löwith e l'*Eschatologie* di Jacob Taubes

Nel 1948, un anno prima dell'uscita di *Meaning in History* e di *Faith and History*, il rabbino Jacob Taubes si trasferisce negli Stati Uniti, e ottiene un posto al Jewish Theological Seminary di New York. Dopo una parentesi di un paio d'anni all'Università ebraica di Gerusalemme, nel 1953 Taubes fa ritorno stabilmente in America ottenendo una borsa di studio Rockefeller alla prestigiosa Harvard University.

L'anno prima del suo arrivo negli *States*, il giovane studioso pubblica quello che è destinato a essere il suo primo e unico libro, preferendo da quel momento il saggio breve e il dibattito orale alla scrittura sistematica. L'opera di Taubes, peraltro molto apprezzata dal teologo Gershom Scholem, consiste sostanzialmente nella sua dissertazione di dottorato, *Abendländische Eschatologie* (1947)³⁴⁷.

Prima però di entrare nel cuore della trattazione, è interessante notare come l'opera di Taubes sia stata generalmente trascurata dalla filosofia accademica e solo oggi si stia riscoprendo il suo pensiero. È indicativo il fatto che la prima (e, a oggi, forse l'unica prettamente filosofica) monografia su Taubes, autore proveniente dal mondo tedesco essendo nato a Vienna, sia apparsa in Italia³⁴⁸ e non in un paese germanofono³⁴⁹. Anche il mondo accademico anglofono, poi, solo di recente ha iniziato a rivalutare il lavoro di Taubes, nonostante questi abbia vissuto per lungo tempo negli Stati Uniti e abbia insegnato anche in università prestigiose come la Columbia University. Si può provare a fornire una spiegazione di questa singolarità isolando alcuni aspetti. *In primis*, la frammentarietà della sua produzione letteraria: come è già stato poc'anzi accennato, la sua tesi di dottorato rimane l'unico volume pubblicato in vita. Il resto degli scritti di Taubes consta di singoli articoli e saggi, spesso brevi e illuminanti, che spaziano tra diverse tematiche: dalla teologia di Paul Tillich alla psicoanalisi, da Martin Buber al surrealismo, da Marcione a Carl Schmitt. Ciò in parte sottolinea la natura eclettica del

³⁴⁷ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Verlag Rösch, Bern 1947 (ed. or.).

³⁴⁸ Cfr. E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia 2004. In effetti, non è un caso che anche l'edizione italiana della raccolta di saggi taubesiani *Messianismo e cultura*, sia più ampia e completa della versione tedesca *Vom Kult zur Kultur*. Proprio per questo motivo, d'ora in poi, tranne dove indicato, si fa riferimento a quest'ultima edizione.

³⁴⁹ Tra i materiali che anticipano la suddetta monografia è possibile rintracciare quasi unicamente una *Festschrift* celebrativa da parte di un allievo e assistente di Taubes, Norbert Bolz (N. Bolz, W. Hübener (Hrsg.), *Spiegel und Gleichnis, Festschrift für Jacob Taubes*, Könnighausen & Neumann, Würzburg 1983). Oggi teorico dei media, Bolz ottiene l'abilitazione di docenza l'anno della morte di Taubes, nel 1987, con lo scritto *Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, il cui titolo suggerisce forse ancora una influenza del maestro.

pensatore, che forse mal si sposa con la forma scritta e che lo porta a preferire forme e canali di comunicazione meno fissi e impostati.

La speculazione di Taubes ha infatti da sempre prediletto l'oralità, nella forma di seminari e di dibattiti che davano la possibilità al pensatore viennese di esprimere anche la propria capacità di abile oratore. La natura vivace e poliedrica di Taubes, poi, si fonde con un'attitudine provocatoria (che emerge anche nei suoi pochi scritti) e con un atteggiamento alle volte ambiguo, che negli anni lo porta a inimicarsi in ambito accademico personaggi del calibro di Scholem e Leo Strauss, come si vedrà più avanti. In ciò potrebbe risiedere un altro aspetto che non favorì la diffusione dei suoi comunque pochi scritti e, dunque, la ricezione del suo pensiero. Infine, un terzo aspetto da prendere in considerazione all'interno di questa prospettiva potrebbe essere individuato nel legame che egli instaura con il poc'anzi menzionato Carl Schmitt, ossia il giurista teorico del nazionalsocialismo e dunque, soprattutto in Germania, una figura notevolmente controversa e dibattuta negli anni successivi al termine del conflitto³⁵⁰.

Durante la Seconda Guerra Mondiale, il trasferimento a Zurigo della famiglia grazie alla nomina a Gran Rabbino del padre salva il giovane Taubes dalla Shoah, di cui invece rimangono vittima molti parenti. In questa prospettiva e tenendo conto che nel caso di Taubes il legame tra lo studio e la vita è imprescindibile³⁵¹, il titolo della sua unica opera è significativo. La *Eschatologie*, infatti, viene scritta dallo studioso ventiquattrenne appena scampato alla persecuzione: la sua esperienza di sopravvissuto di fronte all'Apocalisse storica appena consumatasi pone la necessità di interrogare la storia per rintracciare in essa un senso che possa comprendere anche l'evento Auschwitz.

Un criterio per definire l'essenza della storia si può ricavare dalla domanda sull'*eschaton*: Il cammino della storia si svolge nel tempo lungo una linea unidirezionale che è l'essenza del tempo. Ogni direzione è sempre diretta a un fine

³⁵⁰ Taubes allaccia infatti un rapporto diretto con Carl Schmitt, un personaggio difficile per la sua partecipazione attiva al nazismo. Taubes, rabbino che aveva perso parte della famiglia nello sterminio ebraico, chiede di incontrare personalmente Schmitt, in un primo momento da "nemico", non solo verso la persona ma anche nei confronti di ciò che Schmitt ha rappresentato. In questo senso, l'incontro tra i due sembra prefigurare quello speculare tra Celan e Heidegger, già suggestionato in precedenza in questa trattazione. Mentre nel caso di Celan e Heidegger, l'incontro non produce l'effetto sperato (o almeno supposto) da colui che rappresenta la parte "offesa", il rapporto che si instaura successivamente all'incontro di Taubes e Schmitt è molto intenso e proficuo, legato principalmente alla questione della teologia politica.

³⁵¹ E. Stimilli, *Jacob Taubes: genealogia di un pensiero antinomico*, in "aut aut", 376, 2017, p. 150.

e la fine è essenzialmente *eschaton*. In tal modo si chiarisce il nesso tra ordinamento del tempo e ordinamento escatologico del mondo. Il tempo sorge quando l'originaria eternità è perduta e il mondo, cioè il suo ordinamento, si volge alla morte. La storia è il terreno sul quale la sostanza del tempo e quella dell'eternità si sovrappongono. Alla fine della storia il tempo diviene tempo della fine (*Endzeit*).³⁵²

A partire da tali presupposti si prefigura dunque il progetto di ripercorrere le tappe della storia occidentale alla luce dell'idea messianica, in una prospettiva apocalittica ed escatologica. Il testo, che risente in parte dell'influenza della terminologia heideggeriana, si delinea quindi come un'ermeneutica della storia occidentale a partire dall'*eschaton*³⁵³, scaturita da una necessità storica ma non immediatamente storiografica. Basandosi sull'*eschaton*, il progetto di Taubes si svolge sì nella storia ma è antistorico³⁵⁴; i riferimenti all'interno della trattazione non sono accadimenti o eventi, bensì autori la cui speculazione ha interrogato il senso ultimo della storia.

Considerando il libro di Taubes da questo punto di vista, emerge immediatamente una certa affinità con il testo di Löwith. In effetti però, nonostante il contenuto delle due opere appaia

³⁵² D. Giordano, *Escatologia occidentale: la prospettiva teologica di Jacob Taubes*, in "Rassegna di Teologia", 51, 1, Gennaio-Marzo 2010, p. 100.

³⁵³ L'escatologia (intesa come ἔσχατον, *eschaton*), ossia l'indagine circa un destino ultimo, si prefigura in Taubes come atto apocalittico finale ed è appunto da intendersi come la dialettica dell'*Endzeit*, del tempo della fine in quanto fine del tempo. Per una precisazione sul significato del concetto di escatologia si veda F.-J. Nocke, *Eschatologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1992, trad. ita. a cura di G. Canobbio, *Escatologia*, Editrice Queriniana, Brescia 2013, p. 15: «Nella dogmatica si suole chiamare il discorso sul compimento finale «*escatologia*». Questo termine viene il più delle volte tradotto con «dottrina delle ultime realtà» (dal greco *ta éschata*). Con ciò si intende dire: dottrina della fine del mondo, della morte, risurrezione, giudizio, paradiso e inferno. Un simile modo di parlare suscita però facilmente l'impressione che si tratti di eventi che ad un certo momento del futuro piomberanno dall'esterno sul mondo e sugli uomini. Viceversa la teologia più recente precisa: non si tratta di cose qualsiasi, ma del futuro della creazione; non di qualcosa che sopravviene solo dall'esterno sull'uomo e sul mondo, ma del compimento di una vita già iniziata; non di un qualcosa di puramente futuro, ma anche del presente nella misura in cui esso è segnato dall'orientamento al futuro. Per cui potremmo dire: l'escatologia riflette la speranza nel compimento finale». Tale compimento può però assumere diverse sfumature, specifica Nocke, il quale conclude la precisazione con una domanda ficcante che riporta alla nostra trattazione: ««*Compimento finale*» può significare (1) un processo, un movimento verso un traguardo, ma può anche significare (2) lo stesso traguardo. A sua volta questo può essere concepito come uno stato di quiete, in cui ogni crescita è finita, oppure come pienezza, come punto culminante della storia, come vita intensissima. Che l'escatologia si riferisca al compimento come processo (1) e anche al traguardo di tale processo (2) risulta dal concetto che ne abbiamo delineato. Questo traguardo o fine, nella tradizione cristiana, viene spesso presentato come stato di quiete («pace eterna»). C'è però da chiedersi se non sarebbe più giusto concepire il compimento finale come vita movimentata». F.-J. Nocke, *op. cit.*, pp. 15-16.

³⁵⁴ Con un chiaro riferimento alle celebri parole paoline, Taubes scrive infatti che nell'ora della storia vediamo solo attraverso uno specchio in modo oscuro. Cfr. E. Stimilli, *Introduzione*, in J. Taubes, *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001, p. 30.

assai simile, le trattazioni si dipanano seguendo una direzione genealogica inversa l'una rispetto all'altra: Taubes muove lungo una linea cronologica che va da Daniele e Giovanni sino a Kierkegaard, mentre Löwith – si è visto – muove dalle correnti di pensiero a lui più prossime per poi procedere a ritroso nei due millenni del pensiero occidentale che precedono la contemporaneità.

A differenza del filosofo tedesco, il problema della fine della storia per il rabbino non è appartenente alla modernità ma è legato all'origine dell'esperienza messianica, intesa come un'esperienza del tempo a termine, in vista dell'evento rivoluzionario e conclusivo. Taubes si rifà in effetti all'apocalittica, la quale nega il mondo nella sua totalità e il cui carattere rivoluzionario consiste nel fatto che essa non concepisce la svolta del rapporto tra mondo e sfera divina in un futuro indistinto, bensì imminente³⁵⁵.

Taubes, a differenza di Löwith, indaga poi non solo il senso e la fine della storia, ma anche il suo inizio in quanto l'*eschaton* stesso disegna una sorta di parabola tesa tra l'origine e la fine³⁵⁶. Va letta in questa prospettiva l'operazione condotta dal rabbino, ossia un'analisi del senso e del significato della storia dal punto di vista di una *Erfüllung* (cioè del compimento e della realizzazione di un dato progetto)³⁵⁷.

I. Il pensiero di Gioacchino

Seppur meno interessato di Löwith a mostrare e a verificare l'avvenuta rottura della teologia del suo messaggio originale in epoca moderna, sia Taubes sia il filosofo tedesco ripercorrono la storia del pensiero occidentale alla luce di prospettive messianiche, escatologie secolarizzate e profezie apocalittiche, evidenziandone gli snodi speculativi attraverso autori come Agostino e Gioacchino da Fiore, Hegel e Marx.

È proprio il pensiero dell'abate Gioacchino (circa 1130-1202) che consente di condurre un'analisi che si ricolleggi a quanto indagato finora. Si è infatti appena osservato che, in

³⁵⁵ D. Giordano, *op. cit.*, p. 101. Proprio alla luce di questo orizzonte appartenente a un futuro imminente è possibile comprendere meglio l'importanza e la centralità nella riflessione sul senso della storia di Taubes del pensiero gioachimita.

³⁵⁶ «La rivelazione in senso stretto ha luogo all'inizio e alla fine della storia, i quali hanno tra loro un appuntamento segreto, ma non nel corso stesso della storia». Cfr. J. Taubes, *Messianismo e cultura*, cit., p. 336.

³⁵⁷ D. Giordano, *op. cit.*, p. 99.

primo luogo, sia per Löwith sia per Niebuhr fu certamente il cristianesimo che impresse al divenire storico una direzione (e, dunque, un senso); in secondo luogo poi, che non solo le moderne filosofie della storia ebbero un effetto secolarizzante nel processo di conferimento di senso alla storia, ma che questo si verificò anche in seno al cristianesimo stesso. Si perviene ora a un terzo elemento su cui sembrano congiungere le posizioni di Niebuhr, di Löwith e, in questo caso, anche quella di Jacob Taubes. È infatti proprio l'opera e il pensiero del calabrese Gioacchino da Fiore che comincia a preannunciare profeticamente il processo di secolarizzazione della teologia cristiana. Si tratta di un passaggio nodale perché, con diverse sfumature, parrebbe allineare le posizioni dei tre pensatori. Un confronto tra la riflessione di Löwith e quella di Taubes riguardanti il pensiero di Gioacchino permette però di far emergere tutte le somiglianze ma anche, e soprattutto, le differenze che separano gli orizzonti della speculazione dei due pensatori.

La portata "copernicana" della rivoluzione gioachimita (già notata peraltro anche Ernest Renan³⁵⁸) da cui rinasce la prospettiva escatologica, consiste nella riformulazione da lui effettuata della teoria trinitaria, che ora assume una dimensione storica³⁵⁹. Nella prospettiva di Gioacchino la numerologia gioca un ruolo chiave tanto quanto i disegni contenuti nei codici dell'abate, nella misura in cui il riferimento numerale indica e accompagna il movimento progressivo del corso storico e segna il progressivo storicizzarsi del messaggio della rivelazione.

Nei primi libri del *Psalterium decem cordarum*, infatti, all'intima successione trinitaria Padre, Figlio, Spirito Santo coincidono differenti manifestazioni della divinità all'uomo. La rivelazione di Dio subisce una storicizzazione e, difatti, Gioacchino individua nel corso storico l'avvicendamento di tre regni: quello della legge, quello della carità e quello di una

³⁵⁸ È lo stesso filosofo tedesco che riporta la sagace osservazione di E. Renan contenuta in *Joachim de Flore et l'évangile éternel*, in "Revue des deux mondes" (1866), secondo cui sarebbe un fatto veramente sorprendente che il protestantesimo non sia sorto già tre secoli prima: ciò a rimarcare quanto la prospettiva gioachimita abbia rappresentato una rottura eccezionale con la Chiesa ufficiale. Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 246.

³⁵⁹ P. Rossi, *Il senso della storia. Dal Settecento al Duemila*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 70.

somma grazia. Quest'ultimo, il definitivo, risulta infine essere prossimo a insediarsi³⁶⁰. L'ultimo regno, ossia quello che coincide con l'età dello Spirito Santo, è infatti imminente e in esso si realizzerà pienamente la concordia tra l'Antico e il Nuovo Testamento: come nell'Antico Testamento sono preannunciati e profetizzati gli avvenimenti del Nuovo Testamento, allo stesso modo dall'accordo armonioso di entrambi i testamenti sarà possibile decifrare la direzione e il percorso futuro della storia dell'uomo³⁶¹.

Ciò è rappresentato figurativamente anche nell'immagine dei "Cerchi trinitari" prodotta da Gioacchino³⁶² e da cui Dante trae la raffigurazione della Trinità nell'immagine del Canto XXXIII del *Paradiso*, nella *Commedia*³⁶³. Sullo sfondo dei Tempi dell'Antico e del Nuovo Testamento, che equivalgono all'intero corso della storia della salvezza, domina infine la Trinità, potente paradigma trascendente e centro di convergenza di tutta la storia umana, divisa in tre "Età" (o "Stati") ordinati.

³⁶⁰ Il testo di Gioacchino è generalmente datato nella seconda metà del XII secolo ma la correlazione tra dottrina trinitaria e l'interpretazione del corso della storia non pare essere una proposta totalmente originale. Proprio nel XII secolo, infatti, il teologo Ruperto di Deutz indirizza i suoi sforzi nel tentativo di rintracciare il disegno della Provvidenza che origina le vicende del popolo ebraico narrate nell'Antico Testamento. In questa prospettiva, nel trattato *De Sancta Trinitate*, il teologo di Liegi presenta il percorso storico come un movimento lineare ascendente, strutturato in sette età che rimandano ai sette doni dello Spirito Santo (la sapienza, l'intelletto, il consiglio, la forza, la scienza, la pietà e il timore di Dio). Egli però individua anche tre periodi della storia del mondo, il cui modello è la sacra Trinità: il primo, caratterizzato dall'opera di Dio (e quindi sotto l'egida del Padre), che va dalla creazione della Genesi al peccato originale; il secondo, corrispondente al Figlio, va dal peccato di Adamo e Eva al sacrificio di Gesù; e infine, il terzo periodo, correlato allo Spirito Santo, che incorre dalla resurrezione di Gesù e si snoda nell'attesa sino alla fine del mondo. Quest'ultimo, all'interno del sistema tripartito su base trinitaria (una novità rispetto alla tradizionale divisione in due età, separate dal momento fondamentale dell'incarnazione e del sacrificio di Gesù), attende il proprio compimento, con la definitiva sconfitta dell'Anticristo, nel futuro. Proprio questo punto è ciò che distingue la prospettiva di Ruperto da quella di Gioacchino, in quanto per quest'ultimo il compimento finale è imminente. A questo proposito si veda R. Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Viella, Roma 1999.

³⁶¹ P. Rossi, *Il senso della storia. Dal Settecento al Duemila*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 72.

³⁶² Altrettanto importante in questo contesto è la "Figura delle Sette Età". A proposito delle immagini e dei diagrammi contenuti nel *Liber Figurarum* di Gioacchino si veda Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, *Il libro delle figure di Gioacchino da Fiore*, a cura di G.R. Succurro, Pubblisfera Edizioni, San Giovanni in Fiore 2018 e M. Rainini, *Disegni dei tempi. Il "Liber Figurarum" e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Viella, Roma 2006.

³⁶³ D. Alighieri, *Paradiso*, Canto XXIII, versi 116 e seguenti: «Ne la profonda e chiara sussistenza / de l'alto lume parvermi tre giri (117) / di tre colori e d'una contenenza; / e l'un da l'altro come iri da iri / pareo reflesso, e 'l terzo pareo foco (120) / che quinci e quindi igualmente si spiri. / Oh quanto è corto il dire e come fioco / al mio concetto! e questo, a quel ch'ì vidi, (123) / è tanto, che non basta a dicer 'poco'».

Alla fine della terza epoca Gioacchino colloca poi la fine dei tempi ormai incombente³⁶⁴: il tempo dell'apocalisse e del conseguente giudizio finale è dunque ormai prossimo, e non più sospeso in un termine indefinito e sideralmente lontano.

La storicizzazione del processo redentivo introduce quindi un elemento di novità rispetto alla concezione statica della storia dell'antichità. Niebuhr – come si è già visto – proprio in apertura di *Faith and History* sottolinea il ruolo fondamentale operato da Gioacchino da Fiore nel processo di mutazione dell'escatologia cristiana nella speranza di un nuovo mondo trasfigurato. Questo è appunto rappresentato dall'età dello Spirito Santo, in cui tutte le contraddizioni e i contrasti che affliggono l'esistenza storica dell'uomo sarebbero stati risolti³⁶⁵. Nonostante Niebuhr in *Faith And History* si limiti solamente ad accennare alla pregnanza del pensiero di Gioacchino all'interno di questa riflessione, è comunque possibile intravedere una generale consonanza con l'interpretazione di Löwith, che sviluppa la riflessione più in profondità. In effetti, se da una parte Niebuhr afferma che Gioacchino fu il primo a contestare la concezione cattolica della storia risultante dalla identificazione della chiesa con il regno di Dio, dall'altra, Löwith si spinge ad affermare addirittura che l'interpretazione storico-allegorica del sistema gioachimita ha condizionato, seppur indirettamente, la religione del progresso propria dell'epoca moderna³⁶⁶. Per l'esule Löwith, ritrovatosi suo malgrado nel mezzo della tumultuosa storia della prima metà Novecento, il terzo Testamento dei seguaci di Gioacchino e il relativo *novus dux*³⁶⁷ riappare infatti secoli

³⁶⁴ Cfr. *Expositio in Apocalypsim* (1184). Negli otto libri dell'opera viene interpretato il libro dell'Apocalisse, insistendo sul valore simbolico del numero sette, ricorrente con costanza nel testo apocalittico. L'abate calabrese interpreta l'Apocalisse come una "profezia ininterrotta". Si tratta di una visione maestosa che suddivide la storia della Chiesa in "septem specialia tempora", rispettivamente corrispondenti alle sette parti dell'Apocalisse, con l'aggiunta di un'ottava parte che corrisponde alla glorificazione metastorica della Gerusalemme celeste.

³⁶⁵ R. Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, cit., p. 2.

³⁶⁶ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 145. È importante a questo proposito notare che già nel 1863, John William Draper nel suo testo *History of the Intellectual Development of Europe* sottolineava che il "Vangelo eterno" di Gioacchino mostra una concezione ampia e magistrale della storia del progresso dell'umanità. Secondo Draper, i "francescani spirituali" seguaci di Gioacchino erano dei veri e propri riformatori e le generazioni di essi che sopravvissero ai fuochi della Santa Inquisizione divennero poi seguaci di Martin Lutero: il tenore rivoluzionario di questa affermazione, per quanto forse estremizzata, si ritrova in parte nell'interpretazione della portata dirompente del pensiero di Gioacchino fornita da Taubes.

³⁶⁷ L'interpretazione gioachimita implica solamente, ossia senza nessuna rivoluzione dello *status quo* istituzionale e sacramentale, l'arrivo e la manifestazione di un capo messianico – chiunque egli sia – che, ispirato dall'amore per il Regno di Dio, imprima un rinnovamento spirituale con un atto di disvelamento. Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 151. Il filosofo tedesco fa anche notare che l'origine spirituale del termine *dux* si trova in *Matteo 2*, 3-6 e che l'interpretazione di San Francesco proprio come un *novus dux* deriva esattamente da Gioacchino. Cfr. Ivi, p. 245n.

dopo come «Terza Internazionale» e «Terzo Reich»³⁶⁸: il nuovo testamento appare ora bandito da un *dux* o da un *Führer* che, alla stregua di un messia, è acclamato a gran voce come novello salvatore³⁶⁹.

Tale processo è avvenuto in maniera indiretta nella misura in cui il sistema proposto da Gioacchino viene adottato e traslato nella modernità attraverso il filtro di Hegel, come notato sia da Löwith sia da Taubes³⁷⁰. Il pensiero di Gioacchino, al tempo stesso teologico e storico, prevede uno scorrere del tempo vertebrato in transizioni a stadi superiori, in cui lo stato successivo subentra a una precedente rivelazione: così come lo Spirito nel pensiero di Hegel seicento anni dopo, la verità cristiana nel modello gioachimita si dispiega e si manifesta progressivamente secondo un ordine temporale come un divenire della verità³⁷¹, la quale risulta quindi essere storicizzata. Si crea in questo modo il presupposto per la futura immanentizzazione dell'escatologia cristiana³⁷²: l'abate di Celico, infatti, traspone sul piano storico ciò che la concezione originariamente cristiana della storia (si pensi a quella di Agostino) situava unicamente nella dimensione ultraterrena³⁷³.

³⁶⁸ È a questo punto interessante notare che, nonostante l'accostamento proposto da Löwith appaia in un primo momento iperbolico ed eccessivo, tale raffronto ha tuttavia un precedente. Già nel 1935, infatti, Ernst Bloch ricorda che il "terzo Regno" era una dottrina mistica risalente all'abate Gioacchino da Fiore, la quale era perdurata nei secoli fino a Lessing ed Heine; nell'Ottocento era poi passata attraverso Ibsen e Dostoevskij, e nel Novecento grazie al tramite di Arthur Moeller van den Bruck (curatore della prima traduzione in tedesco di tutte le opere di Dostoevskij) e della sua opera più famosa, *Das Dritte Reich* (1923), era infine confluita nel Terzo Reich di Hitler. In questo modo la riflessione di Bloch, volta a indagare l'apocalittica novecentesca, traccia una linea che conduce da Gioacchino da Fiore, a Lessing, a Dostoevskij, e in ultimo al *Führer* Hitler. Cfr. E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (1935), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962, p. 139.

³⁶⁹ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 159. Lo stesso Löwith poi riporta in nota il caso di un pamphlet di metà anni Venti scritto da un sacerdote cattolico di cui non si fa il nome (si tratta di Don Paolo Ardali) in cui il prelado mette a confronto San Francesco e Mussolini e il rinnovamento del messaggio di entrambi, istituendo una concordanza tra il messaggio fascista di Mussolini e quello Francescano. Cfr. Ivi, p. 245n.

³⁷⁰ Un confronto tra il filosofo tedesco e il rabbino è stato proposto da W. Styfhals in un breve contributo incentrato però sul tema del male. Cfr. W. Styfhals, *Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology*, in "Journal of the History of Ideas", Vol. 76, No. 2, April 2015, pp. 191-213. In precedenza, altri confronti tra i due pensatori sono stati proposti, per esempio da M. Jäger, *Jacob Taubes und Karl Löwith. Apologie und Kritik des heilsgeschichtlichen Denkens*, in G. Palmer, Chr. Nasse, R. Haffke, D. C. v. Toppelklich (Hrsg.), *Torah-Nomos-Ius. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*, Verlag Vorwerk 8, Berlin 1999, pp. 123-149; vedi anche J. Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology*, SCM Press, London 1996, pp. 41-44. Differente è il focus su cui si concentra invece il confronto tra i due proposto da R. Mehring, *Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das "Ende der Geschichte"*, in "Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte", 3, 1996, pp. 231-248: qui, infatti, il confronto viene condotto in maniera indiretta e attraverso un terzo termine, ossia Carl Schmitt, di modo che l'analisi condotta si configuri più come un confronto tra Löwith e Schmitt e un confronto tra Schmitt e Taubes.

³⁷¹ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 156.

³⁷² È proprio a partire dal modello gioachimita (il quale rappresenta una deviazione rispetto allo schema agostiniano) che si comincia a prefigurare la possibilità di un compimento immanente del divenire storico, come vedremo.

³⁷³ N. Tarquini, *op. cit.*, p. 225.

The Christian doctrine from Augustine to Thomas had mastered history theologically by excluding the temporal relevance of the last things. This exclusion was achieved by the transposition of the original expectations into a realm beyond historical existence. Joachim viewed everything in a historical perspective.³⁷⁴

Agostino, infatti, – nota Löwith – nello scrivere il *De civitate Dei* non intende inserire la prospettiva teologica nella storia (cosa che non avrebbe avuto nessun senso per l'Ipponate, dal momento che la fede non necessita di alcuna elaborazione storica), bensì la fede originaria all'interno della dottrina della Chiesa costituita e formalizzata. Agostino anzi difende proprio la Chiesa stessa contro le eterogenee istanze insistentemente orientate verso un'interpretazione storica della concezione teologica³⁷⁵. È qui interessante notare che quando scrive ciò, Löwith ha di fronte a sé e cita (ed è l'unica volta che ciò avviene in *Meaning*³⁷⁶) l'*Escatologia* di Taubes.

Il giovane rabbino, che sceglie e sviluppa l'argomento dalla sua prospettiva di ebreo (in cui l'essere israelita ed europeo sono componenti che coesistono)³⁷⁷, si sofferma con pagine illuminanti sul pensiero di Agostino e, soprattutto, su quello di Gioacchino. Taubes, infatti, già nel suo scritto del 1947 ravvisa nel pensiero dell'abate – come d'altronde Niebuhr e Löwith due anni dopo – l'origine del processo di cambiamento del paradigma escatologico cristiano³⁷⁸. Ancora una volta in accordo con Löwith, poi, Taubes argomenta che tale processo culmina nel diciannovesimo secolo con la filosofia di Hegel prima, e con quella di Marx dopo³⁷⁹. Il suggestivo e apparentemente azzardato rimando di Löwith al Terzo Testamento gioachimita in relazione alle moderne esperienze totalitarie risuona attraverso la riflessione

³⁷⁴ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 155.

³⁷⁵ Ivi, p. 167. Cfr. a questo proposito anche D. Giordano, *op. cit.*, p. 104: «Agostino reinterpreta il millenarismo rimuovendo la tensione escatologica e dandogli il volto della chiesa».

³⁷⁶ In realtà, il filosofo tedesco cita Taubes due volte nella propria opera: la prima, nell'analisi del pensiero di Gioacchino; la seconda volta, sempre in riferimento al pensiero gioachimita, nella prima appendice di *Meaning*, intitolata *Modern Transfiguration of Joachim*. Anche per questo motivo il confronto tra Löwith e Taubes qui analizzato riguarda principalmente il pensiero dell'abate calabrese.

³⁷⁷ A. Salomon, *Eschatological Thinking in Western Civilization: Reflections on a book*, in "Social Research", vol. 16, n. 1, March 1949, pp. 90-98, qui p. 91. Si tratta di una delle prime recensioni al volume di Taubes (si tratta più che altro di una riflessione intorno all'opera di Taubes, piuttosto lunga e ben articolata), apparsa nel 1949, precedendo di poco la pubblicazione dei volumi di Niebuhr e di Löwith. Albert Salomon, sociologo tedesco di origini ebraiche, si formò a Heidelberg, dove conobbe Max Weber e Lukács. Riparato negli Stati Uniti per sfuggire alle persecuzioni razziali naziste, insegnò fino alla morte nella stessa New School for Social Research di New York in cui Löwith approdò, grazie all'interessamento di Leo Strauss, proprio nel 1949.

³⁷⁸ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, cit., pp. 81-82.

³⁷⁹ W. Styfhals, *Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology*, in "Journal of the History of Ideas", Vol. 76, No. 2, April 2015, p. 192.

taubesiana circa la portata moderna del terzo regno istituito dall'abate. Dalla formulazione del pensiero del teologo calabrese in poi, infatti, ogni escatologia (che Taubes connota politicamente in quanto rivoluzionaria³⁸⁰) prevede implicitamente che con essa prenda avvio qualcosa di definitivo. Si tratta di un tempo definitivo proprio in quanto all'interno di questo ne avviene anche il compimento, cioè il raggiungimento di un termine netto, allo stesso modo del terzo regno di Gioacchino, ossia – come si è detto – il tempo dello Spirito Santo, in cui il compimento definitivo avviene («die Erfüllung liegt»)³⁸¹.

Anche la valutazione löwithiana sulla differenza decisiva tra il pensiero escatologico di Agostino e quello di Gioacchino si situa sostanzialmente nella scia di continuità con quanto espresso da Taubes nella sua opera³⁸².

Nel terzo secolo dopo Cristo, scrive infatti il rabbino, l'apocalittica fine del mondo era stata spostata in un termine lontano e indefinito, mentre la comunità di fede cristiana si era consolidata definitivamente trasformandosi in una Chiesa³⁸³. In questo orizzonte, nei libri del *De civitate Dei* non trova spazio la speranza escatologica nel regno ma, anzi, Agostino la relega all'interno del sistema ecclesiastico³⁸⁴: l'Ipponate, scrive Taubes, reinterpreta il millenarismo attraverso la propria lente di modo che questo risulti privato della tensione

³⁸⁰ A proposito della dirompente portata rivoluzionaria di ogni nuova escatologia, capace di spezzare l'ordine vigente, si veda J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, cit., p. 85.

³⁸¹ Ivi, p. 82.

³⁸² Curiosamente, Taubes in un saggio successivo *Martin Buber und die Geschichtsphilosophie* (contenuto nel volume *Vom Kult zur Kultur*, Wilhelm Fink Verlag, München 1996), riporterà la medesima citazione tratta da *Sermones ad Denis* di Agostino posta significativamente da Löwith in epigrafe al suo *Meaning in History*, che nel caso del filosofo tedesco, fornisce anche una chiave di lettura di *Meaning* (una chiave di lettura che potremmo definire addirittura burckhardtiana): «Adesso il mondo è come un frantoio, si trova nelle tribolazioni; se quindi tu sei morchia, vai a finire nelle fogne; se invece sei olio, rimani nell'anfora. È infatti inevitabile che vi siano afflizioni. Osservate però la morchia e l'olio. Nel mondo si verifica talora una tribolazione, come per esempio la fame, la guerra, la mancanza di mezzi, la carestia, la povertà, l'epidemia, la rapina, la bramosia di denaro; sono le afflizioni dei poveri, le sofferenze delle città; son cose che abbiamo sotto gli occhi. Non solo è stato predetto che ci sarebbero state, ma le vediamo anche avverate. Troviamo gente che in mezzo a tali afflizioni si lamenta e dice: "Ecco, quante sciagure ci sono nell'epoca cristiana! Quanta abbondanza di beni c'era prima dell'era cristiana! Non c'erano tante sventure". Ecco la morchia ch' esce dalla pigiatura e scorre attraverso le fogne; la sua bocca è nera perché bestemmia, non risplende. L'olio invece riluce. Si trova però un'altra persona sottoposta alla stessa pigiatura e alla stessa trebbiatura che l'ha trebbiata; non è forse la stessa trebbiatura a cui è stata sottoposta l'altra?». Cfr. Agostino, *Sermones ad Denis*, XXIV. 11.

³⁸³ Ciò è ancor più vero nei decenni seguenti: «Nel 380 con l'editto di Tessalonica proclamato da Teodosio il cristianesimo diviene religione ufficiale dell'impero, la speranza nel regno di Dio viene definitivamente meno, la fine del mondo è spostata lontano, e la comunità cristiana si trasforma definitivamente in una Chiesa.» Cfr. D. Giordano, *op. cit.*, p. 103.

³⁸⁴ Questo passaggio è sintetizzato chiaramente da Taubes: Agostino, infatti, – qui definito come primo teologo della storia cristiana – separa nettamente il *procursus* finalizzato, ossia il cammino indirizzato alla meta della storia della *civitas Dei* dall'inizio alla fine, la peregrinazione della chiesa nel mondo e il corso infinito dei popoli di questo mondo, la cui storia, al contrario, si ripete ciclicamente. Questo passo è tratto da un saggio contenuto nel volume *Vom Kult zur Kultur*, pubblicato postumo e tradotto in italiano in versione ampliata (con l'aggiunta di diversi altri saggi e di un'intervista) a cura di E. Stimilli, con il titolo *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*. Cfr. J. Taubes, *Messianismo e cultura*, cit., p. 156.

escatologica. Ciò che emerge da tale distorsione, infatti, è un'opposizione tra il pensiero millenarista e l'Apocalisse giovannea perché, secondo Agostino, già ora, adesso, la chiesa è il regno di Dio e il regno dei cieli e dunque il Regno di Dio si realizza inevitabilmente all'interno della Chiesa³⁸⁵.

In questo modo, secondo l'interpretazione agostiniana, il periodo che intercorre tra il tempo e l'eternità trova nella Chiesa sopra menzionata l'unico riferimento e l'unica garanzia: ma se così facendo la trascendenza dell'*eschaton* diviene massima e totale, l'escatologia apocalittica viene ridotta a escatologia individuale e considerata, con la sua propria attesa carica di speranza, alla stregua di un'eresia³⁸⁶; in definitiva, «da Agostino in poi l'escatologia individuale domina la religione cristiana di confessione cattolica e protestante. L'escatologia universale viene considerata in ambito cristiano come un'eresia»³⁸⁷.

Dunque, se per il *Doctor Gratiae* e per la filosofia della storia di matrice medievale la contrapposizione tra regno divino e regno terreno diventa il principio stesso della storia, la teologia “copernicana”³⁸⁸ dell'abate Gioacchino cambia invece i presupposti di riferimento. In essa, infatti, l'attesa e le promesse cristiane riconquistano una centralità che viene però trasposta, come si è visto, in un tempo differente, determinato da un'esigenza storica e che si prefigura essere parallelo e in contrasto con quello della chiesa romana³⁸⁹.

In questo passaggio la consonanza tra l'interpretazione di Löwith e quella di Taubes è pressoché totale, al punto che sia quasi legittimo chiedersi se il filosofo tedesco non abbia mutuato la propria riflessione direttamente dalle parole di Taubes. Il confronto a questo proposito tra le posizioni dei due studiosi restituisce infatti gli stessi risultati. Per entrambi i pensatori l'introduzione di quest'epoca nuova, il tempo dello Spirito Santo, non solo inaugura una svolta inedita nella teologia della storia: questa, afferma Taubes, smantella la concezione duale della storia contenuta nell'opera di Agostino³⁹⁰, il quale d'altronde – conferma Löwith – non si sarebbe mai potuto cimentare in profezie di rinnovamento nella sfera dell'ordine

³⁸⁵ Questa reinterpretazione “de-escatologizzata” del millenarismo messa in atto, nella prospettiva di Taubes, da Agostino è ben esposta da E. Stimilli, *Jacob Taubes*, cit., pp. 65-66, che non manca di notare una similarità con quanto scritto anche da Löwith a riguardo.

³⁸⁶ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, cit., p. 80.

³⁸⁷ D. Giordano, *op. cit.*, p. 104.

³⁸⁸ Taubes definisce copernicana la concezione di Gioacchino in quanto rivoluzionaria, responsabile di segnare una frattura netta sul piano temporale e dunque, in questa accezione, propriamente storico. Cfr. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, cit., pp. 88-89.

³⁸⁹ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, cit., p. 81. In questo passaggio Taubes cita esplicitamente lo studio sul pensiero di Gioacchino di E. Benz, come si vedrà meglio nel corso della trattazione.

³⁹⁰ *Ibidem*. Vedi anche Ivi, p. 85.

temporale, in quanto inevitabilmente sottomesso alla legge del mutamento («the temporal order or *saeculum*, which is essentially subject to change»)³⁹¹.

Considerato da questa prospettiva, lo schema stesso della periodizzazione storica che fissa come pietre miliari la successione di “antichità – medioevo – modernità”, anzi, non è altro che la trasposizione secolarizzata della profezia di Gioacchino delle tre epoche del mondo su base trinitaria. Il teologo calabrese, che Dante dipinge «di spirito profetico dotato» (*Paradiso*, canto XII)³⁹², istituisce dunque un nuovo calendario rifondando la periodizzazione storica. Alla luce di questa novità rivoluzionaria, conclude Taubes, vanno lette e interpretate tutte le moderne ondate apocalittiche³⁹³.

Da una parte, Löwith sostiene che il pensiero di Gioacchino, indicando profeticamente gli stadi futuri dello sviluppo del processo storico in base a un modello provvidenziale³⁹⁴, ha condizionato anche la laica fede nel progresso tipica dell'epoca moderna («also conditions the modern *irreligions* of progress» [*corsivo mio*])³⁹⁵. Dall'altra, la riflessione di Taubes pare essere sostanzialmente in linea con la valutazione löwithiana, affermando che Gioacchino per primo mette in moto la legge dell'era e dei tempi moderni («[...] er erfaßt am ersten Aufbruch das Gesetz der Neuzeit»)³⁹⁶.

Anche l'ulteriore trattazione che Löwith sviluppa nella prima appendice di *Meaning*, dedicata alle trasfigurazioni moderne della teoria gioachimita, pare riprendere in buona parte il primo capitolo del terzo libro dell'opera di Taubes (il quale, in effetti, viene citato ancora proprio a proposito dell'analisi comparata tra Hegel e Gioacchino). In esso si sviluppa la profezia gioachimita mutuata proprio nelle escatologie moderne d'Europa: dalla teologia della

³⁹¹ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 154.

³⁹² D. Alighieri, *Paradiso*, Canto XII, versi 141-142: «Rabano è qui, e lucemi dallato / il calabrese abate Gioacchino, (141) / di spirito profetico dotato».

³⁹³ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, cit., p. 82.

³⁹⁴ Si crea cioè una base su cui le future filosofie della storia avrebbero potuto svilupparsi: K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 212.

³⁹⁵ Ivi, p. 145. È interessante notare come la traduzione italiana di questo passaggio non riporti l'originale termine utilizzato da Löwith (“*irreligions*”) ma lo traduca semplicemente con «la religione del progresso dell'epoca moderna» (Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 151): in quest'ultima si perde però il senso originario dell'argomentazione in quanto la moderna fede nel progresso non solo sostituisce quella prettamente teologica ma ne costituisce in una certa misura anche l'antitesi. Anche in questo senso si deve leggere il processo di secolarizzazione come lo intende il filosofo tedesco, ossia fondamentalmente religioso nella forma e nella struttura, ma irreligioso nel contenuto. Si tratta della tesi del filosofo tedesco della apparentemente paradossale “irreligiosa religione”, del tutto immanente, del progresso come prodotto di un processo di secolarizzazione. Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 212: «the derivation of the secular *irreligions* of progress from the eschatology of the church, together with their theological pattern» (l'edizione italiana in questo caso riporta fedelmente il testo originale inglese, vedi K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 211). Quest'ultimo passo è tratto non a caso dalla prima appendice di *Meaning*, che tratta appunto delle trasfigurazioni del pensiero di Gioacchino.

³⁹⁶ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, cit., p. 81.

rivoluzione del riformatore Thomas Müntzer, passando per l'opera di Lessing³⁹⁷ e alla filosofia della storia di Hegel, fino ad approdare al messianismo rivoluzionario di Marx. In questo caso il filosofo tedesco rimanda direttamente all'interpretazione dell'opera di Taubes³⁹⁸.

II. Il confronto tra Löwith e Taubes

A questo punto sono state riportate tutte le consonanze a proposito del pensiero di Gioacchino presenti nelle rispettive riflessioni di Taubes e di Löwith. Nella trattazione di quest'ultimo, in alcuni casi pare quasi che il filosofo tedesco abbia parafrasato direttamente il rabbino di Vienna, sino al punto da domandarsi se effettivamente Löwith non abbia attinto concettualmente dall'autore dell'*Eschatologie*. Prima però di cedere a tale tentazione (peraltro legittima, se si considera la pubblicazione molto ravvicinata dei due testi), è importante notare che i due pensatori hanno come riferimenti, nelle rispettive opere, le medesime fonti.

Sulle profezie e sul pensiero millenaristico di Gioacchino vennero infatti dati alle stampe importanti studi specialistici proprio nei due decenni precedenti alla pubblicazione delle opere in oggetto, segno di un rinnovato interesse filosofico-storiografico per la figura dell'abate di Celico. E dunque, se in occasione della stesura di *The Nature and Destiny of Man* (pubblicato nel 1943) Niebuhr nello studio del pensiero gioachimita si avvale e si confronta con il testo del 1934 di Ernst Benz³⁹⁹, il medesimo testo lo si ritrova pochi anni dopo nei riferimenti bibliografici sia di Taubes sia di Löwith nei rispettivi studi. Quest'ultimi poi, nell'approfondimento della speculazione profetica dell'abate, fanno entrambi riferimento al significativo *Studien über Joachim von Floris* (1927) dello storico medievista tedesco

³⁹⁷ Cfr. G.E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780).

³⁹⁸ Una suggestione simile era già stata avanzata in precedenza – come si è detto – da E. Bloch in *Erbschaft dieser Zeit* (1935), che però Löwith non menziona. Non è chiaro se il filosofo fosse a conoscenza o meno del testo di Bloch. Per conto suo, Taubes nella *Eschatologie* menziona invece il testo di Bloch dedicato alla figura di Thomas Müntzer: Cfr. E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Wolff, München 1921.

³⁹⁹ Cfr. E. Benz, *Ecclesia Spirituality*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1934.

Herbert Grundmann⁴⁰⁰, che curiosamente dedicò i suoi interessi speculativi e i suoi studi oltre che al chiliasmo⁴⁰¹ di Gioacchino, anche alla filosofia della storia di Hegel.

Il fatto di condividere riferimenti bibliografici comuni potrebbe in parte giustificare la sintonia di fondo di diversi punti delle due trattazioni. In particolar modo poi – si è appena detto – in alcuni passaggi della trattazione condotta su Gioacchino, Löwith (il quale fu spesso criticato per l'eccessivo citazionismo⁴⁰²) sembra riportare le stesse parole utilizzate da Taubes. In una certa misura ciò certamente avviene intenzionalmente, salvo però poi pervenire a un punto di approdo differente e antitetico rispetto a quello di Taubes. Löwith, infatti, fa propria la linea filosofica proposta da Taubes ed è proprio seguendo tale vettore speculativo che egli arriva a tracciare un segno di continuità da Gioacchino fino al Terzo Reich.

L'interpretazione dei due pensatori sul confronto tra Gioacchino ed Hegel, però, differisce lievemente. Secondo Taubes, la filosofia della storia proposta da Hegel è propriamente ed essenzialmente gioachimita (e viceversa, in quest'ottica, il pensiero dell'abate possederebbe alcuni tratti hegeliani *ante litteram*). In maniera abbastanza evidente, il perno di questa interpretazione si fonda su un processo di identificazione: il modello triadico hegeliano (che notoriamente trova la propria ragione d'essere nel susseguirsi stadiale di “Tesi”–“Antitesi”–“Sintesi”) secondo Taubes sarebbe comprensibile a pieno solo in virtù della successione delle tre epoche del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo introdotta originariamente da Gioacchino⁴⁰³. In questa prospettiva, anche il passaggio dialettico dal momento precedente a quello successivo, il succedersi dei tre stadi hegeliani che avviene attraverso un processo di superamento (*Aufhebung*), riflette e riprende il medesimo passaggio stadiale che si verifica nel pensiero di Gioacchino, definito *transire*⁴⁰⁴.

⁴⁰⁰ Si tratta della pubblicazione della sua tesi di dottorato. Cfr. H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Teubner Verlag, Leipzig-Berlin 1927. Il riferimento comune all'opera è stato giustamente notato anche da L. Borghesi, *op. cit.*, p. 70. Il filosofo tedesco, comunque, dichiara direttamente nelle note di *Meaning* che la sua analisi sulla figura di Gioacchino si basa soprattutto sulle opere di Benz e di Grundmann. Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 243n.

⁴⁰¹ Per chiliasmo, in ambito teologico cristiano, si intende la speranza e l'attesa dell'insediamento del Regno di Dio sulla terra, prima del giudizio finale. A questo proposito, Nocke (F.-J. Nocke, *op. cit.*, p. 36) specifica: «Per «chiliasmo» o «millenarismo» intendiamo in senso stretto l'attesa di un regno millenario di Cristo e dei giusti prima dell'ultimo scontro con il male e prima del successivo e definitivo stato di salvezza; in senso lato qualsiasi attesa di uno sbocco della storia terrena in un tempo della salvezza stabilito da Dio su questa terra prima del compimento finale del mondo. Caratteristica è quindi l'idea di un tempo finale della salvezza che si verificherà ancora all'interno della storia».

⁴⁰² A questo proposito si rimanda al capitolo di questa trattazione dedicato alla metodologia löwithiana.

⁴⁰³ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, cit., p. 91. Secondo il rabbino, poi, sia Hegel sia Gioacchino sono consci di essere a un punto di svolta ed entrambi concepiscono il processo della storia universale come un movimento progressivo, ossia come una costante negazione dello stato vigente.

⁴⁰⁴ D. Giordano, *op. cit.*, p. 104.

Löwith, invece, pur condividendo l'iniziale suggestione taubesiana e nonostante legga allo stesso modo la linea che porta da Gioacchino direttamente a Hegel, pare essere più cauto. Individuare infatti nel pensiero gioachimita l'origine moderna dell'escatologia d'occidente comporterebbe una problematica identificazione tra filosofia della storia e, appunto, escatologia, le quali arriverebbero a sovrapporsi senza particolari differenze: pare ora evidente che «Taubes and Löwith emphasize different historical aspects of eschatology»⁴⁰⁵. Su questo punto si consuma infatti una differenza importante tra i due pensatori, in quanto si tratta di una presa di posizione preliminare e, quindi, fondante: l'indagine intorno al senso e al significato della storia viene condotta da Taubes a partire dal momento escatologico, mentre Löwith nella sua opera interroga la storia a partire dall'esito secolarizzato dell'*eschaton*, che si sostanzia nella filosofia della storia le sue espressioni moderne.

Taubes infatti, a differenza di Löwith, non intende esattamente la modernità come la risultante di un lungo processo di secolarizzazione dell'escatologia, e quindi come una modificazione in senso profano e immanentistico di una originarietà prettamente teologica. E in effetti tale secolarizzazione avviene sì nella riflessione di Löwith, ma non in quella di Taubes, proprio in virtù del fatto che quest'ultimo vede una continuità legittima e omogenea tra la teologia della storia e la successiva filosofia della storia nella parabola disegnata dallo sviluppo del pensiero occidentale. Proprio il moto rivoluzionario escatologico, che si alterna tra creazione e redenzione⁴⁰⁶, nel pensiero di Taubes è precisamente ciò che può garantire al pensiero occidentale una prospettiva di continuità. La differenza tra la linearità cronologica e genealogica adottata dalla trattazione di Taubes e il metodo espositivo inverso e decostruttivo di Löwith potrebbe riflettere proprio l'asimmetria tra le rispettive posizioni: da una parte, evidenziare una continuità di fondo e, dall'altra, sottolineare una derivazione illegittima.

⁴⁰⁵ W. Styfhals, *Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology*, cit., p. 194. Nella medesima pagina si afferma infatti che «Taubes, for one, homes in on the eschatology of Apocalypticism. The apocalyptic speculations of Judaism and early Christianity were probably the first manifestations of eschatological thinking» (*Ibidem*). Già nelle pagine precedenti, inoltre, viene notato come, a differenza del filosofo tedesco, «Taubes does not just refer to Christian eschatology, but focuses his interpretation of modernity on the eschatology of Apocalypticism and Gnosticism». Cfr. Ivi, p. 192. In effetti è poi proprio lo stesso rabbino a chiarificare che la summa dell'escatologia può essere riassunta nella formula apocalittica: Il regno di Dio sulla terra. Cfr. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, cit., p. 85.

⁴⁰⁶ Le rivoluzioni, che si agitano tra il momento della creazione e quello della redenzione nella prospettiva gnostica presente del pensiero di Taubes, sono ciò che animano la storia sotto guise differenti ma sospinte dalla tensione dell'avvento del Regno di Dio sulla terra (Cfr. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, cit., p. 85). È proprio questo ritmo regolare e alternato tra annuncio e realizzazione che pervade, secondo il rabbino, tutti gli avvenimenti escatologici, di modo che gli avvenimenti storici e evenemenziali si possono riconoscere nella storia della escatologia. Cfr. *Ibidem*.

È precisamente su questo punto che secondo il filosofo Odo Marquard si consuma la differenza maggiore tra i due pensatori e che divide nettamente le rispettive opere. Dal punto di vista di Marquard, secondo Löwith nella cosiddetta filosofia della storia proseguirebbe in modo legittimo l'illegittimità, mentre secondo il rabbino in essa proseguirebbe in modo legittimo la legittimità del pensiero sacro biblico: in ultima istanza, quindi, per Löwith la filosofia della storia è qualcosa di negativo, mentre per Taubes ancora e solo la filosofia della storia è positiva⁴⁰⁷. Da ciò ne deriva che, a differenza di Löwith, Taubes non considera l'eredità teologica della moderna filosofia (e della filosofia della storia) come un segno di corruzione (o comunque di una sorta di sincretismo illegittimo), in quanto l'escatologia non è un intruso che si intromette nella storia, ma ne è anzi la vera e precipua essenza⁴⁰⁸.

Parafrasando a questo proposito le parole di Taubes, Styfhals infatti scrive: «Unlike Löwith, Taubes does not criticize modernity on account of this eschatological nature. On the contrary, Taubes recognize in these apocalyptic waves of modernity the fundamental dynamics of Western thought»⁴⁰⁹.

Si è in precedenza fatto riferimento all'importanza capitale che riveste il momento storico in cui un pensatore scrive. È quindi ora necessario notare la sfumatura d'attualità che la riflessione dei due intellettuali acquisisce nel momento in cui tocca la loro contemporaneità. Alla luce di ciò, e in piena coerenza con l'interpretazione appena esposta, è significativo sottolineare che Taubes enfatizza l'importanza capitale dell'escatologia e dell'apocalittica come unica risposta possibile a politiche totalitarie; al contrario di Löwith, dunque, l'escatologia non apparirebbe come un fattore di causa delle crisi moderne, quanto piuttosto come la soluzione a esse. Secondo questa interpretazione, quindi, per Taubes non sarebbe la presenza di una escatologia secolarizzata a rendere pericoloso il fenomeno totalitario, bensì la sua assenza.

Il totalitarismo, nella prospettiva taubesiana, sarebbe diretta conseguenza del ritorno a un paganesimo e, dunque, fondamentale anche di una reazione avversa all'apocalittica e alla sua sopravvivenza in forme moderne⁴¹⁰. Seppur sussuma al suo interno qualche sfumatura

⁴⁰⁷ O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, p. 15.

⁴⁰⁸ P.E. Gordon, *Jacob Taubes, Karl Löwith and the Interpretation of Jewish History*, in *German-Jewish Thought between Religion and Politics*, De Gruyter, Boston 2012, p. 362.

⁴⁰⁹ W. Styfhals, *Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology*, cit., p. 208.

⁴¹⁰ W. Styfhals, *No Spiritual Investment in the World: Gnosticism and Postwar German Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca NY 2019, p. 91.

appartenente alla sfera della apocalittica, il fascismo totalitario è per il rabbino una reazione violentemente contraria alla apocalittica ebraica e cristiana e dunque si rivela essere una forma reazionaria e pagana: esso, quindi, si oppone proprio a quella filosofia della storia di cui pur veste i panni messianici⁴¹¹.

Qui si consuma un altro punto centrale di divergenza tra il pensiero di Taubes e quello del pensatore tedesco. Al contrario, infatti, Löwith si chiede se non siano potuti essere proprio il messianismo ebraico e l'escatologia cristiana che, attraverso le loro lunghe trasformazioni secolarizzate, hanno contribuito a sviluppare delle spaventose energie, capaci di cambiare l'orizzonte del mondo dell'occidente cristiano⁴¹². Alludendo indirettamente alle violenze sovra-immaginabili della Seconda Guerra Mondiale e della bomba atomica, Löwith risponde affermativamente⁴¹³. E d'altronde, suggerisce Barash, se il filosofo tedesco traccia una linea di continuità tra la tensione salvifica cristiana e le moderne filosofie della storia, il fine è soprattutto quello di comprendere il nesso che lega le idee storiche e i movimenti totalitaristi a lui contemporanei – e principalmente il nazismo⁴¹⁴. In effetti per Löwith, così come per altri pensatori a lui contemporanei, come Eric Voegelin e Odo Marquard, la trasposizione di contenuti teologici all'interno del flusso degli accadimenti storici non è un'innocente operazione di confondimento categoriale: la mondanizzazione di tali contenuti crea l'ambigua e rischiosa illusione che la storia immanente (e dunque le azioni che gli uomini compiono in essa) abbia un effettivo significato, così che proprio questo significato potrebbe potenzialmente concorrere a giustificare eventuali politiche totalitarie⁴¹⁵. Non è difatti un caso che, spesso, tali teorie della secolarizzazione (intesa come processo di "immanentizzazione") siano marcatamente pessimistiche nei confronti della modernità, nella misura in cui il rifiuto della trascendenza che le è proprio conduce a esiti fundamentalmente nichilistici⁴¹⁶.

⁴¹¹ Tratto da una conversazione tra Taubes e Florian Rötzer. Cfr. F. Rötzer (a cura di), *Jacob Taubes*, in *Denken, das an der Zeit ist*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, p. 319. In italiano questa importante intervista a Taubes è stata inserita nella già menzionata edizione ampliata di *Messianismo e cultura*. Cfr. J. Taubes, *Messianismo e cultura*, cit., p. 400.

⁴¹² In questo senso, dunque, è possibile «scorgere in controtuce come uno dei motivi di fondo che hanno ispirato lo studio in questione, al di là dell'aspetto prettamente culturale, fosse volto, da un lato, alla comprensione profonda di quanto accaduto nella Germania nazista (come anche nei Paesi del socialismo reale), dall'altro intendesse costituire anche un antidoto a ogni presente e risorgente tentazione di ravvisare in un individuo o in un movimento politico il compimento della storia». N. Tarquini, *op. cit.*, p. 225.

⁴¹³ P.E. Gordon, *Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age*, cit., p. 152.

⁴¹⁴ J.A. Barash, *The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization*, in "History and Theory", vol. 37, No. 1, Feb. 1998, p. 76.

⁴¹⁵ Cfr. W. Styfhals, S. Symons (a cura di), *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*, State University of New York Press, Albany 2019, p. 5.

⁴¹⁶ Questo – si è visto – era stato rilevato pure da Niebuhr già nel corso degli anni Quaranta, come d'altronde emerge anche in *Faith and History*.

Effettivamente, puntualizza Löwith, nella storia è possibile incontrare non solo quelli che definisce, con suggestione baudelaireana, i “fiori del male”, di un puro male (*flowers of evil*). Esistono infatti anche alcuni tipi di malvagità che fioriscono e sbocciano da un eccesso di bene o di buona volontà, o da un cristianesimo erroneamente interpretato, di modo che si venga a confondere la fondamentale distinzione tra il precipuo evento redentivo e l'accadimento profano, tra la propria *Heilsgeschehen* e la *Weltgeschichte*⁴¹⁷. Dalle buone intenzioni possono quindi derivare conseguenze impreviste; non è certo una coincidenza che esattamente nei medesimi anni il filosofo tedesco Erich Frank sottolinei come l'uomo abbia recentemente iniziato a prendere coscienza del fatto che il corso della storia sia caratterizzato dalla divaricazione tra le intenzioni e l'effettiva realizzazione⁴¹⁸. Parafrasando il celebre adagio, la strada per l'inferno sarebbe dunque lastricata di buone intenzioni: il senso di ciò appare piuttosto evidente in particolar modo nella *Appendice I* di *Meaning in History*, riguardante le trasfigurazioni della teoria di Gioacchino. In essa infatti Löwith dichiara che tali derivazioni secolarizzate normalmente distorcono e pervertono l'originale intenzione che sta all'origine, così che si crei una discrepanza tra i risultati ultimi e il senso delle intenzioni iniziali che non risponde in alcun modo a una determinazione causale omogenea. Stando così le cose, conclude Löwith, le responsabilità storiche hanno quindi sempre due facce: la responsabilità di coloro che indicano e insegnano qualcosa, e la responsabilità di quelli che agiscono e rispondono⁴¹⁹. Alla luce di tali parole è ora possibile cogliere meglio il vero senso della solo apparente esagerazione di Löwith, quando rintraccia iperbolicamente il segno del terzo Testamento gioachimita nell'apparizione quasi messianica della Terza Internazionale e del Terzo Reich.

A differenza di quanto accadde al termine della Prima Guerra Mondiale, né gli intellettuali né i politici dopo il 1945 sono inclini ad adottare a proposito di ciò che è accaduto un tipo di visione redentiva, ma anzi la Seconda Guerra Mondiale può essere proprio definita a buon diritto l'“Apocalisse non-redentiva”⁴²⁰. In questa prospettiva, la violenza e la sofferenza che

⁴¹⁷ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 203.

⁴¹⁸ E. Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, Oxford University Press, New York 1945, p. 121.

⁴¹⁹ «In history “responsibility” has always two sides: the responsibility of those who teach and intend something and the responsibility of those who act and respond». Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 212. Questo è piuttosto evidente nella valutazione löwithiana del pensiero di Nietzsche in relazione al movimento nazista.

⁴²⁰ A. Rabinbach, *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, University of California Press, Berkeley 1997, p. 11.

hanno caratterizzato la prima metà del Novecento appaiono come la fatale conseguenza derivante da una confusione prettamente filosofica tra due domini ben distinti tra loro e che, come tali, sarebbero dovuti rimanere separati⁴²¹. A questo proposito, a differenza del filosofo tedesco, Taubes evidenzia non solo l'importanza ma la necessaria centralità dell'escatologia e dell'apocalittica come l'unica possibile risposta al totalitarismo: «Western eschatology is a marginal problem which comes into existence when authority, prestige and significance of established institutions – religious, political, social are being questioned or exploded. In other words, eschatological thinking is by its very nature revolutionary»⁴²². Sempre in posizione antitetica rispetto a Löwith – si è visto – l'escatologia nella prospettiva taubesiana non è la causa delle crisi moderne ma piuttosto si prefigura come la sua soluzione, nella misura in cui si continui a conservare la tradizione dell'escatologia occidentale. È infatti la sua assenza, secondo Taubes che rende pericolosi gli esiti del totalitarismo, e non come secondo Löwith, la sua versione secolarizzata. Non in ultimo, infatti, Gordon chiosa epigrafico sostenendo che Taubes abbraccia la tradizione escatologica che Löwith ha rivelato⁴²³.

In effetti, nonostante *Meaning in History* venga pubblicato due anni dopo l'*Eschatologie* di Taubes, si rende ora necessario argomentare che Löwith nella stesura della sua opera non ha attinto in maniera sostanziale, né tantomeno plagiato o copiato, il testo del rabbino viennese. Il libro di Taubes, infatti, si pone di fronte al filosofo tedesco unicamente come un possibile interlocutore, allo stesso modo dell'opera di Niebuhr⁴²⁴. Ciò è confermato da diverse evidenze.

In primis, è importante sottolineare che il nucleo teoretico di *Meaning in History* era già stato tematizzato da Löwith anni prima: precisamente nel già citato saggio intitolato *The Theological Background of the Philosophy of History*⁴²⁵ e pubblicato nel marzo del 1946, ossia un anno prima del conseguimento del dottorato di Taubes e la conseguente

⁴²¹ P.E. Gordon, *Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age*, cit., p. 153.

⁴²² A. Salomon, *op. cit.*, p. 96.

⁴²³ P.E. Gordon, *Jacob Taubes, Karl Löwith and the Interpretation of Jewish History*, in *German-Jewish Thought between Religion and Politics*, cit., p. 351.

⁴²⁴ D'altronde, nel panorama intellettuale degli Stati Uniti, tematiche quali la filosofia della storia, il senso della storia e il messaggio cristiano erano già da anni oggetto di dibattito. Basti prendere in considerazione i programmi della American Theological Society a partire dalla fine degli anni Trenta per incontrare contributi significativi come, per esempio, P. Tillich, *Christian and Other Philosophies of History* (1939, tema: The Christian Religion and History), R. Niebuhr, *The Relation of the Christian Faith to the Modern Idea of a Redemptive History* (1948, tema: Christianity and Communism) e lo stesso K. Löwith, *Existentialism in its Historical Setting* (1950, tema: Existentialism in its Historical Setting and in its Theological Implications). Per i programmi della American Theological Society, cfr. https://amtheosoc.org/?page_id=33 (visitato il 12/04/2024).

⁴²⁵ K. Löwith, *The Theological Background of the Philosophy of History*, in "Social Research", vol. 13, no. 1, March 1946, pp. 51-80.

pubblicazione del libro del rabbino. Il titolo di tale saggio, in effetti, richiama evidentemente quello che tre anni dopo reciterà il sottotitolo di *Meaning in History*. In esso si ritrovano a un livello di analisi già avanzato, seppur in forma ristretta, i principali temi (e anche i medesimi protagonisti: Burckhardt, Hegel, Vico, Agostino ma anche gli antichi greci) poi sviluppati estensivamente in *Meaning*; non solo, in questo saggio si trova soprattutto la conclusione a cui perviene Löwith, che è la medesima con cui termina anche il suo *magnum opus* del 1949. Successivamente poi, è lo stesso Taubes a riconoscere il debito intellettuale che lo lega al filosofo tedesco nell'elaborazione del pensiero escatologico contenuto nella sua *Eschatologie*. In un'intervista del 1987⁴²⁶, peraltro molto interessante per mettere a fuoco il pensiero del rabbino, Taubes afferma che è stato in effetti proprio Löwith a dimostrare il nesso fondamentale che lega intimamente la filosofia della storia alla teologia della storia⁴²⁷. Infine, è proprio Löwith a illustrare maliziosamente la sua versione a un interlocutore d'eccezione, il filosofo tedesco Hans Jonas. Quest'ultimo, che entra in contatto per la prima volta con Taubes nel 1949 (cioè proprio l'anno di pubblicazione sia di *Meaning* sia di *Faith and History*), ricorda di aver ricevuto una lettera da parte del giovane rabbino: in essa, dopo aver espresso apprezzamenti per i suoi studi del filosofo sulla gnosi, Taubes si sarebbe poi detto lieto se fosse stato possibile incontrarsi a New York, dove Jonas si sarebbe recato a sua volta con l'intenzione di fare visita al collega Löwith. Prima dell'incontro con il giovane rabbino, Jonas chiese dunque a Löwith se conoscesse Taubes e il libro da lui scritto (l'*Eschatologie*), a cui si faceva riferimento nella lettera. A tale domanda, Löwith rispose che naturalmente conosceva sia Taubes sia il testo di cui era autore. Incalzato infine da Jonas affinché si pronunciasse sul suddetto libro, se fosse meritorio o meno, Löwith rispose sorridendo che si trattava di un libro davvero buono, ma che d'altronde non c'era da stupirsi di ciò, dal momento che una metà del libro di Taubes era presa proprio da Jonas e l'altra metà da Löwith stesso⁴²⁸.

L'impressione che se ne può ricavare dallo scambio tra i due colleghi è che il giudizio circa l'opera di Taubes sia in generale positivo, per quanto ne venga messa in dubbio perlomeno l'originalità. È certamente però esagerato, ed esacerbato da una profonda acredine personale,

⁴²⁶ Cfr. J. Taubes, *Messianismo e cultura*, cit., pp. 385-400.

⁴²⁷ Ivi, p. 397.

⁴²⁸ H. Jonas, *Erinnerungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003; trad. ita., *Memorie*, Il melangolo, Genova 2008, p. 221. Il testo di Taubes si rifà notevolmente alla concezione dello gnosticismo proposta da Jonas e sull'interpretazione dell'escatologia e della modernità avanzate da Löwith. Cfr. W. Styhals, *Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology*, cit., p. 203.

il giudizio sulla figura di Taubes emesso invece da Gershom Scholem⁴²⁹, così come ci perviene ancora dalle memorie di Jonas stesso: in esse, infatti, Taubes viene appellato, in modo poco lusinghiero, come un filibustiere intellettuale e un imbroglione⁴³⁰. Jonas riporta a riguardo un episodio raccontatogli da un adirato Scholem in occasione di un viaggio negli Stati Uniti di quest'ultimo: nel corso del seminario (tra il cui pubblico vi era anche Taubes) tenuto da Scholem a Gerusalemme, questi propone una nuova interpretazione di un testo; la medesima interpretazione, però, verrà poi proposta meno di una settimana dopo, sempre a Gerusalemme, in una conferenza pubblica dallo stesso Taubes, come se tale esegesi fosse frutto di un propria ricerca.

Jonas, poi, prosegue quasi difendendo Taubes agli occhi di Scholem, sostenendo che, essendo il gesto di Taubes così spudorato e addirittura sotto gli occhi di tutti (compresi quelli di Scholem stesso), il giovane rabbino non fosse un impostore consapevole, e che quindi non fosse il caso di prendersela con lui⁴³¹.

Jonas, dal canto suo, riconosce a Taubes una buona propensione filosofica seppur rimanga perplesso circa la carriera accademica dello stesso, definendola un “miracolo della nostra epoca” e riportando a questo proposito l’aneddoto in cui Taubes venne sbugiardato ad Harvard e che portò alla fine della carriera del rabbino nella celebre università: Jonas riporta infatti che Taubes si presentò ad Harvard in cerca di un posto, ma con un atteggiamento ostentato che suscitò i sospetti e i fastidi di tutti i presenti a ogni conversazione a cui egli partecipava. Un giorno, durante uno di questi incontri, il discorso cadde sulla psicologia dello scolastico medievale Bertram von Hildesheim: dopo le prime disquisizioni preliminari,

⁴²⁹ Per una disamina dei dissapori occorsi tra Taubes e Scholem si veda il volume J. Taubes, *Il prezzo del Messianesimo*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2000. Si fa riferimento a questo testo in quanto non raccoglie solamente il testo che dà il titolo al volume, *The price of Messianism* (in “Journal of Jewish Studies”, Oxford 1981), ma anche altri testi, saggi e carteggi riuniti insieme per la prima volta in questa ampia edizione. A proposito del rapporto conflittuale tra i due pensatori vedi anche T. Macho, *Zur Frage nach dem Preis des Messianismus: Der intellektuelle Bruch zwischen Gershom Scholem und Jacob Taubes als Erinnerung ungelöster Probleme des Messianismus*, in S. Mosès, S. Weigel, *Gershom Scholem: Literatur und Rhetorik*, Böhlau, Köln 2000, pp. 133-152.

⁴³⁰ H. Jonas, *Memorie*, cit., p. 220.

⁴³¹ Cfr. Ivi, p. 221. A questa interpretazione del collega, Scholem replica rinfacciando amichevolmente a Jonas di essere davvero un “Don Chisciotte”. Jonas sembra quindi implicitamente suggerire che il rabbino sarebbe potuto quasi essere affetto da comportamenti perlomeno inconsapevoli. È necessario ora riportare, senza però proporre nessuna ipotesi giustificatoria né volendo addentrarsi in speculazioni che evadono il senso di questa trattazione, che Taubes soffrì per un lungo periodo della propria vita di crisi e di disturbi psichici. Una correlazione tra il suo comportamento e tali manifestazioni non è mai stata dimostrata e chi scrive non lo reputa nemmeno particolarmente plausibile. Ad ogni modo, sul disturbo bipolare e sugli altri disturbi psicologici di cui era affetto Taubes si veda R. Faber, E. Goodman-Thau, T. Macho (a cura di), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, p. 24. Vedi anche J. Z. Muller, *Professor of Apocalypse. The Many Lives of Jacob Taubes*, Princeton University Press, Princeton 2022.

Taubes intervenne fornendo interessanti e brillanti argomenti circa la teoria animistica del filosofo scolastico, di modo che i presenti ne rimasero meravigliati, sino al momento in cui gli comunicarono che tale Bertram von Hildesheim non era mai esistito e che, anzi, era appena stato inventato ai fini della conversazione⁴³².

Quest'ultimo episodio, indipendentemente dal livello di veridicità dell'accaduto, non è interessante unicamente per il puro gusto del pettegolezzo accademico. Del periodo trascorso da Taubes ad Harvard, infatti, fa riferimento anche Leo Strauss in una lettera datata 27 ottobre 1955 e indirizzata proprio a Gershom Scholem, in cui definisce scandaloso il comportamento di Taubes e i suoi corsi di filosofia una farsa⁴³³. Ma già anni prima, tra le lettere che compongono il quarantennale carteggio tra il massimo esperto della mistica ebraica Scholem e "l'ateo assoluto" Strauss⁴³⁴ – il quale per lungo tempo intrattenne una lunga corrispondenza anche con Löwith⁴³⁵ – emerge una severa critica all'attitudine intellettuale di Taubes, di cui Scholem si confessa molto deluso⁴³⁶. Tale critica farebbe però emergere un aspetto illuminante e interessante del profilo intellettuale di Taubes: già nel 1952, Scholem non nega e, anzi, afferma che il giovane rabbino possieda un grande talento teoretico, ma che egli lo impieghi senza contegno in leggeri e riprovevoli giochetti filosofici e, più precisamente, di eseguire in maniera altisonante rapsodie intellettuali su temi d'altri⁴³⁷.

⁴³² H. Jonas, *Memorie*, cit., p. 222. L'episodio è riportato anche in J. Z. Muller, *Professor of Apocalypse. The Many Lives of Jacob Taubes*, Princeton University Press, Princeton 2022.

⁴³³ G. Scholem, L. Strauss, *Korrespondenz Leo Strauss – Gershom Scholem*, J.B. Metzler, Stuttgart 2001, trad. ita. *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, a cura di C. Altini, Giuntina, Firenze 2008, pp. 183-184.

⁴³⁴ Strauss viene definito in questo modo proprio dall'amico Scholem, in una lettera indirizzata da quest'ultimo allo studioso del socialismo e del Marxismo George Lichtheim, il 21 ottobre 1968. Vedi G. Scholem, *Briefe II. 1948-1970*, Beck, München 1995, pp. 214-218.

⁴³⁵ Cfr. L. Strauss, K. Löwith, *Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith*, in L. Strauss. *Gesammelte Schriften Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe. Herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier. S. 607-697*, J.B. Metzler, Stuttgart 2001 (trad. ita. di M. Rossini, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, Carocci Editore, Roma 2012).

⁴³⁶ G. Scholem, L. Strauss, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, cit., p. 169.

⁴³⁷ La lettera è datata 2 giugno 1952. Cfr. G. Scholem, L. Strauss, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, cit., p. 169. A questa lettera, Strauss risponde il 22 giugno 1952, condividendo sostanzialmente il parere dell'amico e licenziando lapidario il comportamento di Taubes, definito *sfrontato*, come meritevole di conseguenze amare. Cfr. G. Scholem, L. Strauss, *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, cit., p. 172. Nella prefazione all'edizione italiana della *Eschatologie*, Ranchetti riporta che anche in occasione della pubblicazione del suo primo articolo sulla qabbalah, Taubes aveva trascritto pagine di Jonas e Goldberg senza riconoscere e riportare l'imprestito. Cfr. M. Ranchetti, Prefazione, in J. Taubes, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997, p. 9. Taubes venne comunque accusato di plagio diverse volte. Cfr. M. Treml, *Reinventing the Canonical. The Radical Thinking of Jacob Taubes*, in "Escape to Life". *German Intellectuals in New York: A Compendium on Exile after 1933*, hrsg. von E. Göbel und S. Weigel, Berlin/Boston 2012, pp. 459-460. Sempre a questo proposito cfr. anche S. Weigel, *In Paul's Mask: Jacob Taubes Reads Walter Benjamin*, in W. Styfhals, S. Symons (a cura di), *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*, cit., pp. 195-216.

Indipendentemente dalla caratura morale del pensatore, l'immagine di studioso di Taubes che emerge è quella di un abile intellettuale, particolarmente ricettivo nei confronti di alcune istanze teoretiche (anche le più particellari) contenute nella riflessione altrui: istanze probabilmente a lui congeniali e che risuonano con le inclinazioni del suo pensiero speculativo. Egli infatti riesce a coglierle nel loro stato embrionale e, traducendole nella propria grammatica filosofica e speculativa, sviluppa un'argomentazione o una riflessione altrui in precedenza solo abbozzata. Ciò è mostrato anche dal fatto che egli paia sempre anticipare ciò che in realtà è stato già accennato, o addirittura solamente prefigurato, da altri. Lasciando da parte l'episodio raccontato da Scholem a Jonas, è lecito supporre che questo sia ciò che avvenne proprio con Karl Löwith, così come in un certo senso avvenne anche con Carl Schmitt: nell'*Eschatologie* di Taubes, infatti, il nesso tra popolo e territorio costituisce uno dei pilastri della scienza giuridico-politica moderna, evocando, come è stato ben notato e sottolineato dalla critica⁴³⁸, una delle categorie più importanti e celebri della teoria politica di Schmitt, ossia il concetto di "territorializzazione". L'*Eschatologie* taubesiana viene però pubblicata nel 1947⁴³⁹ e quindi il giovane studioso non poteva aver attinto tali suggestioni dalla famosa e nota opera di Schmitt di tre anni posteriore⁴⁴⁰, in cui il giurista e filosofo tedesco espone in maniera compiuta ed estesa la nozione di "territorializzazione". È altresì vero, però, che già nel 1942 Schmitt aveva dato alle stampe un saggio in cui tale concetto risultava già concretamente tematizzato⁴⁴¹.

Tale dinamica potrebbe riflettere quanto avvenne nella stesura della *Eschatologie* riguardo l'influenza esercitata da Löwith. Del filosofo tedesco, infatti, Taubes non poteva ovviamente aver letto *Meaning in History* (1949) ma aveva di certo una larga familiarità con il suo pensiero attraverso lo studio intenso di *Von Hegel zu Nietzsche* (1941)⁴⁴², che il rabbino infatti cita frequentemente nella sua *Eschatologie* e che in parte ne funge da sfondo teorico⁴⁴³.

⁴³⁸ E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, cit., p. 43.

⁴³⁹ L'opera – si ricorderà – è tratta dalla tesi di dottorato di Taubes, la cui pubblicazione (con diversi refusi) avviene lo stesso anno del termine del dottorato.

⁴⁴⁰ Cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1950.

⁴⁴¹ Cfr. C. Schmitt, *Land und Meer: Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Reclam, Leipzig 1942.

⁴⁴² Oltre a *Von Hegel zu Nietzsche*, inoltre, non è ora necessario ricordare che nel 1946, ossia un anno prima della pubblicazione della *Eschatologie* taubesiana, Löwith aveva pubblicato il saggio *The Theological Background of the Philosophy of History*, contenente in nuce il nucleo fondamentale di tutta la trattazione poi svolta estensivamente in *Meaning*.

⁴⁴³ Taubes definisce *Von Hegel zu Nietzsche* una guida per orientarsi nel mezzo del *Weltbürgerkrieg* della sua generazione: «Es wurde mir durch die Lektüre Löwiths neuer Interpretation jener Vergessenen und Verschollenen des Vormärz deutlich, daß hier ein Wegweiser zur Orientierung in die Situation des

In *Von Hegel zu Nietzsche* la questione centrale del significato della storia, infatti, è già fondamentale implicata e inizialmente problematizzata, al punto che si potrebbe affermare che dove termina *Von Hegel zu Nietzsche*, lì inizia l'indagine di *Meaning in History*: l'epilogo del primo potrebbe fungere da epigrafe o da prologo del secondo. Nelle ultime righe di *Von Hegel*, infatti, il filosofo tedesco finisce per rilevare che seppur con Hegel (e poi in particolar modo attraverso Marx e Kierkegaard) il cristianesimo del mondo borghese cristiano ottocentesco era ormai giunto alla fine, ciò non implicava affatto che la fede che un tempo rivoluzionò il mondo si era andata indebolendo nei suoi ultimi rappresentanti terreni. Infatti, si domanda infine Löwith, come avrebbe mai potuto il percorso cristiano *in hoc saeculo* perdere una patria a cui non è mai realmente appartenuto?⁴⁴⁴ A questa domanda retorica, Löwith risponderà otto anni più tardi con *Meaning*, illustrando il processo che ha fatto sì che il *saeculum* cristiano sia divenuto secolare.

L'influenza di *Von Hegel zu Nietzsche* è confermata dallo stesso Taubes: nelle prime pagine autobiografiche del volumetto *Ad Carl Schmitt*, il rabbino rivela l'effetto che ebbe sul suo pensiero il libro di Löwith, sottolineando come fu proprio il filosofo tedesco a svelare ai suoi occhi la linea che conduceva da Hegel a Nietzsche, passando attraverso le posizioni Marx e per Kierkegaard⁴⁴⁵.

Tali annotazioni paiono squalificare quelle letture critiche che sostengono che non sia tanto importante sapere se il filosofo tedesco fosse a conoscenza del lavoro del rabbino, o se lo stesso Taubes – come sostengono altri – sapesse del lavoro di Löwith prima della pubblicare *l'Eschatologie*⁴⁴⁶. Se è vero che, proprio riconoscendo la priorità di Löwith, Taubes prende le

Weltbürgerkrieges unserer Generation zu finden war». Cfr. J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügungen*, cit., p. 8 (Per la versione in italiano si veda J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, cit., p. 20).

⁴⁴⁴ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 415.

⁴⁴⁵ «Ein Jahr vorher war Karl Löwiths *Von Hegel zu Nietzsche* im Europa-Verlag Zürich erschienen. Rene König, damals Privatdozent für Soziologie, hatte mich auf Löwith aufmerksam gemacht. Es fiel mir wie Schuppen von den Augen, als ich Löwiths Kurve von Hegel über Marx-Kierkegaard zu Nietzsche begriff». J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügungen*, cit., p. 8. (Cfr. J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, cit., p. 20.)

⁴⁴⁶ E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, cit., p. 202. Massimo Borghesi rileva poi anche il fatto che l'interpretazione löwithiana abbia avuto un antecedente nel testo di H.U. von Balthasar intitolato *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, I. Der deutsche Idealismus*, Salzburg 1937 (successivamente riproposto in versione parziale nel 1947 con il titolo *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*). Proprio l'opera di Balthasar, come si è già indicato, ha influenzato anche la *Eschatologie* del rabbino Taubes. Secondo Borghesi, Taubes fa del testo di Balthasar il perno della sua interpretazione, consegnandola così «in qualche modo, a Karl Löwith, il cui *Meaning in History* la renderà, con la sua fama, un *topos* dell'ermeneutica filosofica della modernità». Cfr. M. Borghesi, *L'era dello spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*, Studium, Roma 2008, p. 27. L'influenza dell'opera di Balthasar nello sviluppo del pensiero del filosofo tedesco è certamente presente ma non è in realtà chiaro se questa influenza derivi o sia stata mediata dall'opera di Taubes. In ogni caso, l'influenza del pensiero balthasariano coesiste nella prospettiva löwithiana con quella di altri pensatori, come Cullman e Peterson.

distanze dalla sua critica alle radici teologiche della filosofia della storia⁴⁴⁷, è però al contempo necessario riconoscere che ciò avviene anche in direzione opposta, nella misura in cui Löwith cita e include Taubes nella propria trattazione, piegandolo però all'interno della cornice della stessa senza per questo venir meno alla coerenza delle proprie istanze speculative⁴⁴⁸.

III. Riflessioni conclusive: somiglianze e differenze

In conclusione, il testo di Taubes – che viene qui considerato in relazione all'opera di Löwith – presenta punti di vicinanza non solo tra l'opera in sé e *Meaning* ma anche tra la riflessione più generale e l'incedere filosofico di entrambi i pensatori: entrambi asistematici, si volgono contro ogni forma di storicismo e di progresso storico inteso come accumulo progressivo degli accadimenti e degli eventi⁴⁴⁹ (elementi, questi, che come si è appurato, accomunano anche Löwith a Niebuhr). Anche a livello personale è poi possibile isolare alcuni elementi di somiglianza. Entrambi esuli senza patria ed entrambi ebrei, seppure uno viva pienamente la sua discendenza ebraica tanto da diventare rabbino a soli vent'anni mentre l'altro non si senta tale se non nel momento in cui subisce la persecuzione nazista, quasi gli fosse stato imposto il prenderne coscienza⁴⁵⁰. Taubes e Löwith sono accomunati anche dall'ammirazione per un maestro destinata a tramutarsi in aperto conflitto: l'interruzione dei rapporti tra Taubes e Scholem e tra Löwith e Heidegger sarà infatti fonte, da una parte di profonda amarezza e,

⁴⁴⁷ E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, cit., p. 202.

⁴⁴⁸ Si ricordi a questo proposito, la maestria di Löwith nell'utilizzo all'interno delle sue trattazioni della cosiddetta "tecnica del cavallo di Troia".

⁴⁴⁹ E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, cit., p. 26.

⁴⁵⁰ A questo proposito vedi K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (1940), Metzler, Stuttgart 1986. Cfr. anche P.E. Gordon, *Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age*, cit., p. 149: «Löwith was born in 1897 into an assimilated family that was Jewish by origin; his father, however, was a convert to Protestantism, while Löwith himself harbored only the most minimal sense of religious identity». Per quanto riguarda l'identità ebraica, un'altro tragico elemento che accomuna i due pensatori è il suicidio della madre di Löwith nei primi anni Quaranta per sfuggire alla deportazione (Cfr. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, cit., p. 113) e il suicidio del padre di Taubes dopo esser sfuggito alla medesima persecuzione, forse per la vergogna della propria defezione (anche se è più probabile che sia avvenuto per l'impossibilità di reggere un confronto con le autorità religiose in Israele dopo esservi arrivato nel 1966. Cfr. M. Ranchetti, Prefazione, in J Taubes, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997, p. 8).

dall'altra (soprattutto dalla parte del maestro), di risentimento⁴⁵¹. In entrambi i casi, infatti, l'interruzione del rapporto non si limita a una constatazione di una divergenza intellettuale e speculativa ma riflette un distacco personale ben più netto e violento.

Un confronto tra le due opere non è reso comunque semplice per via della mancanza di una certa chiarezza nella terminologia impiegata da entrambi i pensatori nelle rispettive opere⁴⁵², che presta il fianco a dibattiti e a obiezioni anche celebri, come nel caso di quella condotta da Hans Blumenberg contro l'interpretazione löwithiana dei concetti di secolarizzazione e di modernità⁴⁵³.

⁴⁵¹ Sul rapporto tra Taubes e Scholem si è già detto, mentre per quanto riguarda il rapporto tra Löwith e Heidegger si veda K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (1940), Metzler, Stuttgart 1986. Cfr. anche la lunga introduzione firmata da G. Tidona all'edizione italiana del carteggio tra i due filosofi. Cfr. M. Heidegger, K. Löwith, *Carteggio 1919-1973*, Edizioni ETS, Pisa 2017, pp. 5-50.

⁴⁵² In *Meaning in History*, per esempio, Löwith non esplicita una distinzione chiara tra l'escatologia dell'apocalittica e l'escatologia cristiana, che invece pone l'accento sul carattere della salvezza individuale. Cfr. W. Styfhals, *Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology*, cit., p. 202. Inoltre, Löwith, impiega il concetto di secolarizzazione (reso sia con *Säkularisierung* che con *Säkularisation*) solo nove volte e in una accezione, rispetto ad altri pensatori (come R. Bultmann) per i quali questo concetto descrive e caratterizza anche «singoli fenomeni», più ampia e generale, sottolineando il profondo pervertimento del concetto teologico cristiano della storia. Cfr. U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Herder, Freiburg 1980 (Diss.), p. 238. Il concetto di secolarizzazione utilizzata dal filosofo tedesco fu criticato anche da Gogarten. D'altra parte, invece, Taubes non chiarifica la distinzione tra filosofia della storia ed escatologia, tra la stessa escatologia, apocalittica e chiliasmo. Cfr. U. Ruh, *op. cit.*, pp. 233-234. Cfr. anche M. Jäger, *Jacob Taubes und Karl Löwith. Apologie und Kritik des heilsgeschichtlichen Denkens*, cit., p. 126. Ne *l'Eschatologie*, infatti, Taubes impiega i concetti di escatologia, apocalittica e gnosticismo quasi come fossero intercambiabili. Cfr. W. Styfhals, *Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology*, cit., p. 204. Le difficoltà derivanti dall'ambiguità dell'impiego della terminologia utilizzata dai due pensatori sono rilevate anche da Rossini nella sua dissertazione di dottorato confluita poi, con sostanziali modifiche, in M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla Menschenfrage*, Armando Editore, Roma 2009.

⁴⁵³ La polemica intorno alla secolarizzazione e il dibattito sulla legittimità della modernità tra Löwith e Blumenberg è stato ampiamente indagato. A questo proposito si veda R.M. Wallace, *Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate*, in "New German Critique", n. 22, 1981, pp. 63-79; una ricostruzione del dibattito è presente nel n. 222 della rivista "Aut Aut", che raccoglie un contributo di Blumenberg (*Il progresso svelato come fatalità*), la recensione di Löwith al libro di Blumenberg (*Die Legitimität der Neuzeit*) e un confronto tra i due pensatori di G. Carchia, *Nota sulla controversia della secolarizzazione*, in "Aut Aut", n. 222, 1987; P.E. Gordon, *Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age*, cit.; per una disamina del dibattito tra i due comprendente anche la figura di Carl Schmitt vedi S. Griffioen, *Contesting Modernity in the German Secularization Debate: Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt in Polemical Contexts*, Brill, Leiden and Boston 2022; dello stesso autore: Id., *Modernity and the Problem of its Christian Past: the Geistesgeschichten of Blumenberg, Berger, and Gauchet*, in "History and Theory", n. 55(2), 2016, pp. 185-209; vedi anche J. Torbidoni, *Secularization, a valid category? A reappraisal of the Löwith-Blumenberg debate around the rise of modernity*, in "Tábano", n. 16, 2020, pp. 53-69; W. Fratticci, *La modernità come secondo (e definitivo) superamento della gnosi. Hans Blumenberg e la legittimità dell'età moderna*, in "dialegesthai", 10/01/2000, <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/walter-fratticci-02> (visitato il 20/04/2024). Il tema è già stato trattato e farne una ricognizione qui devierebbe il senso della trattazione. Ci si limita a riportare le considerazioni finali di Carchia sulla risposta di Löwith alla polemica avanzata da Blumenberg contro la sua interpretazione: «Löwith ha risposto osservando che la storia, se non vuole essere intesa come questa scena asettica e vuota, quasi una forma a priori, non può essere che secolarizzazione, storia di nascite illegittime, da quando con l'epoca cristiano-borghese è stato rotto il vincolo con la natura intesa come cosmo e l'uomo ha cominciato la sua incerta e rischiosa avventura sulla via dell'autoaffermazione. I figli storicamente legittimi sono sempre quelli illegittimi» (G. Carchia, *Nota sulla*

Al netto di ciò e nonostante le differenze, sono diversi i punti di comunanza tra la *Eschatologie* di Taubes e il *Meaning in History* di Löwith: entrambi tracciano una sorta di genealogia della coscienza storica moderna a partire dallo svelamento delle sue più profonde radici escatologiche⁴⁵⁴; entrambi, sebbene conferiscano significati differenti al concetto di secolarizzazione, condividono in linea generale l'opinione che il processo di secolarizzazione delle escatologia ha avuto origine con la rivoluzionaria prospettiva storica di Gioacchino da Fiore; entrambi concordano sul fatto che l'apice di tale processo secolarizzante è stato infine toccato nelle moderne filosofie di Hegel e di Marx; entrambi sottolineano che la teologia escatologica della salvezza ha segnato un punto di rottura rispetto l'interpretazione classica del tempo, alla cui ciclicità si sostituisce un percorso storico lineare e progressivo; entrambi, poi, evidenziano che questo sviluppo lineare determina a tutt'oggi la nostra esperienza del tempo, la quale è essenziale per le moderne interpretazioni della storia e del progresso⁴⁵⁵.

Taubes, poi, si può dire che non è mai stato in senso proprio un teologo⁴⁵⁶: similmente a Niebuhr, non ha cioè proposto un'interpretazione razionale e sistematica della dottrina biblica. Anche in quella che risulta essere la sua unica opera, l'*Eschatologie*, la quale inaugura un confronto serrato col pensiero teologico che ingaggerà per tutta la vita, non si può dire che Taubes formuli una teologia della storia in *stricto sensu* (proprio come Löwith in *Meaning* non propone un'interpretazione filosofica della storia).

Le interpretazioni dei due pensatori collimano su diversi punti (e in alcuni casi anche con le valutazioni di Niebuhr precedentemente esposte), ciò che però è opportuno notare è che le interpretazioni si muovono su due piani differenti, mossi da diverse intenzioni e in differenti

controversia della secolarizzazione, cit., p. 70). Infine, anche Taubes rientra nella polemica a più voci sul dibattito intorno al concetto e allo statuto della modernità, in cui d'altronde sembra occupare una posizione precisa: «The Pauline idea of a community defined by the single fact of the faith of its members in God represents not only a radical counter-position to individualism, but also, in its absolute quality, a rejection of any society based upon an arrangement between a plurality of interests. Taubes' messianic radicalism thus represents a clear challenge to the legitimacy of the modern age». Cfr. J.P. Kroll, *A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity*, Faculty of Princeton University (Dissertation), sept 2010, p. 296.

⁴⁵⁴ Questo è uno dei meriti che Taubes riconosce al filosofo tedesco: «Se si seguono le indicazioni di Troeltsch, Karl Löwith e altri, che hanno almeno raccolto frammenti in direzione di una genealogia della nostra coscienza storica, si può affermare con una qualche certezza che, con la teologia apocalittica cristiana della storia, sia possibile risalire alle origini dello stile moderno proprio della filosofia e della storia; oppure, detto in termini più pregnanti: il senso storico dei «filosofi moderni», per usare una formulazione di Krocshal, è una teologia *cachée*. [...] la filosofia della storia dell'idealismo: una versione secolarizzata della teologia della storia cristiana.». Cfr. J. Taubes, *Messianismo e cultura*, cit., p. 147.

⁴⁵⁵ W. Styfals, *Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology*, cit., pp. 192-194.

⁴⁵⁶ Cfr. E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, cit., p. 21. Cfr. anche E. Stimilli, *Jacob Taubes. Il Messia e l'opera*, in "Il tema di B@bel", p. 179. Disponibile online al link: <https://romatrepress.uniroma3.it/wp-content/uploads/2020/01/Jacob-Taubes.-Il-Messia-e-l%E2%80%99opera.pdf> (consultato il 20/04/2024).

ambiti: mentre Löwith si muove entro un ambito prettamente filosofico, indagato in una prospettiva storiografica (che vorrebbe presentarsi come imparziale), Taubes teorizza una speculazione che non esce mai (né vuole emanciparsi) dall'ambito e dalla sfera di pertinenza teologica, per quanto Taubes sostenga non solo di non essere propriamente un teologo ma di non volerlo nemmeno essere⁴⁵⁷.

Löwith, forte del suo metodo ermeneutico, riporta nella propria trattazione la prospettiva apocalittica di Taubes, riconducendola all'interno del progetto di *Meaning* di mostrare le declinazioni secolarizzate dell'originale visione teologica della storia. Ma ciò avviene anche al contrario, di modo che si venga a prefigurare una divergenza reciproca e biunivoca. Come è stato fatto giustamente notare⁴⁵⁸, infatti, Taubes pur appoggiandosi al quadro concettuale proposto da Löwith, finisce per invertirne la valutazione; e ciò avviene al punto di fraintendere le vere intenzioni dell'operazione condotta dal filosofo tedesco, come emerge dalla già menzionata intervista rilasciata da Taubes nel 1987, poco prima di morire.

La lettura della riflessione löwithiana che fornisce Taubes è fuorviante e pare infatti non mettere a fuoco l'intento del procedimento attuato dal filosofo: dopo aver ammesso che è stato proprio il filosofo di *Meaning* a dimostrare per primo che la filosofia della storia deriva dalla teologia della storia, il rabbino sostiene poi che tale interpretazione, dalla formulazione di Löwith in poi sino a Marquard, vale come una critica negativa. Taubes, al contrario, considera questa connessione come la cosa più positiva della filosofia della storia e non risparmia infine una stoccata polemica proprio all'autore di *Meaning*: il rabbino infatti conclude criticamente che non è né accettabile né possibile atteggiarsi con disinvoltura a difensori dell'Occidente Cristiano e, allo stesso tempo, credere e professare che la filosofia della storia sia solo un'illusione⁴⁵⁹.

È a questo punto però che Taubes pare perdere di vista il riferimento che ha davanti a sé e fraintendere gli intenti di Löwith. Proprio come Niebuhr (lo si è visto nel paragrafo precedente) infatti, Taubes pare valutare l'operazione condotta dal filosofo tedesco unicamente a partire dalla propria impostazione e all'interno di questa prospettiva. La sobria

⁴⁵⁷ *Ibidem*.

⁴⁵⁸ Cfr. J.Z. Muller, *Reisender in Ideen: Jacob Taubes zwischen New York, Jerusalem, Berlin und Paris*, in M. Boll, R. Gross (hrsg.), *„Ich staune, dass Sei in dieser Luft atmen können“: Deutsch-jüdische Intellektuelle in Deutschland nach 1945*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2013, p. 48. In effetti, nonostante questa vicinanza concettuale, il prisma intellettuale che influenza la prospettiva taubesiana è variegato ed eterogeneo: «Despite the former's undeniable influence, Taubes's thought is much closer to the messianic legacy of Walter Benjamin and Gershom Scholem than to Löwith.» W. Styfhals, *Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology*, cit., p. 213.

⁴⁵⁹ J. Taubes, *Messianismo e cultura*, cit., p. 397.

analisi filosofico-storiografica condotta da Löwith infatti mal si sposa con l'intenzione di ergersi a ultimo baluardo nella strenua difesa del cristianesimo europeo. La sua opera non è mossa da un intento conservatore, proprio del difensore dell'Occidente Cristiano (di cui ha anzi contribuito a decostruire la grammatica moderna, mostrandone le crepe e le fratture al suo interno), né tantomeno si agita all'interno di una prospettiva cristiana; si tratta bensì una riflessione puramente diagnostica, sulla scorta di quello sguardo burckhardtiano che ricerca nella storia più che altro una continuità culturale e spirituale.

Da un lato, quindi, Taubes conclude la propria opera sostenendo, con un chiaro riferimento alle celebri parole di Hegel, che nel tribunale della storia, giudice è il sacro («das Heilige»): in questa prospettiva, la storia c'è solo quando la verità viene *scelta* a partire dall'errore, quando la verità viene alla luce dal mistero (*corsivo nostro*). Dal mistero dell'errore alla rivelazione della verità («Offenbarung der Wahrheit») la storia si illumina («hellts sich»)⁴⁶⁰. Dall'altro lato e con un tenore molto differente, due anni dopo si legge nella conclusione di Löwith che il problema della storia effettivamente non può essere risolto sul suo stesso piano e che in essa la storia non ha un risultato ultimo; ciò anche perché – constatata però ora con amarezza il filosofo – l'esperienza storica umana è un'esperienza di continui fallimenti. Eppure anche il cristianesimo, inteso come religione universale storica è un completo fallimento⁴⁶¹.

Il nodo sta proprio nel fatto che la nostra coscienza storica moderna deriva dal cristianesimo (la cui escatologia è stata “immanentizzata”) ma che se si considera il cristianesimo nel senso del Nuovo Testamento e la storia la si intende nel senso moderno, afferma ancora Löwith, allora una “storia cristiana” è un controsenso. In questa prospettiva, l'unica giustificazione di questa apparente contraddizione in termini, risiede nel fatto che – e qui è possibile rintracciare l'influenza di Burckhardt – la storia universale ha proseguito il suo corso di peccato e di morte, malgrado l'evento escatologico, il messaggio escatologico e la coscienza escatologica («the history of the world has continued its course of sin and death in spite of the eschatological event, message, and consciousness»)⁴⁶².

⁴⁶⁰ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, cit., p. 194.

⁴⁶¹ «The problem of history as a whole is unanswerable within its own perspective. Historical processes as such do not bear the least evidence of a comprehensive and ultimate meaning. History as such has no outcome. There never has been and never will be an immanent solution of the problem of history, for man's historical experience is one of steady failure. Christianity, too, as a historical world religion, is a complete failure». Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 191.

⁴⁶² Ivi, p. 197.

Meaning in History o Meaning of History? Löwith lettore di Nikolaj Berdjaev⁴⁶³

Si è finora cercato di far emergere la correlazione esistente tra l'opera di Löwith e le riflessioni di alcuni pensatori a lui contemporanei circa l'interpretazione del senso della storia; tutto ciò alla luce degli avvenimenti che hanno scosso il corso storico del Novecento. Sono quindi affiorati i nessi che accomunano le speculazioni di intellettuali legati a prospettive e tradizioni notevolmente diverse tra loro: Niebuhr, si è detto, è un teologo protestante inizialmente formatosi nel *Social Gospel*, mentre Taubes, invece, un rabbino esule che si rifà alla gnosi e alla apocalittica.

Già alcuni decenni prima, però, l'indagine sul percorso della storia prendeva forma e si andava man mano delineando nella teoresi di diversi pensatori. Che l'opera di Löwith sia in varia maniera debitrice delle idee di Peterson, di Dilthey, di Overbeck e di Cullmann, è fatto noto: nonostante quelli menzionati siano autori quasi esclusivamente afferenti al mondo intellettuale germanofono (o perlomeno europeo centro-occidentale), è a questo punto però importante notare come la riflessione circa la correlazione tra il passato, il presente e l'avvenire iniziava a imporsi non solo all'interno di questo contesto prettamente europeo.

A questo proposito, si intende qui fornire alcuni lineamenti del pensiero sul senso della storia del filosofo russo Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev e leggere tali suggestioni in connessione all'opera di Löwith. L'obiettivo è quello di fare emergere una correlazione e anche una certa influenza, finora non notata, di Berdjaev nel pensiero di Löwith. Ciò che viene proposta non è dunque un'analisi sistematica ed esaustiva della filosofia di Berdjaev, che chiaramente non si limita alla riflessione sul senso della storia⁴⁶⁴, quanto piuttosto istituire un accostamento allo studio condotto da Löwith, nella prospettiva di costruire un piccolo capitolo della storia e dello sviluppo di un'idea.

I. L'anima russa

⁴⁶³ Nel corso di questa trattazione si riporta il cognome dell'autore come viene normalmente e regolarmente scritto in lingua italiana: Berdjaev. Alcuni testi in lingua riportano il cognome Berdyaev.

⁴⁶⁴ Lo stesso pensiero di Berdjaev riguardante la storia, poi, non si limita a una sola opera. Il filosofo russo infatti sviluppa tale riflessione lungo praticamente tutta la sua produzione filosofica.

Nel 1927 Sigmund Freud apre lo scritto *Die Zukunft einer Illusion* (*L'avvenire di un'illusione*) sostenendo che quando si è vissuto a lungo nell'ambito di una certa civiltà, spesso sforzandosi di scoprire quali ne fossero le origini e il percorso di sviluppo, si prova alla fine la tentazione di porre la domanda circa l'ulteriore destino che l'attende e le trasformazioni che essa è destinata a subire⁴⁶⁵. Questo passaggio, la domanda sul destino, – sottolinea acutamente Freud – giunge però solo al termine della riflessione (quasi a sancirne il traguardo) che si interroga sul percorso storico e sul modo in cui il passato ha condotto al presente. Una siffatta domanda occupa però non solo lo sfondo intellettuale occidentale, ma interessa anche la Russia sospesa tra due secoli cantata da Mandel'stam⁴⁶⁶ e squassata da grandi sconvolgimenti storici e sociali.

Proprio il russo Berdjaev, in un saggio della seconda metà del 1918 (e che quindi non può certo sottrarsi dal confronto con la recentissima esperienza della Rivoluzione), sottolinea quanto non sia facile cogliere il nesso tra il passato e il presente della Russia. Ciò è reso difficile dal fatto che, a un primo superficiale sguardo, sembrerebbe che in Russia sia avvenuto un rivolgimento radicale mai visto prima – la Rivoluzione, appunto. Se però ci si sofferma cercando di riflettere in maniera più profonda sui fatti dell'Ottobre Rosso, tale rivolgimento si rivela essere l'esito coerente di un lungo cammino da tempo intrapreso dal popolo russo⁴⁶⁷, il compimento della sua storia moderna (una storia moderna intessuta di anti-modernità e slavofilia)⁴⁶⁸.

Questa era stata in precedenza anche la tesi di Fëdor Dostoevskij, la cui portata della riflessione viene colta in maniera puntuale da Löwith. Già in una lettera del marzo 1868 il grande scrittore aveva infatti predetto un enorme rinnovamento che avrebbe investito “tutto il

⁴⁶⁵ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig / Wien / Zürich 1927, p. 5 (trad. ita., *L'avvenire di un'illusione*, in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, p. 145).

⁴⁶⁶ Vedi l'Intermezzo di questa trattazione.

⁴⁶⁷ Cfr. N.A. Berdjaev, *Gli spiriti della rivoluzione russa* (1918), Mondadori, Milano 2001, p. 19.

⁴⁶⁸ F. Vander, *Berdjaev e il comunismo*, in “Slavia”, anno XI, n. 2, 2002, p. 172.

mondo” proprio a partire dal «pensiero russo (che è intimamente collegato all'ortodossia)»⁴⁶⁹, e anzi, concludeva dicendosi sicuro che questo grande evento un «giorno avverrà, non importa se tra uno o più secoli». È poi proprio Löwith che, nel suo *Von Hegel zu Nietzsche*, fa notare come alcune delle suggestioni avanzate da Dostoevskij fossero state anticipate alcuni anni prima da uno scritto di Bruno Bauer⁴⁷⁰, il quale, analizzando la situazione storica della filosofia tedesca, interpretava il compimento del mondo cristiano-germanico nell'orizzonte dell'ascesa della Russia⁴⁷¹. Come si è accennato nel paragrafo precedente, le profezie di Dostoevskij – a cui non a caso Löwith affida l'epilogo di *Der europäische Nihilismus*, intitolato significativamente “Germania: il Reich protestante” – suonano alle orecchie di Ernst Bloch impregnate di messianismo di matrice gioachimita. Anzi, ancor di più, per Bloch «proprio la "strana sintesi" operata da Dostoevskij fra "speculazione neobizantina" e spiritualismo veterorusso» aveva preparato «il terreno alla “rivolta” nazista “contro il mondo moderno”»⁴⁷².

⁴⁶⁹ Lettera a A.N. Majkov del 1 marzo 1868, in F. Dostoevskij, *Lettere sulla creatività*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 87. Molto similmente, lo scrittore francese contemporaneo di Dostoevskij (anche se di una generazione più giovane) Léon Bloy scrive: «senza cercare di sapere in che modo si potrà realizzare, mi basta essere certo che si tratta di un avvento necessario che Dio realizzerà, molto prima forse di quanto si pensi» (L. Bloy, *Il pellegrino dell'Assoluto. Diari 1892-1917*, Città Nuova, Roma 1992, p. 187). Curiosamente ma molto significativamente, nel 1948 Carl Schmitt scrive proprio a proposito dei diari di Bloy che «se un tedesco si occupasse di Léon Bloy farebbe di questo diario il documento più importante della spiritualità europea». (M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, in *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, a cura di P. Bettiolo e G. Filoramo, Morcelliana, Brescia 2002, p. 184). Anche Löwith legge e cita Bloy, in particolar modo *Le Salut par les Juifs* (1892).

⁴⁷⁰ Cfr. B. Bauer, *Russland und das Germanenthum*, Egbert Bauer Verlag, Charlottenburg 1853.

⁴⁷¹ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., pp. 121-122.

⁴⁷² F. Vander, *op. cit.*, p. 173. Già nell'appena menzionato scritto di metà Ottocento di Bruno Bauer, che era un teologo protestante convertito poi all'ateismo militante, Bauer indagava e cercava di analizzare quale fosse la situazione propriamente storica della filosofia tedesca e a che punto questa fosse. Il filosofo notava che già ai tempi di Kant, le cui idee si muovevano nell'orbita della Rivoluzione francese, Caterina II di Russia aveva imposto una dittatura all'intero continente di molto superiore a quella di Carlo V di Spagna e di Luigi XVI di Francia (B. Bauer, *op. cit.*, p. 1 e sg.). Il pensiero tedesco, che fino a quel momento si erano rivolto solo all'Occidente, avrebbe dovuto dunque interrogarsi se sarebbe stato in grado di sopravvivere alla rovina della vecchia civiltà o se invece sarebbe rimasta unicamente la grande nazione russa a determinare tale nuova epoca e civiltà (B. Bauer, *op. cit.*, p. 7 e sg.). Insomma, secondo Bauer, il problema tedesco e quello russo erano gli unici due problemi veri dell'Europa moderna (B. Bauer, *op. cit.*, p. 7 e sg.). Löwith, riflettendo su questi passi di Bauer, sottolinea come la dissoluzione della vecchia Europa e della relativa civiltà siano, dal punto di vista di Bauer, in connessione anche con la fine della filosofia, ossia come la conclusione naturale di uno sviluppo storico e come segno significativo di un passaggio ad un'organizzazione nuova, tanto nel mondo politico, quanto in quello spirituale (K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 122).

D'altronde, nella già menzionata appendice di *Meaning* riguardante le trasfigurazioni moderne del pensiero di Gioacchino, Löwith notava un forte nesso tra la suggestione gioachimita e il pensiero russo, e tra quest'ultimo e il pensiero tedesco⁴⁷³:

It is well known how deeply Russian thinkers of the nineteenth century have been influenced by Hegel and Schelling. It is therefore not surprising to find many parallels among them, for instance, in Krasinsky's *Third Realm of the Holy Spirit* and in Merezhkovsky's *Third Testament Christianity*. What is less well known, however, is that the title, *Das dritte Reich*, of a most influential book by the Russo-German writer, A. Moeller van den Bruck, derives from the author's acquaintance with Merezhkovsky.⁴⁷⁴

È alla luce di queste considerazioni che Berdjaev è legittimato ad affermare che nella Rivoluzione Russa tutto appare nuovo solo in superficie, mentre in realtà in tale evento coesistono il secolo XX e il secolo XIV⁴⁷⁵. In quest'ottica, quindi, anche l'evento più dirompente della storia recente della Russia manterrebbe in sé quel carattere di continuità che ha vertebrato i secoli della lunga storia russa, di cui Mandel'stam negli stessi anni lamentava la dolorosa disunione.

Alcuni anni dopo, ormai esule in Francia a causa del suo anticomunismo⁴⁷⁶, Berdjaev riconferma tale idea sottolineando come il bolscevismo sia fundamentalmente un fenomeno che sorge dalla parte più atavica e profonda dell'anima russa. Il filosofo russo sostiene anzi che tale fenomeno non sia altro che una «deformazione della vecchia idea messianica russa»⁴⁷⁷, arrivando a un certo punto addirittura a rintracciare similitudini tra le politiche

⁴⁷³ È poi opportuno a questo punto notare come in realtà il mondo slavofilo abbia sempre avuto una certa predilezione per gli autori e i pensatori di area tedesca come, appunto, per esempio Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Nietzsche, Cohen e von Hartmann. Cfr. M. di Salvo, *Introduzione* a P. Florenskij, *L'infinito nella conoscenza*, Mimesis, Milano 2014, p. 8n. Tale influenza, poi, è direttamente confermata da Löwith stesso nel brano che segue.

⁴⁷⁴ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., pp. 210-211.

⁴⁷⁵ N.A. Berdjaev, *Gli spiriti della rivoluzione russa*, cit., p. 20. Non è un caso che pochi anni dopo Berdjaev pubblichi un testo intitolato *Il nuovo Medioevo*. A questo proposito, poi, Vander scrive: «essa è la conferma della compatibilità di rivoluzione e tradizione, di critica del presente e continuità con il passato (che era quello che, abbiamo visto, anche Bloch rimproverava a Dostoevskij considerandolo culmine, nell' '800, del messianismo gioachimita: solo per Berdjaev l'esito peggiore sarebbe stato il bolscevismo, per Bloch il nazismo». Cfr. F. Vander, *op. cit.*, p. 173.

⁴⁷⁶ La posizione politica di Berdjaev, come si vedrà, è infatti critica nei confronti della rivoluzione (e dell'impoverimento spirituale che questa comporta) e delle conseguenze violente che il filosofo stesso vivrà in prima persona. La posizione critica di Berdjaev ad ogni modo non sfocerà mai in posizioni reazionarie.

⁴⁷⁷ N.A. Berdjaev, *Il senso e le premesse del comunismo russo* (1938), Edizioni Roma, Roma 1944, p. 245.

autarchiche del primo imperatore di Russia – Pietro Romanov – e i provvedimenti bolscevichi, tra la stessa figura dello zar Pietro il Grande e il rivoluzionario socialista Lenin⁴⁷⁸. A proposito del messianismo russo, poi, Löwith cita proprio Berdjaev nel sottolineare che già Kierkegaard aveva rintracciato la forza precipua del comunismo in ciò che questo ancora conservava della religione cristiana⁴⁷⁹. A un primo sguardo, già in queste poche considerazioni preliminari pare affacciarsi una suggestione di quel processo di secolarizzazione dell’impianto teologico su cui getta luce l’indagine löwithiana condotta in *Meaning in History*.

II. La riflessione sulla storia

La filosofia della storia occupa una posizione preminente nella produzione di Berdjaev. Il pensatore infatti dedica diverse opere al tema, come *La filosofia dell'uguaglianza, Il nuovo Medioevo e Il senso della storia*; un interessante spunto è fornito proprio da quest’ultima opera – il cui titolo ricorda chiaramente proprio quello dell’opera di Löwith.

Nel 1918 Berdjaev prende parte all’antologia *Iz glubiny (Dal profondo)* con il saggio *Duchi ruskoj revoljucii*⁴⁸⁰, ossia un’analisi della rivoluzione come questione religiosa e spirituale. L’opera viene vietata da Lenin e poco dopo confiscata. Nel medesimo periodo, durante l’inverno tra il 1919 e il 1920, partecipa all’attività della Libera Accademia di Cultura Spirituale di Mosca, di cui è presidente, con un ciclo di lezioni sulla filosofia della storia, le cui annotazioni vengono poi raccolte e rielaborate proprio nell’opera del 1923 *Smysl istorii* (in italiano *Il senso della storia*). Arrestato nel 1922 ed espulso dal paese con la cosiddetta “nave del filosofo”⁴⁸¹, ripara dal 1922 al 1924 a Berlino. Qui scrive ancora l’opera sul senso

⁴⁷⁸ Ivi, p. 152.

⁴⁷⁹ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 130 (Löwith qui cita lo studio berdjaeviano *Verità e menzogna del comunismo*).

⁴⁸⁰ Cfr. N.A. Berdjaev, *Gli spiriti della rivoluzione russa*, cit.. Lo scritto nella versione italiana si trova originariamente in N.A. Berdjaev, S. Bulgakov, S. Frank, P. Struve, *Dal profondo. Raccolta di saggi sulla rivoluzione russa*, a cura del Centro studi Russia cristiana, trad. ita. a cura di P. Modesto, Jaca Book, Milano 1971.

⁴⁸¹ Si tratta di un’iniziativa del governo bolscevico della Russia sovietica, promossa da Lenin: intellettuali russi indesiderati, perché considerati pericolosi o sovversivi, vennero trasportati via nave fuori dal paese nella seconda metà del 1922. Berdjaev venne espulso dopo essere stato interrogato direttamente dal fautore della Čeka in persona, Feliks Dzeržinskij. Come lui, anche altri intellettuali di spicco nel panorama culturale russo vennero espulsi nel medesimo modo, per esempio il filosofo e teologo Sergej Nikolaevič Bulgakov.

della storia⁴⁸² per poi trasferirsi definitivamente in Francia fino al momento della morte, avvenuta nel 1948 – lo stesso anno a cui risale anche l'edizione francese dell'opera⁴⁸³, nonché anno centrale per la riflessione sul senso della storia, come si è visto nel corso della trattazione. L'opera rese celebre l'autore in Europa e le edizioni “occidentali” dell'opera sono ben più famose dell'originale, che risente delle fastidiose parafrasi e delle monotone ripetizioni trascritte nelle annotazioni delle lezioni da cui è tratta.

Il contesto in cui l'opera viene redatta è frenetico e drammatico, come del resto lo è la vita stessa di Berdjaev. Come avvenne anche per gli altri pensatori presi in esame, ciò avrà rilevanti ripercussioni sullo sviluppo del suo pensiero, legando inscindibilmente la sfera biografica e quella speculativa del filosofo russo. Nelle sue memorie postume *Samopoznanie* (1949)⁴⁸⁴, infatti, Berdjaev delinea un breve riassunto della sua vita, sottolineando di aver vissuto in un'epoca totalmente catastrofica, sia per la sua patria sia per il mondo intero. L'orizzonte mondiale cambia radicalmente in pochi anni e Berdjaev è testimone della Prima Guerra Mondiale, della Rivoluzione russa e del comunismo, della Germania di Weimar che poi spalanca le porte all'avvento del nazismo, fino a vivere la Seconda Guerra Mondiale da esule nella Francia occupata. L'esperienza personale del filosofo, come si vedrà in seguito, porterà Berdjaev a sviluppare l'idea che la crisi generale dettata dagli sconvolgimenti storici sia la cartina tornasole di un'universale crisi dello spirito e dell'uomo novecentesco.

Originario di Kiev, Berdjaev nasce in una famiglia appartenente all'aristocrazia militare russa nel 1874. Durante i suoi studi universitari si avvicina alle posizioni del marxismo legale, che però abbandona presto. In questi anni, a causa delle sue attività negli ambienti della

⁴⁸² Cfr. N.A. Berdjaev, *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes*, O. Reichl, Darmstadt 1925.

⁴⁸³ *Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la destinée humaine*, traduit du russe par S. Jankélévitch, Aubier, Editions Montaigne, Paris 1948. L'edizione inglese invece vede la luce nel 1936 (– anno in cui Löwith pubblica *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*): *The Meaning of History*, Lowf and Brydone Printers Limited, London 1936. Nella presente trattazione ci si rifà proprio a questa edizione in quanto è quella presa a riferimento da Löwith nelle proprie opere originali. L'edizione italiana del testo di Löwith (*Significato e Fine della storia. i presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 2015) riporta in nota la versione tedesca del testo di Berdjaev del 1950 e tradotta da Otto Taube, ma il riferimento riportato nell'edizione originale del testo di Löwith fa riferimento alla versione inglese del 1936, così come il riferimento alla medesima edizione è riportato anche nel saggio di Löwith *The Theological background of the Philosophy of History*. Il relativo successo di cui gode l'opera di Berdjaev è dimostrato anche dalla frequenza con cui viene ripubblicata: per esempio, la versione inglese viene pubblicata per la prima volta nell'aprile 1936, per poi essere ristampata nuovamente nell'agosto dello stesso anno; successivamente viene ristampata altre due volte nel corso degli anni Quaranta, in date non casuali: nel 1945 e poi nel 1949, in concomitanza con *Faith and History* di Niebuhr e *Meaning in History* di Löwith.

⁴⁸⁴ Cfr. N.A. Berdjaev, *Samopoznanie. Opyt filosofskoj avtobiografii*, Meždunarodnye otnošenija, Moskva 1990, trad. ita. di A. Dell'Asta, *Autoconoscenza. Saggio di autobiografia filosofica*, Jaca Book, Milano 2006.

socialdemocrazia e della partecipazione alle manifestazioni studentesche e operaie, viene arrestato per la prima volta nel 1897/1898 e successivamente espulso dall'università. Dal 1901 al 1903 viene mandato in esilio a Vologda, nella Russia occidentale. Dopo essersi trasferito nel 1904 a Pietroburgo, entra in contatto con i rappresentanti della corrente filosofico-religiosa della “nuova coscienza religiosa” (“*novoe religioznoe soznanie*”)⁴⁸⁵, sorta all’inizio del XX secolo influenzata dal pensiero e dalle idee di Vladimir Sergeevič Solov’ev, Fëdor Michajlovič Dostoevskij, Friedrich Nietzsche e Søren Kierkegaard, nell’ambiente dell’*intelligencija* russa liberale: tra i suoi esponenti di spicco si contano Dmitrij Sergeevič Merežkovskij (ricordato anche da Löwith nel passo poc’anzi citato), Zinaida Nikolaevna Gippius, Vasilij Vasil’evič Rozanov⁴⁸⁶. Dal viaggio in Italia che Berdjaev compie nell’inverno tra il 1911 e il 1912 il filosofo trae la grande impressione suscitataagli dall’arte rinascimentale, che egli interpreta come l’apice della potenza creativa dell’uomo europeo, diviso nella lotta tra trascendenza cristiana e immanenza pagana⁴⁸⁷.

Nominato professore all'Università di Mosca nel 1920, viene successivamente arrestato nel 1922 ed espulso da quella che, proprio dalla fine di quell’anno, sarebbe stata indicata dall’acronimo URSS, l’Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche. In questo modo, Berdjaev si trova suo malgrado nella condizione di esule. A Berlino fonda l’Accademia russa di Filosofia Religiosa (Religiozno-filosofskaja Akademija) e ha modo di incontrare e conoscere Max Scheler, Oswald Spengler e Paul Tillich. Costretto a lasciare una Russia in fermento e squassata da cambiamenti epocali, il filosofo si ritrova quindi nella Germania weimariana, che a sua volta sta attraversando una fase di altrettanto significativo cambiamento. Lo stesso anno in cui si verifica il *Putsch* di Monaco attuato da Hitler, Berdjaev

⁴⁸⁵ G. Rimondi, *Introduzione*, in N.A. Berdjaev, *Dignità del cristianesimo e indegnità dei cristiani*, Lindau, Torino 2020, p. 6. A proposito della «nuova coscienza religiosa», con cui si fa riferimento alle suggestioni riformatrici del cristianesimo che si ponevano in opposizione alle dottrine marcatamente materialiste e positiviste che avevano dominato la Russia della seconda metà del XIX secolo, vedi N. Zernov, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, trad. ita. a cura di M. Carletti e T. Gargiulo, La casa di Matrona, Milano 1978.

⁴⁸⁶ «Questo evento per Berdjaev segna una tappa fondamentale nel passaggio definitivo dall’idealismo al realismo mistico, riconoscimento dell’uomo concreto come essere metafisico. L’evoluzione dalla democrazia sociale marxista al realismo spiritualista di stampo neofichtiano è determinata anche dagli eventi catastrofici di questi anni. Nel 1909, Berdjaev partecipa con l’articolo *Filosofskaja istina i intelligentskaja pravda* (ed. it. *La verità filosofica e il vero dell’intelligencija*, in *La svolta Vechi. L’intelligencija russa tra il 1905 e il 1917*, a cura di S. Romano, trad. ita. di U. Floridi, Jaca Book, Milano 1990, pp. 15-32.) all’antologia *Vechi [Pietre miliari]*, sorta di monito all’intelligencija, dove al ragionamento sul venire meno del nesso intellettuali-popolo nella storia moderna della Russia si accosta la critica del mondo intellettuale russo dopo la rivoluzione del 1905». G. Rimondi, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁸⁷ Ivi, p. 8. La battaglia che vede l’uomo sospeso in tensione tra la trascendenza cristiana e l’immanenza pagana è descritta da Berdjaev in *Filosofia della creazione, della cultura e dell’arte*. In seguito poi all’impressione suscitata dal soggiorno italiano il filosofo inizia la stesura del testo *Il senso della creazione. Saggio di giustificazione dell’uomo*, trad. ita. di A. Dell’Asta, Jaca Book, Milano 1994.

pubblica, tra le altre opere, il libro *Novoe srednevekov'e* (in italiano *Il Nuovo Medioevo*): in esso, il filosofo descrive attraverso la metafora dei periodi del Medioevo e del Rinascimento la fine delle moderne società occidentali e della loro ideologia illuminista e individualista a favore di un nuovo tipo di comunità, i cui sentori sono già avvertibili nei movimenti che si vanno sviluppando in Europa e in Russia in quegli anni (come il fascismo in Italia e il comunismo nella sua patria natale).

L'anno successivo il filosofo russo lascia Berlino alla volta della Francia, dove rimane fino alla morte. Come in Germania, anche a Parigi Berdjaev coltiva numerosi rapporti con molti intellettuali europei: diviene amico intimo di Jacques Maritain e della moglie Raissa (nata in Russia ma di origine ebraica), conosce Charles Du Bos e Gabriel Marcel, ma entra in contatto anche con Alexandre Kojève e altri intellettuali e teologi immigrati come lui dalla Russia (il filosofo Lev Karsavin e il teologo Georgij Florovskij) che, ancora proprio come lui, erano convinti del ruolo messianico del loro paese natale⁴⁸⁸.

A Parigi, poi, Berdjaev assiste da spettatore esule al susseguirsi degli eventi catastrofici che culminano nella Seconda Guerra Mondiale (con la conseguente occupazione nazista del territorio francese) e che si vanno inevitabilmente a collegare in parallelo alle speranze purtroppo disattese della tanto auspicata rinascita spirituale della propria madrepatria. La rivoluzione di Ottobre, infatti, si rivela immediatamente agli occhi di Berdjaev (che aveva inizialmente appoggiato la rivoluzione di Febbraio) come la definitiva ipoteca alla fine di ogni legittima speranza ottimistica sul futuro della Russia. Coerente a tale sensazione, l'anno successivo Berdjaev scrive il testo *Filosofija neravenstva. Pis'ma k nedrugam po social'noj filosofii*⁴⁸⁹, pubblicato durante l'esilio a Berlino, anni dopo: si tratta di una mordace invettiva

⁴⁸⁸ M. Filoni, *Kojève mon ami*, Nino Aragno Editore, Torino 2013, p. 24.

⁴⁸⁹ N.A. Berdjaev, *Lettere ai miei nemici. Filosofia della disuguaglianza*, trad. ita. di G. Foni, La casa di Matriona, Milano 2014. A questo proposito è importante sottolineare che la significativa influenza esercitata dal pensiero e dagli scritti di Berdjaev sulla cultura russa, anche contemporanea, è confermata dal fatto che in occasione del Natale 2013 il presidente della Russia Vladimir V. Putin ha inviato ai governatori regionali tre opere collegate tematicamente tra loro dal filo rosso della legittimazione della democrazia sovrana ma che oggi, a posteriori, suonano in maniera programmatica. Una di queste è proprio *Lettere ai miei nemici. Filosofia della disuguaglianza* di Nikolaj Berdjaev, insieme a *La giustificazione del bene* di Vladimir Sergeevič Solov'ëv e *I nostri compiti* di Ivan Aleksandrovič Il'in. Cfr. E. Graziani, *Fondamenti per una teoria della democrazia sovrana: la guerra di Putin tra autocrazia, ortodossia e nazionalità*, in "Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica", anno XIX, n. 1, 2022, p. 89: «Queste opere contengono un deciso richiamo ai fondamenti dell'ortodossia, della nazionalità e dell'autoritarismo, cardini della russità, neologismo creato dal linguista Dimitrij Sergevič Lichačëv, fondato «sull'unione dell'ambiente naturale e culturale necessario alla realizzazione della vita spirituale ed etica» (la citazione finale è tratta da R. Valle, *Trasfigurazioni del paesaggio russo. Rappresentazioni mitiche e letterarie della foresta nella cultura russa*, in "Silvae", n. 3, 2005, pp. 283-293)».

contro i bolscevichi ma anche nei confronti dell'intelligenza, entrambi responsabili di aver contribuito all'inveramento della distruzione del vero spirito della rivoluzione.

Seguendo questa linea d'indagine, Berdjaev negli anni Trenta continua a interrogarsi sul comunismo russo⁴⁹⁰ e su quali erano i fattori che ne hanno decretato il successo proprio in Russia. Berdjaev individua l'elemento che ha sancito il successo del marxismo in terra russa non tanto tra i suoi aspetti teorici, razionali e programmatici come, per esempio, il suo piano economico e il suo determinismo, quanto nella sfera più propriamente irrazionale e utopica: la fede nella futura presa del potere da parte del proletariato, che porterà a una società nuova e migliore. L'intuizione di Berdjaev sul vero nucleo del comunismo russo è confermata e ripresa proprio da Löwith in *Meaning in History* che, citando il filosofo russo, la fa propria:

If we apply this distinction between conscious thought and real driving force to the Communist Manifesto as it was understood by Marx himself, the result is rather curious; for, granted that legal, political, and spiritual history has, in its economic conditions, its "secret history" which does not coincide with its ideological reflections, the same can be said in the reverse with regard to Marx's materialism. For the secret history of the Communist Manifesto is not its conscious materialism and Marx's own opinion of it, but the religious spirit of prophetism. The Communist Manifesto is, first of all, a prophetic document, a judgment, and a call to action and not at all a purely scientific statement based on the empirical evidence of tangible facts.⁴⁹¹

Questa prospettiva di una missione storica proiettata verso un futuro prossimo rispecchia e incarna perfettamente l'idea messianica della Terza Roma⁴⁹², che d'altronde ha sempre

⁴⁹⁰ Degli anni Trenta sono le riflessioni confluite nei lavori di Berdjaev del 1934, *Pravda i lo z russkogo kommunizma* (*Verità e menzogne del comunismo russo*), e del 1937, *Istoki i smysl russkogo kommunizma* (*Significato e destino del comunismo russo*).

⁴⁹¹ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., pp. 42-43. Löwith in questo passo cita, tra gli altri, proprio Berdjaev: N.A. Berdjaev, *The Russian Revolution*, in "Vital Realities", The MacMillan Company, New York 1932, pp. 105 ff.

⁴⁹² L'idea di Mosca intesa come Terza Roma implica la tesi della continuità del potere e delle prerogative storiche dei sovrani di Mosca quali successori diretti di Augusto, nel contesto in cui tutti gli imperi cristiani paiono essere decaduti: in questa prospettiva, Mosca Terza Roma si prefigura come l'idea escatologica che attribuisce alla Russia il ruolo guida di tutta la cristianità, ormai orfana. La Terza Roma non si riferisce dunque a una città, ma è la metafora allegorica dell'impero russo rappresentato appunto con un'aquila a tre teste, raffiguranti l'impero romano, l'impero bizantino e l'impero russo. Dopo la caduta di Costantinopoli, poi, la Russia interpreta se stessa come l'unico (e forse ultimo) baluardo dell'ortodossia e assume su di sé un ruolo eminentemente messianico all'interno della storia: in questo modo la Russia si ritrova quindi al centro, riferimento del mondo ortodosso e di quello cristiano.

suggestionato il pensiero russo. È Berdjaev stesso ad asserire che la vocazione profonda del pensiero filosofico propriamente russo è, in sostanza, quella di concepire una filosofia religiosa della storia: egli ha infatti ripetutamente sottolineato nelle proprie opere la specificità di questa spiritualità russa, individuandone la peculiarità in particolar modo nella profonda tensione escatologica e apocalittica⁴⁹³. Una tensione messianica che pervade e si riversa in maniera emblematica anche in alcuni versi, ancora un volta, di Mandel'stam⁴⁹⁴, nei quali si invoca il ritorno del Signore, irradiante luce sulla martoriata Madre Russia.

In questo senso, il pensiero religioso russo non ha mai rinnegato la propria eredità medievale e non è stato pressoché mai mitigato dalle istanze illuministiche da cui è sorto il moderno pensiero occidentale, restando così intimamente e dipendentemente legato alle fonti teologiche e della Patristica⁴⁹⁵. La filosofia russa, le cui più alte forme sono ammirabili soprattutto nella letteratura nazionale⁴⁹⁶, si configura quindi come una «filosofia del Dio vivente», profondamente caratterizzata da «un'apertura alla dimensione spirituale, al senso del misterioso e del mistico» e che rifugge ogni riduzionismo⁴⁹⁷: tutto ciò, in opposizione al razionalismo tipicamente occidentale che ha invece relegato in secondo piano tali aspetti – e

⁴⁹³ Questo concetto è centrale e fondante per tutta la riflessione sul senso della storia di Berdjaev, come si avrà modo di appurare nel corso della trattazione. A questo proposito cfr. anche N.A. Berdjaev, *The Russian Idea*, The MacMillan Company, New York 1948, pp. 3, 7, 33, 193 e sg.

⁴⁹⁴ Cfr. O.E. Mandel'stam, *E se tornerai...*: «E se tornerai / sarà nel vento che spira gelido sulle tundre del Nord / nell'aperto respiro della steppa, / nell'azzurro dei gabbiani polari, lassù in cielo. / Tornerai, Signore, / come luce diffusa sulla madre Russia / intrisa da sempre di lacrime e sangue. / Sarà come il fulmine inatteso, / annuncio di vita che non muore. / Vieni, Signore: immenso il dolore, / ma ancora non siamo stanchi di sperare» (<https://registainvisibile.blogspot.com/2019/12/e-se-tornerai.html>). In realtà questa tensione pervade diversi brani tratti da numerose poesie, che mantengono nella traduzione la loro carica espressiva: si pensi, per esempio, ai versi «Oh Russia, on rock, on blood, / bless me with the burden, at least, of / sharing your final punishment!» Cfr. O.E. Mandel'stam, *Complete poetry of Osip Emilevich Mandel'stam*, translated by R. Burton, A. Burago, State University of New York Press, Albany 1973, p. 155.

⁴⁹⁵ A.G. Vitolo, G. Lami, *Storia e filosofia in N.A. Berdjaev*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 66-67.

⁴⁹⁶ A questo proposito cfr. O. Figes, *Natasha's Dance: A Cultural History of Russia*, Penguin Books, London 2002. Lo stesso Berdjaev, poi, definisce significativamente Dostoevskij «il più grande filosofo russo» e scrive: «L'opera di Dostoevskij è importantissima per l'antropologia filosofica, per la filosofia della storia, per la filosofia della morale. Dostoevskij forse, ha imparato poco dalla filosofia, ma molto può insegnarle, e noi ormai da tempo filosofiamo delle cose ultime sotto il segno di Dostoevskij. Soltanto il filosofare delle cose penultime è legato alla filosofia tradizionale» (N.A. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1977, p. 35). In questo passaggio viene anche sottolineato il nesso fondamentale tra anima russa e l'aspetto religioso legato alle cose ultime.

⁴⁹⁷ «Il tratto più rilevante e positivo della tradizione filosofica russa consiste nella sua raffinata sensibilità e nella sua apertura alla dimensione spirituale, al senso del misterioso e del mistico. Si tratta di una filosofia del Dio vivente e degli uomini concreti che rifugge da ogni riduzionismo, ma che tuttavia non coincide neppure con la metafisica occidentale, con la filosofia critico-trascendentale o con la filosofia speculativa. Vorrei ricordare, come esempio paradigmatico, il caso di Berdjaev, che non si stancò di sottolineare i limiti della comprensibilità razionale non solo di Dio, ma anche della persona, della creazione, del tempo e dell'eternità»: A. Ignatov, *Sulla questione del rapporto tra filosofia occidentale e filosofia russa*, in H. Dahm, A. Ignatov, *Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2005, p. 179.

per questo motivo è oggetto della critica di Berdjaev. Suffragando tale intuizione, Berdjaev istituisce addirittura una correlazione tra l'elemento geomorfologico della nazione russa e la sua predisposizione culturale e spirituale: proprio in virtù della caratterizzazione del suolo russo, con la tipica pianura immensa che apre su spazi infiniti e privi di confini, l'elemento russo – scrive il filosofo – non può che sconfinare sempre nell'immensità. Si pensi, per esempio, ad alcuni paesaggi dipinti da Isaak Il'ič Levitan, dove l'apertura dell'elemento naturale privo di barriere produce un respiro catartico. In questo modo, Berdjaev istituisce una corrispondenza tra la geografia della nazione russa e il suo carattere spirituale, fino ad affermare che la Russia è vera e propria vittima della geografia⁴⁹⁸. In questo senso la vastità della pianura, senza asperità e complessità, riflette quella dell'anima russa, la sconfinatezza e l'immensità della sua conformazione (per esempio, la tundra siberiana ma anche la steppa e la tajga russe) corrispondono alla mancanza di limiti nelle forme della cultura russa, sempre animata da una tensione priva di autoconservazione e sospinta da un'anima apocalittica.⁴⁹⁹

La complessità e le sfumature del pensiero di Berdjaev, che egli stesso non a caso caratterizza, tra le altre definizioni, come filosofia escatologica⁵⁰⁰, sono in intima correlazione con il denso periodo storico in cui il filosofo russo si trova a scrivere. Le sue riflessioni circa il corso della storia riflettono inevitabilmente l'impressione provocata dai drammatici eventi a cui Berdjaev assiste: le catastrofi della prima metà del XX secolo di cui è partecipe (le due guerre mondiali, le rivoluzioni e la pervasiva sensazione di una crisi universale della spiritualità contemporanea) lo conducono a interrogarsi sulla natura dell'uomo e sul significato dell'esistenza umana, della quale avvertiva l'inevitabile tragicità⁵⁰¹, ma anche sul senso del percorso storico intrapreso. Gli accadimenti esperiti da Berdjaev non sono poi separabili dall'esperienza altrettanto drammatica che egli vive all'interno della propria interiorità: sono infatti in particolar modo gli accadimenti della rivoluzione del 1917 che lo spingono ad abbracciare una riflessione più improntata a tematiche filosofiche. I momenti di

⁴⁹⁸ M. Styczyński, *The Russian Mentality*, in "Hybris", no. 27, 2014, p. 61.

⁴⁹⁹ N.A. Berdjaev, *The Russian Idea*, cit., pp. 2-3. Curiosamente, anche la scrittrice Virginia Woolf sottolinea questa particolarità nei suoi scritti dedicati a Dostoevskij, a Čechov e a Tolstoj. Proprio in un saggio intitolato *Il contesto russo*, infatti, scrive che, in «quell'immenso spazio [...] sembra che sia il viaggio dell'anima russa a compiersi, e lo spazio vuoto, così triste e appassionato, diventa il contesto del suo pensiero» (V. Woolf, *L'anima russa. Dostoevskij, Čechov, Tolstoj, Elliot*, Roma 2015, p. 32).

⁵⁰⁰ A questo proposito vedi il saggio *Opyt eschatologičeskoj metafiziki (Saggio di metafisica escatologica)* di Berdjaev, contenuto in N.A. Berdjaev, *Carstvo Ducha i carstvo Kesarja* (trad. ita. *Il regno dello spirito e il regno di cesare*), Respublika, Moskva 1995.

⁵⁰¹ E. Punda, M. Šitum, *Il senso della storia. Uno sguardo teologico sulla filosofia della storia di Nikolaj A. Berdjaev*, in "Diacovensia", vol. 31, n. 3, 2023, p. 308.

crisi e le brusche svolte storiche hanno una influenza decisiva sulla domanda intorno al significato della storia (e al suo progresso) che Berdjaev indaga proprio nella sua opera *The Meaning of History*: è infatti a partire da questo sforzo speculativo di comprendere i processi storici che trae origine la sua filosofia della storia.⁵⁰²

Come accennato poc' anzi, già nelle prime pagine dell'introduzione di *The Meaning of History* il filosofo specifica e mette a fuoco l'argomento, chiarendo proprio come il pensiero filosofico russo (la *mentalità russa*, come è stata definita dalla critica⁵⁰³) sia sempre stato contraddistinto da una particolare predilezione verso le suggestioni apocalittiche ed escatologiche che gli conferiscono una sfumatura religiosa; in fin dei conti, è proprio questo – scrive Berdjaev – ciò che distingue il pensiero russo dal pensiero occidentale:

Thus the elaboration of a religious philosophy of history would appear to be the specific mission of Russian philosophical thought, which has always had a predilection for the eschatological problem and apocalypticism. This is what distinguishes it from Western thought and also gives it a religious character.⁵⁰⁴

In riferimento a quest'opera è importante tenere quindi a mente che, se da una parte il pensiero russo è sempre stato orientato verso il problema escatologico della fine, dall'altra, la speculazione di Berdjaev prende il via da una riflessione personale storicamente situata, che riflette i tempi in cui egli vive. Quasi si trattasse di una sorta di filosofia d'occasione, le considerazioni del filosofo emergono dall'esperienza diretta dei tempi correnti⁵⁰⁵. In effetti, è Berdjaev stesso a precisare di essere sempre stato interessato ai problemi della filosofia della storia: «I have personally always been particularly engrossed in these problems. The World War and the Russian Revolution only served to stimulate my interest and to concentrate my researches pre-eminently in this field. I finally planned a book treating of the fundamental problems of the philosophy of history»⁵⁰⁶.

⁵⁰² Ibidem.

⁵⁰³ M. Styczyński, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁰⁴ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. VI.

⁵⁰⁵ Segno di un tale sentimento diffuso, generato dall'urgenza gravosa dei tempi, è anche il fatto che proprio nel 1918 Rozanov pubblica la sua ultima opera, significativamente intitolata *L'apocalisse del nostro tempo*, mentre intorno a lui gli eventi della Rivoluzione infuriano al punto di spingere lo scrittore a prendere in mano per l'ultima volta la penna per descrivere la svolta apocalittica di cui è involontariamente spettatore. In quest'opera, Rozanov tratteggia questo rivolgimento di portata colossale, sinonimo di una grande crisi, crisi che vede prosperare anche nel cristianesimo moderno, contro cui egli indirizza la propria critica.

⁵⁰⁶ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. VI.

L'interesse riguardante la filosofia della storia di Berdjaev è dunque andato amplificandosi in seguito alle esperienze della Prima Guerra Mondiale e della rivoluzione del 1917, orientando la propria riflessione in quella direzione. Non diversamente dagli autori precedentemente trattati, Berdjaev individua un nesso causale tra i grandi momenti di crisi, o comunque di discontinuità, e la predisposizione alla speculazione intorno alla storia universale. Secondo il filosofo, anzi, tali periodi predispongono e inducono proprio la teoresi: «Catastrophic moments in world history have always proved an incitement to speculation. They have stimulated attempts to define the historical process and to build up this or that philosophy of history. It has been so always»⁵⁰⁷. In questa prospettiva, la Rivoluzione d'Ottobre e la Prima Guerra Mondiale potrebbero rappresentare per il filosofo russo ciò che la violenza della nuova società imposta dal nazismo e la Seconda Guerra Mondiale rappresentano per la sensibilità storica di Löwith. In un certo senso, Berdjaev pare quasi anzi prevedere il grande contributo allo studio della filosofia della storia che il pensiero novecentesco apporterà, profetizzando non solo l'indagine di Löwith condotta vent'anni dopo, bensì gli studi di tutti quei pensatori che si sono cimentati in tale ricerche negli anni Trenta e Quaranta sospinti dai rivolgimenti della storia del primo Novecento:

This change can only be regarded as catastrophic. Volcanic sources have opened in the historical substrata. Everything is tottering, and we have the impression of a particularly intense and acute movement of historical forces. An important result of this has been to sharpen man's awareness, to direct his thought and conscience to the examination and revaluation of the fundamental problems and to the elaboration of a new philosophy of history. We are entering upon an era in which man's consciousness will be more than ever concerned with these problems. It is precisely to them that I should like to devote my attention.⁵⁰⁸

Come è evidente, le ultime parole di questo passo suonano in maniera programmatica. Nei momenti di transizione, dunque, nelle epoche di crisi e di catastrofi, è oltremodo necessario meditare coscienziosamente sul movimento del destino storico dei popoli e delle culture, tentando di comprenderne il processo storico. Berdjaev ribadisce il concetto al termine

⁵⁰⁷ Ivi, p. 1.

⁵⁰⁸ Ivi, p. 2.

dell'opera, in uno scritto del 1922 che funge da appendice-epilogo di *The Meaning of History*:

In an age of grave crisis and catastrophes, at the cross-roads of history, we are obliged to ponder seriously upon the dynamics of cultural and national destinies. The hands of universal history are pointing to a fatal hour, that of twilight, when it is time to light our lamps and prepare for night.⁵⁰⁹

All'approssimarsi dunque dell'*ora fatale* in cui calano le tenebre e l'equilibrio del mondo sembra spezzato, è bene riflettere ed esaminare il cammino intrapreso dal processo della storia, al fine di illuminarne il percorso.

Ciò è sempre avvenuto, sottolinea Berdjaev, portando a questo proposito l'esempio di Sant'Agostino. Berdjaev nei passi sopra riportati impiega il termine "filosofia della storia" ("philosophy of history"), che viene adoperato per la prima volta da Voltaire nel XVIII secolo e che quindi, chiaramente, Agostino non avrebbe mai potuto utilizzare (in realtà, se anche ne avesse avuto la possibilità, per l'Ipponate una siffatta terminologia non avrebbe avuto alcun tipo di senso, un *nonsense*, anzi, in odore di eresia). Per Berdjaev, dunque, il termine filosofia della storia designa il tentativo di conoscere il processo storico, «uno sforzo, cioè, per comprendere gli eventi e ascoltare attentamente l'appello inviato nell'evento e dall'evento che fa la storia»⁵¹⁰. In ciò infatti consiste il compito della filosofia della storia per Berdjaev: indagare gli eventi e tentare di capire dove questi conducano.

In questo senso, dunque, mostrando la correlazione tra avvenimenti del periodo storico e speculazione sul senso della storia, Berdjaev parla anacronisticamente di filosofia della storia anche a proposito di pensatori di epoche anteriori alla coniazione del termine da parte di Voltaire: Berdjaev ne parla infatti a proposito di quella sorta di "proto-filosofia della storia" dell'era precristiana contenuta nel libro del profeta Daniele, collegata agli avvenimenti

⁵⁰⁹ Ivi, p. 207.

⁵¹⁰ E. Punda, M. Šitum, *op. cit.*, p. 308.

catastrofici che si abatterono sul destino del popolo ebraico⁵¹¹. Lo stesso vale per la prima grande filosofia della storia dell'epoca cristiana, quella di sant'Agostino, che – continua Berdjaev – combacia con la rovina del mondo antico e la caduta di Roma⁵¹².

Il filosofo in esilio precisa che nessuno può davvero contestare il fatto che, nel momento in cui egli scrive, sia la Russia sia l'Europa e il mondo intero stanno entrando in un periodo catastrofico del loro sviluppo: «There can be little doubt, I think, that not only Russia but Europe and the world as a whole are now entering upon a catastrophic period of their development. We are living at a time of immense crisis, on the threshold of a new era. The very structure of historical development has suffered a profound change»⁵¹³.

Tali considerazioni di Berdjaev suonano spaventosamente profetiche se si considera che sono state scritte nel 1923 e, soprattutto, se si pensa a cosa sarebbe accaduto in Europa da lì a soli dieci anni.

E dunque, al pari di Daniele e di Agostino, le riflessioni sulla storia di Löwith e di Taubes si prefigurano a partire dalle atrocità della Seconda Guerra Mondiale, dei lager, della Shoah e della bomba atomica, mentre prima di loro, le speculazioni di Berdjaev ebbero a confrontarsi con le devastazioni della Prima Guerra Mondiale e della rivoluzione del 1917. Ancor prima, Burckhardt – uno dei riferimenti principali di Löwith, si è detto – aveva vissuto i moti del

⁵¹¹ È importante notare che, oltre vent'anni dopo le considerazioni di Berdjaev, anche Taubes nella sua *Eschatologie* sottolinea la connessione fondante tra un primo pensiero apocalittico e il periodo storico di persecuzione in cui vive l'autore, il profeta Daniele: dopo la battaglia di Magnesia del 190 a.C. e forti della vittoria, i romani fanno vacillare il dominio dei Seleucidi. Il Re Antioco Epifanio (Antioco IV) cerca quindi di riprendere il controllo accentrando il potere attraverso una radicale operazione di ellenizzazione che, a sua volta, nel 167 a.C. fa scoppiare proprio in Giudea la ribellione. È in un simile contesto di repressione e da un siffatto momento di persecuzione che trae origine l'apocalisse di Daniele: questa prima apocalisse di per sé contiene già tutti gli elementi che caratterizzeranno anche le apocalissi successive, ossia la fede nella Provvidenza, ma anche – e soprattutto questo è importante ai fini di questa trattazione – un orizzonte storico e cosmico («der weltgeschichtliche und kosmische Horizont»), un abbozzo di storia universale («der abriß der Weltgeschichte»), il ribollire escatologico e i calcoli della fine dei tempi («die eschatologische Siede und die endzeitliche Berechnung, die apokalyptische Wissenschaft») [J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, cit., p. 43]. Taubes sottolinea poi che il nesso tra l'Apocalisse di Daniele e gli eventi dell'epoca maccabeica è stato individuato per la prima volta dal neoplatonico Porfirio. La profezia apocalittica che investe la direzione e il punto d'approdo della storia si inserisce dunque, secondo Taubes, nel contesto della dolorosa resistenza spirituale contro Roma. In questa prospettiva, infatti, già con questa prima apocalisse di Daniele – sostiene Taubes – la escatologia *trascendente* e il messianesimo *nazionale* sono legati insieme in maniera indissolubile («Schon in der Apokalypse Daniel sind *transzendente* Eschatologie und *nationaler* Messianismus unentwerrbar verknüpft») [Ivi, pp. 44-45].

⁵¹² N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 1.

⁵¹³ Ivi, pp. 1-2.

1848⁵¹⁴, preceduti dagli strascichi della Rivoluzione francese che avevano dissipato le illusioni sul destino dell'Europa oltre che di Burckhardt⁵¹⁵, anche di Edmund Burke: «But the age of chivalry is gone. That of sophisters, economists, and calculators, has succeeded; and the glory of Europe is extinguished for ever»⁵¹⁶.

In una certa misura e con le dovute proporzioni, ognuno di questi sperimentò una crisi degli equilibri, un brusco ribaltamento storico e morale che segna in maniera marcata e irrimediabile la nuova modernità. Si tratta di una vera e propria rottura valoriale che, il più delle volte, è destinata a cambiare i paradigmi umani di rappresentabilità, paragonabile solamente a quella attuata da colui che Löwith definisce un *uomo prometeico*⁵¹⁷, Galileo Galilei, le cui scoperte portarono lo sgomento poeta John Donne a interrogarsi su cosa resta quando ogni riferimento è caduto in pezzi: «'Tis all in pieces, all cohaerence gone»⁵¹⁸.

⁵¹⁴ Curiosamente, secondo la *Biographie* di Werner Kaegi (*Jacob Burckhardt. Eine Biographie*, vol. III, Schwabe, Basel 1956, p. 308) le annotazioni utilizzate da Burckhardt per introdurre proprio il corso del 1848 recitavano non senza un tono di dissoluzione: «letto di morte dell'antichità; cristianesimo fra le rovine; [...]; nuovo futuro del mondo». Cfr. E. Dupré Theseider, *Il giovane Burckhardt e "L'età di Costantino"*, in "Convivium", 2, 1958, p. 181.

⁵¹⁵ Cfr. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905). Similmente, anche un altro autore molto letto da Löwith, Flaubert, valuta aspramente i fatti della Comune di Parigi del 1871 in una lettera a George Sand del 29 aprile dello stesso anno (G. Flaubert, G. Sand, *Correspondance entre George Sand et Gustave Flaubert*, Calmann-Lévy Éditeurs, Paris 1904, p. 249). In questa epistola, Flaubert, che aveva appena assistito alla guerra franco-prussiana, afferma di considerare gli accadimenti della Comune di Parigi l'ultima manifestazione del Medioevo: «Quant à la Commune, qui est en train de râler, c'est la dernière manifestation du moyen âge. La dernière, espérons-le!» (p. 250). Pochi giorni prima, il 31 marzo Flaubert preannunciava «Voilà maintenant la Commune de Paris qui en revient au pur moyen âge! C'est carré!» (p. 244), per poi sbottare poco dopo «Pauvre France, qui ne se dégagera jamais du moyen âge ! qui se traîne encore sur l'idée gothique de la commune, qui n'est autre que le municipale romain» (p. 246). In un'altra lettera precedente, già a proposito del 1848 Flaubert faceva riferimento alle sopravvivenze del Medioevo: «Ce qui m'avait effrayé dans l'histoire de 48 a ses origines toutes naturelles dans la Révolution, qui ne s'est pas dégagée du moyen âge, quoi qu'on dise» (p. 142). È curioso notare come per lo scrittore francese gli eventi di questo periodo rappresentano l'ultima propaggine dell'epoca medievale, mentre per Berdjaev essi preludono invece proprio a un nuovo Medioevo.

⁵¹⁶ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, J. Dodsley, London 1790, p. 131.

⁵¹⁷ Cfr. K. Löwith, *Das Verhängnis des Fortschritts*, in E. Burck (hrsg.), *Die Idee des Fortschritts*, Beck, München 1963 (trad. ita. *La fatalità del progresso*, in K. Löwith, *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985).

⁵¹⁸ J. Donne, *An Anatomy of the World* (1611), Roxburghe Club, Cambridge 1951, versi 200-218: «[201] So did the world from the first hour decay, / The evening was beginning of the day, / And now the Springs and Summers which we see, / Like sonnes of women after fifty bee. / And new Philosophy calls all in doubt, / The Element of fire is quite put out; / The Sunne is lost, and th'earth, and no mans wit / Can well direct him where to looke for it. / And freely men confesse that this world's spent, / [210] When in the Planets, and the Firmament / They seeke so many new; they see that this / Is crumbled out againe to his Atoms. / It's all in pieces, all cohaerence gone; / All just supply, and all Relation: / Prince, Subiect, Father, Sonne, are things forgot, / For every man alone thinkes he hath got / To be a Phoenix, and that then can be / None of that kinde, of which he is, but hee». Disponibile anche al link: <https://www.poetryfoundation.org/poems/44092/an-anatomy-of-the-world>. Per apprezzare la carica di sgomento che segue a una rivoluzione del paradigma stabilito, si propone i versi in questione nella traduzione italiana: «Così, dalla sua prima ora il mondo decadde, / la sera fu l'inizio del giorno, / e ora le primavere e le estati che vediamo / sono come figli di donne dopo i cinquant'anni / E la nuova filosofia mette tutto in dubbio, / l'Elemento del fuoco è affatto estinto; / il Sole è perso, e la terra, e nessun ingegno umano / può indicare all'uomo dove cercarlo / E apertamente gli uomini confessano che questo mondo / è estinto, quando nei pianeti, e nel firmamento, / ne cercano tanti nuovi; vedono che questo / si è sgretolato tornando ai suoi atomi. / È tutto in pezzi, scomparsa ogni coesione, / ogni giusto sostegno e ogni relazione: / principe,

Berdjaev ritiene inoltre che la crisi di un periodo venga prima avvertita a livello spirituale e solo successivamente si formalizzi negli accadimenti fattuali, propriamente evenemenziali⁵¹⁹; la sfumatura quasi profetica del pensiero di Berdjaev è presente già nella disillusione che permea l'opera *Vechi (Pietre miliari)* del 1909, carica di un sentimento che esprimeva l'impressione generale che le masse avrebbero distrutto la molto precaria e fragile civiltà europea della Russia, ben prima che deflagrasse la rivoluzione. In effetti già diversi anni prima della rivoluzione del 1917, questo sentimento generalmente diffuso portava a scrivere addirittura al padre del realismo socialista Maksim Gor'kij, in una lettera del 1905 indirizzata a un amico, che la rivoluzione stava generando dei nuovi barbari, proprio come quelli che misero Roma a ferro e fuoco⁵²⁰. Non diversamente, questa proprietà anticipatrice che permette allo spirito di captare le flessioni delle epoche prima che queste si manifestino, permette a Bauer già a metà Ottocento di individuare una intima coerenza tra la crisi dello stato tedesco e il pauperismo spirituale dell'epoca, anticipandone i suoi esiti più tragici ben prima che si esplicitasse la catastrofe novecentesca⁵²¹.

La pressante domanda sulla traiettoria imperscrutabile che la storia segue, e il senso di tale percorso, si impone dunque con maggior vigore in momenti specifici. Secondo Berdjaev, ciò è spiegato dal fatto che la circostanza di vivere in un'epoca storica integra e relativamente tranquilla non favorisce la conoscenza storica e la costruzione di una filosofia della storia. Per far sì che ciò accada è infatti necessario che avvenga una disintegrazione, una separazione e dunque una dicotomia nell'esistenza storica e nella coscienza umana, affinché possa poi sorgere la possibilità di contrapporre l'oggetto storico al soggetto storico⁵²².

suddito, padre, figlio son cose dimenticate, / poiché ogni uomo per conto suo pensa di dover essere / una Fenice, e che allora non potrà esserci / nessun altro che lui di quella specie che è lui». Tale traduzione è disponibile al link: <https://disf.org/john-donne-anatomia-del-mondo>. Una traduzione differente, forse meno letterale ma più chiara, è invece in J. Donne, *Liriche sacre e profane. Anatomia del mondo. Duello della morte*, Mondadori, Milano 2001, p. 113.

⁵¹⁹ Questo concetto è espresso anche ne *Il nuovo Medioevo*. Altrove, poi, Berdjaev scrive: «La letteratura ha avvertito il presagio della rivoluzione, la rivoluzione ha avuto luogo in letteratura prima che nella vita, ma può essere chiamato profeta solo colui che si eleva spiritualmente al di sopra della forza elementare di cui si fa profeta». (N.A. Berdjaev, *Figure oscure*, in "eSamizdat", XIII, 2020, p. 460).

⁵²⁰ «Even Gorky, a hero and a champion of the common man, succumbed to the new apocalyptic mood. 'You are right 666 times over', he wrote to a literary friend in 1905, '[the revolution] is giving birth to real barbarians, just like those that ravaged Rome.'»: in A. M. Gor'kij *v epochu revoljucii, 1905-1907 gg. Materialy, vospominanija, issledovanija*, Moskva 1957, p. 52. Cfr. O. Figes, *op. cit.*, p. 262.

⁵²¹ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 122.

⁵²² N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., pp. 2-3.

In periods when the human spirit has been wholly and organically contained in some fully crystallized, fully matured and settled epoch, the problems of philosophy, of historical movement and of the meaning of history, do not arise with the same urgency. This type of organic epoch does not favour either historical awareness or the elaboration of a philosophy of history. Before the historical object and subject can be opposed it is necessary for a disruption to have occurred in man's historical life and conscience.

È dunque questa la *conditio sine qua non* necessaria al fine di poter edificare una filosofia della storia, i cui momenti costitutivi sono, secondo Berdjaev, dapprima la riflessione, da cui possa scaturire poi in un secondo momento una conoscenza storica, sulla cui base si possa infine organizzare un'idea di filosofia della storia.

Ci sono quindi momenti che predispongono maggiormente lo spirito umano a raggiungere un certo tipo di conoscenza del fenomeno storico («we have the impression of a particularly intense and acute movement of historical forces»), come possono essere i tempi affrontati da Berdjaev e da Mandel'stam o quelli che hanno coinvolto Löwith e Taubes. Proprio questa impressione di un movimento intenso e acuto dello “storico” è possibile avvertirlo nel momento della dicotomizzazione, della separazione cioè che si verifica in un momento di crisi. Berdjaev propone quindi una periodizzazione tripartita (procedimento comune a molte interpretazioni della storia: si pensi, per esempio, a Gioacchino), ossia tre possibili periodi riguardo al rapporto con ciò che il filosofo definisce appunto lo “storico” (*the “historical”*)⁵²³, ossia l'oggetto di conoscenza proprio della filosofia della storia, il cui scopo è quello di pervenire alla comprensione di tale realtà⁵²⁴: si tratta dunque di delineare i rapporti che ciascun periodo intrattiene con la conoscenza storica. Con questa periodizzazione Berdjaev illustra le tre fasi della relazione che l'uomo instaura con la storia e in cui, ovviamente, quella più favorevole alla vera penetrazione del significato profondo e dei segreti intimi della vita storica è il terzo.

⁵²³ Ivi, p. 2.

⁵²⁴ Nel loro saggio, Punda e Šitum forniscono una definizione sintetica ma molto puntuale dello “storico” nella prospettiva di Berdjaev. Essi infatti scrivono: «la storia non è una realtà meramente esterna, apparente e fenomenologica. Per Berdjaev, essa è il noumenon che racchiude il senso dell'esistenza, la realtà che racchiude e porta in sé l'essenza spirituale sia del mondo sia dell'uomo che appare all'esterno e si lascia conoscere. Questa realtà Berdjaev la chiama lo storico», il quale – specifica Berdjaev – è per sua essenza fondamentale ontologico. (E. Punda, M. Šitum, *op. cit.*, p. 309).

Nel primo periodo, infatti, lo spirito dell'uomo risiede direttamente nello "storico", al suo interno, pur non essendone cosciente: egli vive immerso nella storia e per questo motivo non ne ha, e non ne può avere, alcuna conoscenza. In questa prima fase, quindi, non vi è conoscenza dello storico ma essa può preludere a un cambiamento. Il passaggio al secondo momento è infatti una fase dolorosa, e lo è tanto più nella misura in cui questa è inevitabile, in quanto è proprio in questa fase che avviene un distacco. Quasi secondo uno schema hegeliano, sembra ora prefigurarsi una antitesi, ossia per raggiungere un momento di sintesi e di reale penetrazione del fenomeno storico è necessario in questa fase allontanarsene. Lo spirito dell'uomo infatti, che fino a quel momento ha vissuto a suo agio all'interno del flusso storico, incomincia a separarsene e, in questo modo, a prenderne coscienza. È il momento in cui, nel corso degli avvenimenti, le istituzioni storiche comunemente accettate iniziano a vacillare nelle proprie fondamenta e le catastrofi cominciano ad affacciarsi minacciosamente all'orizzonte: «The result of this schism and disruption is that the knowing subject no longer feels himself directly and wholly a part of the historical object; and this gives birth to the speculations of historical science»⁵²⁵. Questo scollamento che si verifica tra il soggetto conoscente (l'essere umano) e l'oggetto (lo "storico") favorisce, come accennato, l'insorgere della riflessione, che anima il tentativo di pervenire alla conoscenza del fenomeno storico⁵²⁶. Tale conoscenza dello "storico", in questa fase ancora solamente abbozzata e quindi non ancora completa, si realizza autenticamente nel terzo periodo: in esso infatti, ancora una volta con una terminologia dal sapore squisitamente hegeliano, si verifica il ritorno allo "storico":

Thirdly, there is the period that implies a return to the 'historical'. Thus, when I say that catastrophic moments are particularly propitious for the elaboration of a

⁵²⁵ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 3.

⁵²⁶ Della relazione tra il soggetto conoscente (l'uomo) e il suo oggetto (in questo caso, la storia), il filosofo e sacerdote e Pavel Florenskij (fucilato poi nel 1937 dal regime stalinista) scrive in un testo pubblicato nel 1913 che «ogni ricercatore della conoscenza, quali che siano le conclusioni teoretico-conoscitive cui pervenga, deve muovere indubbiamente da un punto comune a tutte le teorie della conoscenza, il quale contempra nel medesimo atto conoscitivo la compresenza di soggetto e oggetto di conoscenza. La bipolarità soggetto-oggetto dell'atto conoscitivo costituisce in sostanza il dato di partenza e l'oggetto della ricerca gnoseologica. È questo il *punctum pruriens*, il nodo problematico della coscienza speculativa, che suscita di rimando il dipanarsi del pensiero filosofico». Cfr. P. Florenskij, *L'infinito nella conoscenza*, Mimesis, Milano 2014, p. 15. Tra il 1918 e il 1922 Florenskij tiene cicli di conferenze all'Accademia libera di cultura spirituale che aveva fondato proprio Berdjaev, di cui peraltro aveva già fatto conoscenza personale anni prima. Conoscente di Berdjaev e amico di Florenskij (assieme al quale è anche protagonista di un dipinto del 1917 di Mikhail Vasilyevich Nesterov, intitolato appunto *Philosophers*), anche Sergej Bulgakov dedicherà alcune riflessioni intorno alla nozione di storia e in particolare, come vedremo, circa il concetto di progresso. Le speculazioni di Berdjaev, Florenskij e Bulgakov rappresentano un piccolo esempio che conferma la presenza della riflessione sul significato della storia all'interno del pensiero filosofico russo primo-novecentesco.

philosophy of history, I have in view those catastrophes when the human spirit, having experienced the collapse of a given historical order and the moment of schism and disintegration, is able to appose and oppose these two moments – that of the direct participation in an historical order and that of the divorce from it – in order to arrive at a third spiritual state which induces a particularly acute consciousness, a particular aptitude for speculation and a corresponding aspiration towards the mysteries of the ‘historical’. Such a state is especially favourable to the consideration of the problems of the philosophy of history.⁵²⁷

In questo terzo periodo, la ragione dell'uomo fa infine ritorno allo “storico” arricchito della conoscenza dello “storico” stesso e con la possibilità di penetrarne il senso intimo: in tale momento si perviene quindi all’autentica conoscenza dello storico da parte della ragione umana, che lo coglie come «una particolare realtà che esiste all’interno della gerarchia della realtà che costituisce l’essere»⁵²⁸.

III. Un primo confronto

Le riflessioni di Berdjaev e, soprattutto, la sua prospettiva metafisica della storia seguono – ciò appare ora abbastanza evidente – una strada alquanto diversa da quella lungo la quale si snoda l’indagine attuata da Löwith nel suo *Meaning in History*. Nonostante ciò, un confronto di quest’ultimo con il testo di Berdjaev consente di rivelare una vicinanza teoretica inaspettata tra i due pensatori: tale consonanza è inaspettata (e forse è anche per tale motivo che un confronto tra i due è rimasto fondamentalmente evaso) per via della differenza che separa i due filosofi sia da un punto di vista personale, biografico, sia dal punto di vista del *milieu* culturale in cui si sviluppano le rispettive speculazioni.

Ciò che legittima l’indagine sul confronto tra Löwith e Berdjaev è sostanzialmente la tesi che qui si intende proporre: Berdjaev, nel suo *The Meaning of History*, anticipa e addirittura influenza Löwith nella formulazione di alcuni concetti che sono alla base di *Meaning in*

⁵²⁷ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., pp. 4-5.

⁵²⁸ E. Punda, M. Šitum, *op. cit.*, p. 311.

History e che contribuiscono a rendere quest'opera un classico della filosofia occidentale novecentesca.

Al netto di ciò, le interpretazioni e le concettualizzazioni che Berdjaev espone in *The Meaning of History* si presentano comunque in maniera meno estesa e più embrionale rispetto alla riflessione condotta in *Meaning* da Löwith. Ciò è probabilmente dovuto, in primo luogo, al fatto che l'opera del filosofo russo nasce e prende forma da un ciclo di lezioni tenute all'Accademia di Cultura Spirituale di Mosca e che, quindi, il livello di speculazione rimane a livello di suggestione, argomentata ma non approfondita: essa infatti, nascendo da e per un contesto soggetto a limiti di tempo e di pubblico, in forma orale, non possiede la profondità propria di un testo scritto che consente incisi, approfondimenti e riflessioni più articolate. In secondo luogo, la differenza tra le due opere riflette anche e soprattutto le differenze intellettuali e di background dei due pensatori. Entrambi i filosofi inseriscono la propria speculazione sulla storia e sulla filosofia della storia all'interno di un percorso più ampio e non limitano la loro teoretica sul senso del percorso storico unicamente alle due opere prese qui in considerazione. Gli studi riguardanti la storia universale e il suo significato di Löwith rispecchiano comunque un progetto dotato di un'ossatura più completa, complessa e solida: Löwith approfondisce e argomenta dove Berdjaev si limita ad abbozzare e accennare. Il linguaggio e la sobria terminologia filosofica di Löwith, seppur meno evocative e immaginifiche di quelle impiegate da Berdjaev, risultano infatti più puntuali nel quadro di una disamina prettamente filosofico-storiografica. Anche il contesto entro cui si generano i quesiti poi indagati nei rispettivi testi è simile e, al tempo stesso, differente: posto il periodo di crisi in cui entrambi si trovano a vivere, il totalitarismo che esperisce Löwith durante la Seconda Guerra Mondiale e che in qualche modo lo spinge (Löwith ma anche, come si è visto, Niebuhr e Taubes) a interrogare la storia circa il suo senso, non è il medesimo che ha di fronte Berdjaev quando inizia a redigere *The Meaning of History*.

Un primo punto che avvicina la riflessione del filosofo russo a quella di Löwith consiste nel fatto che, come quest'ultimo, anche Berdjaev si mostra critico verso lo storicismo, affermando in tono perentorio:

Such an awareness of history, although it may have certain affinities with historical science, is yet very far removed from the mysterious nature of the 'historical'. Not

only does it not approach this mystery, but it would seem to have lost all means of communication with it. Not only does it not help to apprehend and understand the nature of the 'historical', it even denies its existence.⁵²⁹

La sua critica allo storicismo è per certi versi già implicitamente manifesta nella periodizzazione tripartita di cui si è accennato sopra. Per Berdjaev la filosofia della storia infatti non può assolutamente essere ridotta a una mera ricerca degli eventi fattuali o alla loro verificabilità empirica, in quanto la storia è una realtà spirituale⁵³⁰: e, in effetti, la conoscenza dello "storico" a cui si può pervenire nel terzo periodo delineato da Berdjaev prevede l'istituzione di una sorta di nesso identitario tra l'uomo e la storia, tra il destino proprio dell'uomo e la metafisica della storia («the most intimate concrete tie between man and history, between the destiny of the former and the metaphysics of historical forces»⁵³¹). È chiaro come in questa riflessione si agiti l'aspetto metafisico e trascendente della riflessione sulla storia di Berdjaev, per cui tale identità non viene invece istituita dallo storicismo, che è anzi colpevole di allontanare l'uomo dalla storia stessa. Ciò si verifica in quanto la prospettiva storicistica innalza l'uomo a giudice degli eventi storici, ponendolo inevitabilmente nella situazione di non poter comprendere il processo storico stesso. Löwith, da una differente prospettiva ma con intento altrettanto critico, chiosa affermando che «The modern overemphasis on secular history as the scene of man's destiny is a product of our alienation from the natural theology of antiquity and from the supernatural theology of Christianity. It is foreign to wisdom and faith»⁵³².

L'analisi degli eventi storici non conduce quindi a nessun tipo di comprensione reale del processo storico, in quanto – come si è detto – la storia è ancora e soprattutto una realtà spirituale nel pensiero di Berdjaev («History, since it is synonymous with the greatest spiritual reality, is not a given empirical fact or a naked factual material»⁵³³).

⁵²⁹ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 4.

⁵³⁰ Ivi, p. 17.

⁵³¹ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 16.

⁵³² K. Löwith, *Meaning in History*, cit., 192.

⁵³³ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 17. A questo proposito, una chiarificazione del pensiero di Berdjaev si trova in E. Punda, M. Šitum, *op. cit.*, pp. 309-310: «Questo perché la storia non è una realtà meramente esterna, apparente e fenomenologica. Per Berdjaev, essa è il *noumenon* che racchiude il senso dell'esistenza, la realtà che racchiude e porta in sé l'essenza spirituale sia del mondo sia dell'uomo che appare all'esterno e si lascia conoscere. Questa realtà Berdjaev la chiama lo storico. »Lo 'storico' è per sua essenza profondamente ontologico, non fenomenologico« ed è oggetto di conoscenza della filosofia della storia. Conformemente, l'obiettivo della filosofia della storia sarebbe la conoscenza dello storico, che »è possibile per il nesso concreto profondissimo che esiste tra l'uomo e la storia, il destino dell'uomo e la metafisica delle forze

È importante tenere ben presente che, a differenza di Löwith, il pensiero di Berdjaev possiede sempre in sé una sfumatura volta alla spiritualità, e anche riguardo alla filosofia della storia non se ne allontana mai ma, anzi, proprio in essa trova il suo significato. La filosofia della storia, infatti, per il pensatore russo diviene una sorta di spiritualizzazione del processo storico: proprio in virtù di tale processo, quindi, la conoscenza della storia chiaramente non può – come si è accennato in precedenza – riguardare dati concreti ed empirici. Di conseguenza, la filosofia della storia che sia veramente tale deve necessariamente prevedere una connessione da parte dell'uomo con una realtà che trascenda quella direttamente e fattualmente esperibile:

The philosophy of history represents a certain spiritualization and transfiguration of the historical process. [...] The goal of historical knowledge and philosophy is not natural but supernatural. [...] The philosophy of history 'is' therefore that of an afterworld rather than that of empirical realities. [...] Thus the real philosophy of history is that of the triumph of authentic life over death; it is the communion of man with another everlastingly broader and richer reality than that in which he is empirically immersed.⁵³⁴

A proposito della dimensione capace di trascendere quella immediatamente empirica a cui si faceva riferimento sopra, qui Berdjaev fa riferimento a una prospettiva che riguarda la vita dopo la morte e la vittoria della vita stessa sulla morte. D'altronde, sono già stati menzionati i richiami presenti nel pensiero di Berdjaev (ma anche in generale, nel pensiero filosofico russo di quell'epoca) a un orizzonte apocalittico fortemente connotato nel segno dell'attesa

storiche. Per poter penetrare in questo segreto dello 'storico', io devo anzitutto attingere lo 'storico' e la storia come qualcosa di profondamente mio, come storia profondamente mia, come destino profondamente mio. Io devo calare me nel destino storico e il destino storico nella mia propria profondità umana. [...] bisogna avvertire tutto il processo storico non come qualcosa a me estraneo, non come un processo contro cui insorgo, non come qualcosa che mi è imposto, che mi opprime, che mi asservisce, contro cui mi ribello nella mia attività e nella mia conoscenza. In caso contrario il traguardo sarà soltanto un vuoto abissale che si spalanca nella storia e nell'uomo stesso. La direzione opposta che si deve prendere e che rende possibile costruire una vera filosofia della storia è quella dell'identità profonda tra il mio destino storico e il destino dell'umanità che mi è tanto vicino. Nel destino dell'umanità io devo scorgere il mio proprio destino e nel mio destino il destino storico. Solo in questo modo è possibile comunicare con il mistero interiore dello 'storico', scoprire i grandiosi destini spirituali dell'umanità». Nella misura in cui il soggetto conoscente conosce in se stesso lo storico, nella stessa misura conoscerà anche l'oggetto, cioè la realtà storica».

⁵³⁴ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 19.

messianica, comune e viva in quegli anni anche grazie alle suggestioni fornite dal pensiero dei cosiddetti cosmisti russi e dall'eredità del pensiero del filosofo Nikolaj F. Fëdorov (rintracciabili infatti anche nella letteratura russa coeva)⁵³⁵: si conferma così l'intuizione berdjaevia secondo cui la vera vocazione del pensiero filosofico russo è fondamentalmente quella di costruire una filosofia religiosa della storia⁵³⁶.

A sostegno di ciò, la prospettiva da cui viene considerato il problema della filosofia della storia è presto esplicitata da Berdjajev stesso. Egli ne fa una dichiarazione d'intenti proprio in *The Meaning of History*, asserendo che propriamente solo nella filosofia cristiana della storia la sfera metafisica e quella storica si avvicinano a tal punto da fondersi insieme: «But, as I shall attempt to prove, the metaphysical and the historical are really brought together and intimately fused only in the Christian philosophy of history»⁵³⁷. Solo nella dottrina cristiana è infatti possibile scorgere un vero e reale scopo ultimo, un termine finale che conferisce un significato a tutto ciò che ha preceduto tale completamento ultimo.

Si tratta di una asserzione che avvicina la riflessione di Berdjajev alle conclusioni a cui sono pervenuti anche i pensatori sin qui indagati. Con le conclusioni contenute in *Meaning in History* di Löwith la vicinanza di posizione è connotata, come vedremo, in negativo, poiché mentre per il filosofo russo questa considerazione si colora di un'accezione positiva, si può affermare che per Löwith non vale lo stesso. In questo senso, ciò è un riflesso del fatto che, a differenza di Löwith, Berdjajev è un filosofo e pensatore religioso⁵³⁸. Il pensiero istoriosofico del filosofo russo, inoltre, non solo si agita all'interno di una prospettiva eminentemente metafisica e spirituale, ma concepisce anche la filosofia della storia come fondata «su presupposti teologici che fatalmente assumono una *nuance* apocalittica: l'Apocalisse non è soltanto la rivelazione della fine del mondo, ma anche l'epifania dell'imminenza di una fine prossima nel quadro dei tempi storici»⁵³⁹.

⁵³⁵ Si pensi, per esempio, a una delle opere più celebri di Andrej Platonov, come *Čevengur*. N. Fëdorov (1829-1903), notevolmente apprezzato da Dostoevskij e da Tolstoj, raccoglie le sue teorie più importanti nell'opera intitolata *Filosofia dell'Opera Comune*, in cui egli spiega che l'umanità ha un compito ben preciso e che questo deve essere raggiunto collettivamente: la sconfitta della morte.

⁵³⁶ Si è già fatta menzione del rapporto notato da Berdjajev tra il comunismo russo e gli aspetti teologici che ne stanno alla base; alla luce delle parole sopra riportate, queste considerazioni suonano come un'ulteriore conferma che anche la più rivoluzionaria delle istanze all'interno del pensiero russo si connota in maniera teologica.

⁵³⁷ N.A. Berdjajev, *The Meaning of History*, cit., p. 26.

⁵³⁸ A questo proposito si veda O. Clément, *La lunga strada di una filosofia religiosa: Berdjajev*, Jaca Book, Milano 2003.

⁵³⁹ R. Valle, *L'idea russa e le idee d'Europa. Storia filosofica e imagologica del confronto tra l'autocoscienza russa e l'autocoscienza europea*, Nuova Cultura, Roma 2021, p. 106.

Per Berdjaev, la storia è veramente un dramma suddiviso in atti che, susseguendosi dal primo all'ultimo, prevede il suo inizio, il suo sviluppo, la sua fine (intesa come epilogo, «dénouement»), la sua catarsi⁵⁴⁰. Nel punto in cui la concezione della storia di Berdjaev si connota in senso più marcatamente teleologico ed escatologico si consuma anche una maggiore distanza rispetto alla riflessione sulla storia condotta invece da Löwith. Eppure, proprio questa divergenza intellettuale apre uno spiraglio per una possibile concordanza di posizioni dei due pensatori. Berdjaev riporta infatti che è l'idea stessa della storia a essere associata all'aspettativa che nel futuro avverrà un evento per il quale la storia si risolverà (una posizione, questa, a cui Löwith non avrebbe potuto prestare la propria voce): questa caratteristica della struttura storica – conclude Berdjaev (qui invece in sintonia con il filosofo tedesco) – è rintracciabile per la prima volta nella coscienza ebraica⁵⁴¹. Pur da due prospettive diverse, quindi, Berdjaev e Löwith pervengono alla conclusione che l'elemento che rende possibile una filosofia della storia è rintracciabile non nella storia del pensiero antico e greco, bensì in quella propria dell'ebraismo⁵⁴².

Una concezione della storia che, come una tragedia, prevede un inizio e una fine è del tutto estranea alla coscienza greca antica, dal momento che quest'ultima non è libera ma irrimediabilmente sottomessa al fato. Solo l'ebraismo, in particolar modo con il libro del profeta Daniele, può offrire la visione di un processo dell'umanità; un processo che in quanto tale implica intrinsecamente un movimento, un divenire e un compimento, nella forma, appunto, di un dramma che conduce a un determinato epilogo. Fu dunque il profetismo della coscienza ebraica, che insieme a quella greca creò la moderna coscienza europea, a rendere possibile non solo la costruzione di una filosofia della storia, ma ancor più lo "storico" in sé – del tutto impossibile in mancanza di una propensione verso il venturo, conclude Berdjaev. Questa conclusione segna quindi un punto di vicinanza tra Berdjaev e Löwith, nella misura in cui per quest'ultimo è l'escatologia giudaico-cristiana e non la concezione del tempo ciclica

⁵⁴⁰ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 28.

⁵⁴¹ Ibidem.

⁵⁴² Ibidem.

antica che rende possibile la formazione di una filosofia della storia – come è già stato appurato nei confronti condotti nei capitoli precedenti⁵⁴³.

Per Berdjaev, quello ebraico è il popolo della storia per eccellenza e proprio nel destino di questo popolo scompare la barriera che divide il metafisico e lo “storico”, che, come s'è già detto, ostacola la comprensione del reale senso interiore della storia⁵⁴⁴. Berdjaev scrive: «Jewish religion is permeated with the messianic idea which is, indeed, its pivot. Israel lived in expectation of the Day of Judgment when it would abandon the sorrowful historical destiny which was the lot of its people, to enter upon a sort of all-illuminating world era»⁵⁴⁵: proprio questa tensione che divide un presente tormentato e l'aspettativa di un futuro compimento origina una bipolarità della coscienza religiosa del popolo ebraico (del tutto assente invece nel pensiero greco⁵⁴⁶). Similmente, più di venti anni dopo, Löwith scrive che per gli ebrei l'evento decisivo appartiene ancora al futuro ed è proprio l'attesa messianica di questo momento futuro – l'attesa del Messia – che divide tutto il tempo in due eoni: quello presente e quello futuro⁵⁴⁷. Questa bipolarità, o meglio, il dualismo della coscienza messianica di cui parla Berdjaev è poi rivolto al progresso storico e al suo compimento («This dualism of the messianic consciousness aspired towards an historical progression and fulfilment»)⁵⁴⁸.

Come si è già sostenuto, il ruolo giocato dalla concezione ebraico-cristiana della storia è emerso chiaramente anche nella trattazione di Löwith, così come in quelle anche di Niebuhr e di Taubes. Curiosamente, proprio quest'ultimo riserva una breve sezione della sua *Eschatologie* alla riflessione sul popolo eletto di Israele e nel primo libro, quello riguardante l'essenza dell'escatologia, cita per l'appunto Berdjaev. In questi riferimenti, Taubes si ricollega alle riflessioni di Berdjaev sul ruolo della libertà all'interno del discorso sulla storia:

⁵⁴³ È interessante notare come queste considerazioni in quegli anni non fossero idee ad appannaggio esclusivo di filosofi ma anche di storici e filologi. A tale proposito (e per un breve ragguaglio sulle differenze tra la istoriosofia greca e quella ebraico-giudaica) si veda T. Zielinski, *L'Istoriosofia greca paragonata a quella degli ebrei*, Imprimerie Wspolczesna, Varsovie 1930. In esso viene poi notato un punto che sarà centrale nel prosieguo della trattazione e che conduce la semplice analisi del confronto tra le due prospettive, greca ed ebraica, in un'ottica di modernità. Zielinski nota infatti che se si domandasse quale sia l'idea dominante della istoriosofia del presente in cui scrive (tra gli anni Venti e Trenta), ognuno risponderebbe che si tratta dell'idea del progresso (T. Zielinski, *op. cit.*, p. 1): una risposta che avrebbe trovato d'accordo Löwith.

⁵⁴⁴ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 86.

⁵⁴⁵ Ivi, p. 88.

⁵⁴⁶ Nella pagina precedente Berdjaev infatti si interroga circa il motivo per cui la Grecia non abbia contribuito alla costruzione del cosiddetto “storico”: la risposta che egli stesso fornisce è che lo “storico” ha un fondamento religioso e un presupposto in una qualche forma di coscienza religiosa, caratteristiche queste che chiaramente sono intrinseche alla religione ebraica.

⁵⁴⁷ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., 182.

⁵⁴⁸ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 88.

Taubes' initial claim that history is freedom follows a paragraph that quotes from Nicolai Berdyaev's 1923 book *The Meaning of History*. In the book, Berdyaev argues (among other things) that "there would be no history without freedom" and furthermore that "the freedom of evil, indeed, forms the real foundation of history." Berdyaev also argues that the Jewish people are central to history, concluding his chapter "The Destiny of the Jews" with the statement: "the problem of universal history cannot be solved without the religious self-determination of Judaism." Although Taubes cites Berdyaev's book three times in Book I (OE, ff. 3, 19, and 38) these citations do not make explicit his debt to Berdyaev on the role of human freedom and Israel as constitutors of history.⁵⁴⁹

Se da una parte è possibile accettare senza particolari riserve l'ipotesi di Kennel, ossia che non ci sia stata un'influenza decisiva e sostanziale del pensiero Berdjaev nell'opera di Taubes, dall'altra, è però comunque interessante notare, come è stato suggerito⁵⁵⁰, che nell'opera di Berdjaev Taubes individua un orizzonte diverso e parallelo rispetto a quello entro cui egli opera la sua indagine sull'escatologia. In effetti, l'opera di Taubes interroga il senso della storia nel rapporto che questa istituisce con il proprio compimento all'interno di una prospettiva che Taubes stesso precisa chiaramente nel titolo. Sottolineando infatti che la *eschatologie* indagata da Taubes sia proprio quella "*abendländische*", cioè occidentale, porta implicitamente a pensare che egli riconosca anche l'esistenza di un'altra prospettiva escatologica, che per opposizione si connoterebbe come "orientale". Che ci fosse una tradizione e un orizzonte escatologico presente nel cristianesimo orientale e ortodosso, Taubes doveva esserne consapevole e infatti il rabbino, pur decidendo di non approfondire, rintraccia proprio nella visione tragica della storia, sospesa tra Dio e l'uomo, di Berdjaev un ideale punto di incontro tra le linee d'Occidente e d'Oriente («die Linien des Ostens und Westens bedeutsam kreuzen»)⁵⁵¹.

⁵⁴⁹ M. Kennel, *Müntzer, Taubes, and the Anabaptists. Emancipatory History and Political Theology*, in "Political Theology", vol. 20, n. 3, 2018, pp. 4-5. Per quanto Kennel sostenga che le citazioni di Berdjaev all'interno del testo di Taubes non indichino direttamente un debito esplicito di quest'ultimo nei confronti del filosofo russo per quanto riguarda il ruolo della libertà umana e del ruolo di Israele nel discorso storico, ciò però non è altrettanto vero per quanto riguarda il concetto di memoria di Berdjaev a cui Taubes fa riferimento nella nota 38.

⁵⁵⁰ Cfr. R. Maier, *L'escatologico tra Occidens ed Oriens. Taubes a confronto con la sofiologia di Sergej Bulgakov*, in S. Ubbiali (a cura di), *Jacob Taubes. La fenomenologia dialettica*, Glossa, Milano 2016, p. 193.

⁵⁵¹ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, cit., p. 5. Proprio a proposito di una linea mediatrice tra Oriente e Occidente, nel suo testo *The Russian Idea* Berdjaev riporta la lettera del filosofo tedesco Franz von Baader inviata al ministro imperiale russo Sergej S. Uvarov, intitolata significativamente *Mission de l'Église russe dans la décadence du Christianisme de l'Occident*: «S'il est un fait que caractérise l'époque actuelle, c'est

Può essere inteso come una conferma di ciò il fatto che nella *Eschatologie* di Taubes, nella quale comunque non ci si sofferma sull'analisi del pensiero storico del filosofo russo, Berdjaev sia il primo autore citato, nonché uno dei pochi filosofi moderni non europei menzionati nell'opera.

Riassumendo, l'attesa dell'evento messianico (che coincide con la fine della storia), una apocalisse nel suo significato etimologico di rivelazione, rende quindi possibile la costruzione di una filosofia dell'avvenire. Questa conclusione a cui perviene Berdjaev, si è visto, si ritrova anche nella prospettiva di Löwith e in quella di Niebuhr.

Per Berdjaev la filosofia della storia, per la sua stessa origine storica, è legata indissolubilmente all'escatologia e ciò spiega il perché lo "storico" sia nato proprio presso il popolo ebraico. L'idea escatologica, che consiste nella dottrina della fine della storia e della conseguente soluzione della storia mondiale, è univocabilmente necessaria perché venga avvertita e costruita l'idea della storia⁵⁵². Per poter concepire l'idea di una storia che segue un percorso lineare, una storia "in marcia", è necessario infatti poter percepire il divenire, cioè il movimento che ha una direzione, un senso e infine un compimento:

Eschatology is the doctrine of the goal of history, its issue and fulfilment. It is absolutely essential for the conception and elaboration of the idea of history, as a significant progression or movement capable of fulfilment. No conception of history is feasible without the idea of fulfilment because history is essentially eschatological; it postulates a final solution and issue, it presupposes a catastrophic fulfilment which inaugurates a new world and a new reality utterly different from the world and reality familiar to the Greeks, who had no eschatological sense. [...] Without this sense of an end, the process cannot be conceived as historical movement. Without this eschatological perspective progression cannot be considered as history, for it lacks inner purpose, significance and fulfilment. And ultimately, a progression that neither leads

assurément ce mouvement irrésistible de l'Occident vers l'Orient. La Russie qui possède en elle l'élément européen occidental aussi bien que l'élément oriental, doit, dans ce grand rapprochement, nécessairement jouer le rôle de l'intermédiaire». (N.A. Berdjaev, *The Russian Idea*, cit., pp. 53-55. La medesima epistola, riporta il filosofo russo, è tratta originariamente da E. Susini, *Lettres inédites de Franz von Baader*, vol. I, Lettres, Paris, Vrin, 1942).

⁵⁵² N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 32.

towards a determinate end nor has any such end in view tends to be governed by cyclic motion. To deprive the historical process of all significance is to make its very conception impossible.⁵⁵³

Per Berdjaev non può quindi esservi un movimento progressivo che non conduca o che non miri a nessun compimento. Senza una prospettiva escatologica tale progresso non può nemmeno essere considerato propriamente come storia. Illustrando tale punto di vista, Berdjaev si spinge addirittura a interpretare la mitologia persiana alla luce della prospettiva escatologica appena enunciata, individuando nello scontro finale tra il creatore del mondo Ormuzd e l'antagonista Ahriman quel precipuo momento escatologico in cui la storia termina e si crea in questo modo lo spazio per l'inizio di qualcos'altro⁵⁵⁴. Ma non è certo necessario spingersi a tanto per trovare un esempio che illumini adeguatamente l'interpretazione berdjaeviana; proprio la madrepatria del filosofo, infatti, offre uno spunto illuminante, che Löwith stesso pare accogliere e sviluppare.

IV. “Terza Roma” o “Terza Internazionale”?

Come Löwith ma prima di lui, Berdjaev non solo accenna un'interpretazione del materialismo storico marxista condotta attraverso un filtro messianico-escatologico, ma pare cogliere anche la contraddizione di fondo del materialismo economico di Marx.

Se Löwith, come è stato riportato in precedenza, rintraccia nella Terza Internazionale l'eredità del messaggio apocalittico e millenarista di derivazione gioachimita, Berdjaev già anni prima sostiene che il popolo russo non ha realizzato la sua idea messianica di Mosca Terza Roma; e meno ancora, l'Impero di Pietroburgo. Le idee messianiche russe, infatti, assumono talvolta la forma apocalittica, talaltra la forma rivoluzionaria; dimodochè si produce un evento sorprendente per il destino della Russia: invece della Terza Roma, la Russia realizza la Terza Internazionale⁵⁵⁵.

⁵⁵³ Ibidem.

⁵⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵⁵ N.A. Berdjaev, *Il senso e le premesse del comunismo russo*, cit., p. 190.

Mentre l'interpretazione di Löwith viene presentata nel celebre capitolo di *Meaning in History* dedicato al filosofo di Treviri (ma era già stata abbozzata da qualche anno⁵⁵⁶), già nel 1923 Berdjaev asserisce che il cristianesimo (con la sua carica escatologica) ha creato la possibilità di generare una filosofia della storia cristiana, intesa in senso confessionale, ma che è inoltre responsabile anche di tutte le seguenti filosofie della storia, compresa quella di Marx⁵⁵⁷. Il confronto tra le parole di Berdjaev e quelle di Löwith restituisce una consonanza pressoché totale, entrambi partendo dalla novità del movimento storico apportato dal cristianesimo e rivolto verso il futuro. Così che, se da una parte in *Meaning* Löwith scrive che «The future is the “true” focus of history, provided that the truth abides in the religious foundation of the Christian Occident, whose historical consciousness is, indeed, determined by an eschatological motivation, from Isaiah to Marx, from Augustine to Hegel, and from Joachim to Schelling»⁵⁵⁸, dall'altra, ben vent'anni prima Berdjaev sottolinea già che:

Christianity introduced historical dynamism and the extraordinary force of historical movement, and thus made possible a philosophy of history. It laid the foundations not only of the Christian philosophy of history in the religious sense of philosophies like those of St. Augustine or Bossuet, but also of all subsequent philosophies of history down to that of Marx himself.⁵⁵⁹

Tali riflessioni paiono scritte dalla medesima penna. Non è un caso che Löwith presenti appaiati all'interno di una prospettiva escatologica il profeta Isaia e Marx, dato che quest'ultimo nell'estate del 1839 frequenta un corso incentrato proprio sul profetico libro biblico di Isaia, tenuto da nientedimeno che Bruno Bauer⁵⁶⁰. Tornando ai passi citati, i due

⁵⁵⁶ Cfr. K. Löwith, *The Theological Background of the Philosophy of History* (1946).

⁵⁵⁷ Successivamente, anche Jacques Maritain, amico di Berdjaev in Francia, riconosce una precisa derivazione teologica del marxismo, che il filosofo francese interpreta proprio come un caso di escatologia secolare e secolarizzata: «la morale marxista è una morale escatologica» (J. Maritain, *La filosofia morale – Esame storico-critico dei grandi sistemi*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 293).

⁵⁵⁸ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 18.

⁵⁵⁹ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 33.

⁵⁶⁰ Anche il fatto che sia proprio il novello *licentiate* nonché giovane hegeliano Bauer a tenere il corso che frequenta Marx non è un caso – i due, poi, diverranno amici, almeno in un primo momento. Il fatto che il giovane Marx frequenta tale corso è attestato dal “Leaving Certificate from Berlin University”, in *Marx and Engels Collected Works*, vol. 1, Progress, Moscow 1975 (1926), p. 704. Non solo Marx entra in contatto con gli scritti di uno dei tre grandi profeti del cristianesimo, insieme a Geremia ed Ezechiele, ma si noti che «Add to this the fact that Isaiah is brimming full with eschatological themes, looking forward in poetic language to a restored Zion and renewed Jerusalem. Surely this is evidence that Marx was deeply influenced by biblical eschatology in his student days, evidence that he may well have been influenced by such eschatological

pensatori fanno riferimento al medesimo processo che non a caso accomuna, per entrambi, Agostino a Marx. In quest'ottica, il filosofo russo anticipa Löwith nell'interpretazione in chiave escatologica della dittatura del proletariato prospettata da Marx: in essa la rivoluzione del proletariato funge da "istante decisivo" che divide la storia, inaugurandone il momento futuro e successivo in cui tutti gli antagonismi verranno risolti. Se si tiene conto di quanto argomentato poc'anzi sulla vocazione apocalittica e messianica dello spirito russo, non sorprende poi a questo punto che altrove Berdjaev arrivi addirittura a sostenere che «Messianism is almost as characteristic of the Russian people as it is of the Jews»⁵⁶¹.

Come Israele, il proletariato è in questa prospettiva il popolo eletto perché totalmente alienato ed escluso dalla società dominante e, quindi, la sua rivendicazione è totale⁵⁶². L'esigenza ebraica di una beatitudine terrena – scrive Berdjaev – trova espressione in una nuova forma nel socialismo di Marx. Il messaggio di Marx, infatti, solo in apparenza spezza gli antichi legami con la tradizione religiosa dell'ebraismo e solo superficialmente insorge contro ogni valore sacro. In realtà esso trasferisce a una classe ben precisa, ossia il proletariato, l'idea messianica del popolo ebraico come popolo designato da Dio. Il nuovo Israele diviene dunque la classe lavoratrice, novello popolo eletto, che è quindi la sola chiamata a liberare e salvare questo mondo terreno. Del popolo eletto, continua il filosofo russo, il proletariato possiede poi anche tutte le tragiche caratteristiche messianiche che le vengono infine trasferite nel "momento decisivo" della storia: la drammaticità e la passione che connotano il destino storico tragico del popolo scelto da Dio⁵⁶³. L'instaurazione della nuova società umana, che si affermerebbe dopo la vittoria del proletariato, è il fine ultimo, l'evento dell'avvenire del messianesimo storico di Marx – un regno di Dio senza Dio. E in effetti, la storia segreta che sottende il *Manifesto del Partito Comunista* non è – nota Löwith – il suo materialismo cosciente, bensì lo spirito religioso del profetismo: per Löwith, il *Manifesto del partito comunista* è uno scritto eminentemente escatologico e profetico⁵⁶⁴, come già sostenuto in precedenza. All'interno di questa interpretazione messianica ogni elemento trova il proprio posto: non molto differentemente dalla battaglia poc'anzi prospettata tra Ormuzd e Ahriman – tra bene e male – si contrappongono tra loro il proletariato e la borghesia, i figli della luce

language and ideas before his discovery of historical materialism» (R. Boer, *Marxism and Eschatology Reconsidered*, in "Mediations. Journal of the Marxist Literary Group", vol. 25, no. 1, Fall 2010, pp. 40-41).

⁵⁶¹ N.A. Berdjaev, *The Russian Idea*, cit., p. 34.

⁵⁶² K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 37.

⁵⁶³ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 89.

⁵⁶⁴ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 38 e p. 43.

contro i figli delle tenebre – sottolinea Löwith⁵⁶⁵. Coerentemente a tale visione, il peccato originale diviene poi lo sfruttamento e lo scontro finale tra il mondo capitalistico-borghese e la rivoluzione del proletariato configura l'evento apocalittico. Ciò a cui mira Marx in questa prospettiva – come è stato notato – non è tanto e solo “l'uomo nuovo” ma, «as man is made new, a new end of history. “Marxism is not only a doctrine of historical and economic materialism ... it is also a doctrine of deliverance, of the messianic vocations of the proletariat, of the future perfect society”», chiosa Berdjaev⁵⁶⁶.

In definitiva, secondo Löwith sono proprio l'antico messianismo e il profetismo di matrice ebraica a fornire la base del materialismo marxista: «It is the old Jewish messianism and prophetism [...] and Jewish insistence on absolute righteousness which explain the idealistic basis of Marx's materialism. Though perverted into secular prognostication, the Communist Manifesto still retains the basic features of a messianic faith: “the assurance of things to be hoped for.”»⁵⁶⁷ – una formulazione a cui Berdjaev era già pervenuto due decenni prima⁵⁶⁸.

Se infatti Berdjaev sostiene che Marx è un ebreo molto tipico («a very typical Jew»)⁵⁶⁹, Löwith specifica addirittura che lo è nel senso dell'Antico Testamento («He was a Jew of Old Testament stature»)⁵⁷⁰.

⁵⁶⁵ Il riferimento di Löwith è chiaramente a 1 *Tessalonicesi*, 5:5 (“poiché voi tutti siete figli di luce e figli del giorno; / noi non siamo della notte né delle tenebre”), dove essere figli della luce significa essere destinatari dell'amore elettivo di Dio, mentre i figli dell'oscurità vivono sotto l'influenza delle tenebre (Satana) ed entrambi e si riconoscono dalle loro opere. Curiosamente anche Reinhold Niebuhr fa riferimento al medesimo versetto intitolando la sua opera del 1944 *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense*. Per il teologo statunitense i figli della luce sono coloro che credono che il proprio interesse personale debba essere regolamentato da una più alta legge, mentre al contrario i figli delle tenebre non accettano alcuna legge al di sopra della propria volontà o che comunque possa regolare il proprio interesse privato.

⁵⁶⁶ R.F. Schwarzwalder Jr., *Marx's New Religion*, in “Journal of the Evangelical Theological Society”, vol. 62, no. 4, 2019, pp. 784-785. I passi di Berdjaev citati sono tratti da N.A. Berdjaev, *The Origin of Russian Communism*.

⁵⁶⁷ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 44.

⁵⁶⁸ Un'interpretazione del marxismo e del comunismo in riferimento a un processo di secolarizzazione dell'escatologia è presente nell'interpretazione di Löwith e, in un certo senso, in quella di Taubes, ma anche ne *Il sacro e il profano* (1965) di Mircea Eliade, in cui lo studioso romeno indaga la struttura mitologica del comunismo e il suo significato escatologico. Come specifica Löwith, infatti, in tale prospettiva la vittoria del proletariato non prenderebbe il posto della vecchia società borghese ma andrebbe ad annullare le differenze e gli antagonismi, insomma annullerebbe la fondamentale storia delle lotte di classe in una sorta di “regno delle libertà” (K. Löwith, *Meaning in History*, cit., pp. 41-42). Proprio tale società unitaria prospettata da Marx e la conseguente scomparsa delle ataviche tensioni storiche avrebbe secondo Eliade un antecedente nel celebre mito dell'Età dell'Oro. Eliade accompagna poi tale visione comunista con il mito messianico di derivazione giudaico-cristiana, in quanto ciò attribuisce una funzione soteriologica al proletariato e implica una speranza nei confronti della fine della storia (in quanto essa porterà alla società unitaria). Un altro spunto di riflessione sul concetto di tempo e di storia in Eliade e Löwith si trova in K. Pawlaczyk, *Escaping the Terror of History. Mircea Eliade and Karl Löwith on the linear time*, in “Journal for the Study of Religions and Ideologies”, vol. 20, no. 59, Summer 2021, pp. 108-122.

⁵⁶⁹ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 89.

⁵⁷⁰ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 44.

Nella coscienza del popolo ebraico, scrive Berdjaev, non si manifesta però solamente l'esigenza e l'attesa della fine messianica della storia, ma anche una pretesa popolare che, impaziente nei confronti della Provvidenza Divina, demanda un completamento e una risoluzione escatologica in questa vita mortale: non rimandando, dunque, la giustizia finale a un mondo ultraterreno, ma immanentemente ottenerla già in questo mondo terreno. A questo proposito, Berdjaev cita Ernest Renan, il quale scriveva che il pensatore ebraico, come il nichilista attuale, riteneva che se la giustizia è impensabile nel mondo, dunque allora che sparisse pure il mondo⁵⁷¹: ciò, in effetti, non è poi molto differente dalle parole dell'*uomo del sottosuolo* di Dostoevskij, il quale già nel 1864 delineava appunto quel personaggio nichilista che avrebbe lasciato sprofondare pure il mondo, purché egli potesse sempre bere il proprio tè⁵⁷².

Proprio il chiliasmo religioso tipicamente ebraico rivolto al futuro, nell'attesa che si realizzi il regno di Dio sulla terra (una formula che, ricordiamo, secondo Taubes sintetizza la summa dell'escatologia⁵⁷³), fornisce la sorgente primigenia del socialismo, che risulta quindi essere inevitabilmente impregnato di una sfumatura religiosa.

Il socialismo, secondo Berdjaev, ha dunque origini giudaiche. Quello che Berdjaev definisce il “mito del giudaismo” infatti, a differenza degli altri miti (anche del mito dell'Età dell'Oro suggestionato da Eliade in una nota precedente), non è rivolto tanto al passato, bensì al futuro: si tratta del mito escatologico⁵⁷⁴. Per il filosofo russo il socialismo non è un fenomeno della contemporaneità, ma è propriamente nel nostro tempo che esso acquisisce un'influenza straordinaria per tutto il corso della storia. In esso, come poi in tutti i principi storici universali, si agita l'infinita battaglia tra principi contrari.

Il socialismo – si è detto – ha quindi origini religiose giudaiche, legate al mito escatologico del popolo ebraico e alla profonda dicotomia della sua coscienza tragica («I believe that Socialism is based upon a Jewish religious principle, upon the eschatological myth and the profound dualism of the Jewish consciousness, which has proved to be tragic not only for the history of the Jews themselves but for that of all mankind»⁵⁷⁵); proprio questa dicotomia della

⁵⁷¹ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 93. Renan viene menzionato a più riprese anche negli scritti di Löwith.

⁵⁷² F. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*, BUR Rizzoli, Milano 2021, p. 141.

⁵⁷³ Cfr. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, cit., p. 85.

⁵⁷⁴ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 95.

⁵⁷⁵ Ivi, p. 96.

coscienza storica degli ebrei genera il chiliasmo religioso ebraico rivolto al futuro di cui si carica anche il socialismo: una tensione connotata dall'attesa che si realizzi infine il regno millenario di Dio sulla terra, che venga il giorno del giudizio; in breve, quando il male sarà definitivamente vinto dal bene e quando finalmente cesseranno l'ingiustizia e la sofferenza nei destini terreni dell'umanità. Questa attesa chiliastica, poi, – rimarca Berdjaev – è la fonte primordiale del socialismo a sfumatura religiosa. Come in quest'ultimo infatti, nell'ebraismo l'idea della libertà non fu connotata individualmente ma fu l'idea della libertà di un popolo che veniva costruita collettivamente, così come, allo stesso modo, la colpa non era individuale, non macchiava il singolo individuo, bensì la colpa era di tutto un popolo innanzi a Dio⁵⁷⁶.

In definitiva, se per Berdjaev il socialismo è una deformazione materialistica e atea dell'idea teocratica⁵⁷⁷, allo stesso modo, per Löwith, il materialismo storico è una storia della salvezza espressa nel linguaggio dell'economia politica⁵⁷⁸. Le prospettive dei due pensatori paiono risuonare all'unisono.

Si è mostrata la consonanza di fondo delle riflessioni di Berdjaev e di Löwith e l'altrettanto simile (se non praticamente uguale) punto di approdo di queste considerazioni. Prima però di interrogarsi circa la possibilità che il filosofo tedesco abbia attinto in maniera sostanziale dalle tesi di Berdjaev è importante mettere a fuoco un altro punto che concerne l'interpretazione del pensiero storico di Marx. Ci si chiede infatti se il merito maggiore di Berdjaev rispetto all'opera di Löwith non consista tanto nell'aver anticipato quest'ultimo nel fornire un'interpretazione del marxismo e dell'avvento al potere del proletariato come una rinnovata promessa messianica di matrice escatologica, quanto, forse, nell'averne scorto la contraddizione fondante.

Da una parte, infatti, Löwith nota che rintracciare la radice madre del *Manifesto del Partito Comunista* nel messianesimo e nel profetismo ebraici fa emergere una difficoltà fondamentale dell'interpretazione materialistica. Questa visione, secondo Löwith, afferma che in ogni epoca storica il sistema economico predominante di produzione e di scambio (che plasma una certa organizzazione sociale) costituisce la base su cui prende forma la storia politica e spirituale di

⁵⁷⁶ Ivi, p. 97.

⁵⁷⁷ «Socialism represents the materialist and atheistic perversion of a theocratic idea». N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 148.

⁵⁷⁸ «Historical materialism is essentially, though secretly, a history of fulfilment and salvation in terms of social economy». K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 45.

un'epoca⁵⁷⁹. Ma se i modi di produzione materiale sono radicalmente mutati dai tempi del profeta Isaia, perché, si chiede Löwith, l'antico messianismo non solo esercita ancora un potente richiamo ma fornisce addirittura una base all'interpretazione marxista, divenendo il modello religioso del materialismo storico?⁵⁸⁰ Tale interrogativo riecheggia la critica al marxismo di Berdjaev formulata in esilio più di due decenni prima. Il filosofo russo, infatti, sottolinea che se il materialismo economico ritiene davvero che tutta la coscienza umana sia fondamentalmente solo una sovrastruttura dei rapporti economici, da dove proviene la ragione dei profeti del materialismo economico, come Marx e Engels, – l'origine del loro intelletto, che si eleva al di sopra della riflessione passiva dei rapporti economici?⁵⁸¹ Formalizzando la dottrina del materialismo economico, Marx pretenderebbe di possedere proprio una tale ragione, la quale si eleva al di sopra dello stato di riflesso passivo dei rapporti economici stessi⁵⁸². In virtù di tale stato delle cose, il materialismo economico non sarebbe altro che una delle illusioni generate direttamente dalla medesima realtà economica che lo stesso materialismo vorrebbe superare. E dunque:

Thus Marxism has worked out the pretensions and presumptions of 'enlightened reason' to its ultimate conclusion. It believes itself to be the possessor of that enlightened and illuminating reason which transcends the universal and historical destiny of mankind, as well as its entire spiritual life and all the human ideologies; and it claims to expose their delusions and illusions, which in reality are, like itself, no more than a reflex of the economic process. By its claim to be the unique 'light-bearing' consciousness — one that is no mere ideology, but the unique and ultimate revelation of the mystery of the historical process — Marxism represents a striving to unite the pretensions of enlightened reason with claims comparable with those of ancient Israel.⁵⁸³

⁵⁷⁹ Questa è l'interpretazione della tesi materialistica fornita da Löwith. Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 42.

⁵⁸⁰ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., pp. 45-46.

⁵⁸¹ «How are we to explain the origin of the intellect manifested by the prophets of economic materialism themselves, of that manifested by Marx and Engels, which towers above the mere passive reflection of economic relations?» (N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p.11).

⁵⁸² Ibidem.

⁵⁸³ Ibidem.

Dunque per Berdjaev il marxismo rappresenterebbe questo sforzo di unire la ragione illuministica e le pretese messianiche (le quali, teoricamente, si sarebbe portati a supporre in posizione antitetica) al fine di arrivare a possedere l'unica coscienza davvero portatrice di luce e verità. Sia agli occhi del filosofo russo che a quelli di Löwith questo tentativo si rivela però illusorio.

A questo punto, è interessante notare che, nonostante tale conclusione, l'interpretazione del comunismo prodotta dal filosofo russo è stata oggetto di una critica, secondo la quale Berdjaev sarebbe colpevole di considerare proprio il comunismo russo la versione moderna secolarizzata dell'idea messianica che più si avvicina alla verità. Tale critica, espressa in *Faith and History* da Reinhold Niebuhr, si situa apparentemente in contrasto con la posizione di Berdjaev appena riportata.

La critica del teologo statunitense prende le mosse dalla considerazione secondo cui la storia delle nazioni cristiane è costellata di dubbie e perniciose interpretazioni di messianismi nazionalistici per cui, di volta in volta, una certa nazione veniva considerata come l'unico agente capace di portare a compimento la storia: «Since the beginning of ancient civilizations history is interpreted, not pluralistically, but in terms of false conceptions of universal history. The culture which elaborates the scheme of meaning makes its own destiny into the false center of the total human destiny»⁵⁸⁴. In questo solco critico si situa la contestazione che Niebuhr muove a Berdjaev, reo dal punto di vista dello statunitense di avallare una simile interpretazione, proprio in riferimento al comunismo russo:

Neither secular nor Christian nations are immune from the temptation to such idolatry. The history of Christian nations abounds in ridiculous conceptions of nationalistic messianisms, in which a particular nation is regarded as the instrument or agent of the culmination of history. In Nicolai Berdyaev's *The Russian Idea* this Christian theologian examines the various Messianic ideas in the history of Russian culture. Instead of dismissing the very concept of nationalistic messianism as heretical from the Christian standpoint, he labors diligently to find the most adequate expression of it and comes to the conclusion that the modern secularized version of messianism, as expressed in Russian communism, though not completely adequate, comes closer to the truth than previous messianic ideas.

⁵⁸⁴ R. Niebuhr, *Faith and History*, cit., p. 115.

It evidently has not occurred to Berdyaev that one of the most tragic aspects of human history is that a "final" form of evil should periodically come into history by the pretension of a nation, culture, or class that is the agent of a final form of redemption.

The virulence and truculence which flows from the Russian illusions are important reminders of the fact that secular civilizations do not escape religious idolatries by a formal disavowal of religion.⁵⁸⁵

È innanzitutto importante notare che il riferimento polemico del teologo statunitense non è tanto rivolto a *The Meaning of History*, bensì all'opera *The Russian Idea* (apparsa in prima edizione inglese nel 1946), che anticipa di poco l'uscita di *Faith in History* dello stesso Niebuhr e di *Meaning in History* di Löwith.⁵⁸⁶ Eppure Berdjaev, in linea di continuità con quanto aveva già formalizzato in *The Meaning of History* evidenziando che il pensiero russo è intrinsecamente escatologico e messianico, anche in *The Russian Idea* sottolinea che la prospettiva messianica russa ha una vocazione universale, che quindi non è prerogativa esclusiva dell'ideologia comunista del XX secolo. In effetti, Berdjaev nota come già Dostoevskij avesse anzi sostenuto che la coscienza messianica è universale e che dunque non può essere in alcun modo ristretta o vincolata a un'ideologia nazionalista: «He [Dostoevskij] understood perfectly well that the messianic consciousness is universal and he spoke about the universal vocation of the people. Messianism has nothing in common with an exclusive nationalism. Messianism opens out, it does not shut off»⁵⁸⁷.

Il marxismo, infatti, non esaurisce la tensione messianica russa, ma attinge e si mescola a essa. Il solo marxismo, per Berdjaev, non basta per comprendere il comunismo russo, che invece è già insito nell'anima russa⁵⁸⁸. Il risultato che ne deriva, però, non è privo di gravi criticità: ciò che viene messo in pericolo, infatti, è proprio quella libertà⁵⁸⁹ che, per aspetti diversi, ha occupato un ruolo centrale nell'intera speculazione sia di Berdjaev sia di Niebuhr

⁵⁸⁵ R. Niebuhr, *Faith and History*, cit., p. 115.

⁵⁸⁶ Nel 1948 appare infatti l'edizione inglese edita da Macmillan (New York), che è presumibilmente quella presa a riferimento da Niebuhr.

⁵⁸⁷ N.A. Berdjaev, *The Russian Idea*, cit., pp. 202-203.

⁵⁸⁸ A questo proposito si veda N.A. Berdjaev, *Il senso e le premesse del comunismo russo*, cit., p. 7.

⁵⁸⁹ Il filosofo russo sostiene infatti che la dottrina della escatologia rivoluzionaria proletaria si situa in una posizione di preminenza nella dottrina marxiana rispetto al determinismo economico, il quale invece, secondo Berdjaev, umilia la dignità dell'uomo. Cfr. A. Dell'Asta, P. Gajdenko, R. Gal'ceva, M. Geller (a cura di), *La critica al marxismo in Russia agli inizi del secolo*, Jaca Book, Milano 1991, p. 35

– una libertà di cui Berdjaev stesso è stato privato dal medesimo movimento a cui Niebuhr lo accosta:

The messianic idea of Marxism which was connected with the mission of the proletariat, was combined and identified with the Russian messianic idea. In the Russian communist revolution it was not the actual proletariat of experience which was in control but the idea of the proletariat, the myth of the proletariat. But the communist revolution which was also the actual Russian Revolution was a universal messianism; it aimed at bringing happiness and liberation from oppression to the whole world. It is true that it established the greatest oppression and annihilated every trace of freedom, but it did this under the sincere impression that this was a temporary means which was necessary in order to give effect to its highest purposes.⁵⁹⁰

Nonostante nelle ultime righe del passo citato il filosofo russo pare in parte giustificare, o comunque non condannare completamente, il marxismo russo, ciò non toglie che egli ne metta a fuoco l'aspetto più critico e nefasto. Pur non travisando completamente l'interpretazione di Berdjaev, Niebuhr non sottolinea il fatto che Berdjaev stesso afferma criticamente che la rivoluzione in Oriente può effettivamente ottenere risultati quantitativi, ma a scapito della qualità sociale e civile all'interno della nazione in cui questa si sviluppa, ossia a danno della libertà dei cittadini⁵⁹¹. Berdjaev prosegue, poi, fino a riconoscere ancora quel nesso di somiglianza tra le sfumature che l'idea messianica e il nichilismo assumono in terra russa. Si legge:

Russian communism is a distortion of the Russian messianic idea; it proclaims light from the East which is destined to enlighten the bourgeois darkness of the West. There is in communism its own truth and its own falsehood. Its truth is a social truth, a revelation of the possibility of the brotherhood of man and of peoples, the suppression of classes, whereas its falsehood lies in its spiritual foundations which result in a process of dehumanization, in the denial of the

⁵⁹⁰ N.A. Berdjaev, *The Russian Idea*, cit., p. 249.

⁵⁹¹ F. Vander, *op. cit.*, p. 182.

worth of the individual man, in the narrowing of human thought, a thing which had already existed in Russian nihilism.⁵⁹²

Pur mettendo a fuoco un elemento nevralgico nell'interpretazione berdjaeviana, Niebuhr pare quindi non riconoscere il carattere critico (o perlomeno non vi si sofferma nell'approfondimento) dell'analisi di Berdjaev del comunismo. In questa prospettiva, la critica di Berdjaev è forse ancor più marcata in *The Meaning of History* (scritto all'alba dell'esilio a cui lo costrinse proprio quel regime la cui violenza egli avversava) ma, in generale, già subito dopo la Rivoluzione d'Ottobre, il pensiero di Berdjaev si concentra sulla «incapacità del marxismo di sciogliere i nodi relativi all'azione e alla libertà dell'uomo» e su «il nuovo cristianesimo», che poggiava sul «fondamento filosofico di un esistenzialismo cristiano e personale»⁵⁹³.

Le considerazioni di Berdjaev a proposito del messianismo del comunismo russo sono da inserirsi all'interno di un contesto più generale di critica, riguardante quella crisi spirituale dell'uomo e dei tempi che anticipa la deflagrazione totale del fenomeno totalitarista novecentesco.

In questo senso, Berdjaev si muove all'interno di una prospettiva critica e filosofica, pur non spingendosi fino all'indagine diagnostica attuata da Löwith nel suo progetto filosofico-storiografico. Il punto di vista di partenza che Niebuhr adotta nel formulare la sua critica è quindi in parte fuorviante, nella misura in cui, come si legge nel passo niebuhriano riportato, considera la prospettiva di Berdjaev quella di un teologo cristiano e non quella del filosofo. Niebuhr infatti pare non avvedersi del fatto che Berdjaev non affronta l'indagine sul senso della storia (né quella sulla derivazione messianica del socialismo) da una prospettiva marcatamente teologica. In questo senso, la disamina di Berdjaev non è quella di un teologo in senso stretto, per quanto egli sia certamente un filosofo e un pensatore religioso: da e in questa prospettiva, egli conduce la propria riflessione sul comunismo russo. Come già accaduto nei confronti di Löwith, quindi, Niebuhr pare qui non dare molta importanza alla posizione di partenza da cui poi prende origine la riflessione del filosofo russo, formulando così una critica solo parzialmente valida, legittima unicamente a partire dal proprio punto di vista.

⁵⁹² N.A. Berdjaev, *The Russian Idea*, cit., p. 250.

⁵⁹³ H. Dahm, *L'ascesa ad un valore universale*, in H. Dahm, A. Ignatov, *Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2005, p. 120.

D'altra parte, negli stessi anni, anche l'interpretazione del marxismo proposta da Löwith è stata oggetto di critica proprio all'indomani della pubblicazione della sua opera. Già nel gennaio 1950 infatti, in una recensione a *Meaning* significativamente intitolata *Trapped in Emptiness*, il critico James Fenwick (del tutto interessato a difendere le istanze marxiste) riconosce a Löwith tutte le qualità di un serio accademico, le quali tuttavia a suo parere non riescono a nascondere la fondamentale banalità delle idee löwithiane. L'interpretazione fornita da Löwith è, secondo il critico, un esempio di una sorta di fallacia genetica («genetic fallacy») della quale non viene però fornita una spiegazione adeguata. Fenwick si limita ad affermare che spiegare le origini delle idee di Marx non implica necessariamente che queste debbano essere rifiutate: Löwith viene quindi accusato di semplificare le teorie di Marx, dedicando al filosofo di Treviri un'attenzione e uno studio minori rispetto a quelli riservati ad autori a lui più congeniali, come Burckhardt⁵⁹⁴.

V. La fede nel progresso

Un punto invece che avvicina il filosofo russo oltre che a Löwith, anche a Niebuhr, è l'interpretazione dell'idea di progresso – un concetto che, a ragione, secondo Berdjaev ricopre un ruolo preminente nella *Weltanschauung* dell'uomo europeo moderno⁵⁹⁵. Al pari di quanto si è appena osservato circa il marxismo, infatti, per Berdjaev l'idea di progresso solo a uno sguardo superficiale appare totalmente nuova, ultima creazione della coscienza umana progressista, ma nella sostanza fonda le sue radici in una ben più antica origine religiosa⁵⁹⁶.

L'idea dello sviluppo progressivo necessita e anzi presuppone uno scopo («a goal») all'interno del processo storico e il senso («a purpose») viene istituito nella sua dipendenza dallo scopo finale – in questa prospettiva, per il filosofo russo il progresso si distingue dal concetto di evoluzione. L'idea di progresso postula nel processo storico uno scopo non immanente a quest'ultimo, ma capace di elevarsi al di sopra del tempo e può riscontrare un senso in ciò che è posto in nuce nel processo storico solamente per questo motivo⁵⁹⁷. Questo concetto ha

⁵⁹⁴ J.M. Fenwick, *Trapped in Emptiness* (Book Review), in “New International”, vol. XVI no. 1, January–February 1950, pp. 60–62.

⁵⁹⁵ Anche T. Zielinski è in linea con questa interpretazione, come appurato in una nota precedente.

⁵⁹⁶ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 186.

⁵⁹⁷ *Ibidem*.

quindi una chiara origine messianico-religiosa, trattandosi fondamentalmente dell'antica idea giudaica del compimento messianico della storia, dell'avvento del Regno di Dio sulla terra. Tale concetto, che affonda dunque le radici nell'ebraismo, si sviluppa nel tempo sino ad andare incontro a un processo di secolarizzazione, diventando quindi, da religiosa che era, un'idea precipuamente materialistica. L'idea di sviluppo progressivo è dunque lo sforzo per raggiungere il senso della storia nella storia stessa, ma attraverso l'impiego di una conoscenza puramente razionale⁵⁹⁸.

L'idea del progresso è, per Berdjaev, l'esito del processo di secolarizzazione di tale idea messianica, che abbiamo visto essere alla base anche di altre filosofie della storia. L'idea messianica e millenaristica, perdendo il suo carattere religioso e trascendente, viene secolarizzata nel progresso, acquistando una dimensione totalmente immanente, mondana e che spesso sfocia in esiti anche marcatamente antireligiosi: tanto religioso nell'origine, quanto antireligioso nel risultato, avrebbe potuto chiosare Löwith, definendo l'ambiguità di fondo di ogni concetto teologico secolarizzato.

This idea has ancient religious-messianic roots. It is the old Judaic idea of the messianic solution of history, of the advent of a Messiah who will solve the earthly destiny of Israel and, with it, that of all peoples. It is the ancient belief in the realization, sooner or later, of the Kingdom of God, the reign of perfection, truth and justice. This messianic and millenarian idea becomes secularized in the doctrine of progress, that is, loses its manifestly religious character and assumes one that is worldly and even anti-religious. It is not an exaggeration to say that for many people the doctrine of progress was a religion, that the religion of progress in the nineteenth century was professed by many who had fallen away from Christianity. An analysis of this idea of progress, with special reference to its religious pretensions, will reveal the fundamental contradiction that it involves.⁵⁹⁹

Anche in tali considerazioni, il filosofo russo pare anticipare le riflessioni di Löwith sulla teoria del progresso (e che quest'ultimo condivide anche con Niebuhr, come si è già mostrato). L'analisi di Berdjaev pare infatti situarsi perfettamente in linea con quanto espresso

⁵⁹⁸ E. Punda, M. Šitum, *op. cit.*, p. 313.

⁵⁹⁹ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., pp. 186-187.

dal già menzionato J.B. Bury nel suo *The Idea of Progress*, citato e preso a riferimento sia da Löwith sia da Niebuhr nelle rispettive opere, il quale scorge l'instaurazione di una nuova fede nel perfezionamento terreno e illimitato al posto della sacra fede trascendente nella Provvidenza⁶⁰⁰. Berdjaev anticipa però le conclusioni di Bury in quanto già all'inizio degli anni Venti scrive che la teoria del progresso per molti fu una religione, ossia la religione professata dall'uomo del XIX secolo, per il quale questa ha sostituito la religione cristiana⁶⁰¹. Il graduale passaggio del ruolo originariamente ricoperto dalla Provvidenza all'ambito della "legge naturale" porta non tanto all'eliminazione della Provvidenza stessa, quanto a un suo camuffamento⁶⁰².

I tentativi moderni di emancipare, o meglio di congedare, l'esistenza dell'uomo da una dimensione strettamente religiosa paiono dunque non realizzarsi. Tale fallimento avviene nella misura in cui questi tentativi finiscono per produrre esiti ambigui e mistificanti che caricano ulteriormente, e in maniera paradossale, il processo storico di concetti di origine teologica: in tale prospettiva, infatti, ciò che viene prospettato non è tanto un mondo privato di ogni orizzonte di trascendenza, quanto piuttosto uno in cui questa sia resa, attraverso un procedimento secolarizzante, totalmente presente e visibile nel mondo stesso⁶⁰³.

Si instaura quindi un nuovo tipo di Provvidenza, basato sulla fiducia e sulla fede nel processo storico: l'interpretazione dell'idea di progresso in termini di secolarizzazione dell'escatologia biblica proiettata verso la "nuova Gerusalemme" (in definitiva, la secolarizzazione del mito della salvezza) si ritrova nella riflessione di molti pensatori della prima metà del Novecento,

⁶⁰⁰ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 60.

⁶⁰¹ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 187.

⁶⁰² A questo proposito cfr. E.L. Tuveson, *Millennium and Utopia* (1949). Anche Löwith mostra in maniera convincente questo processo.

⁶⁰³ A questo proposito vedi A. Kobyliński, *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998, p. 407.

tra cui Carl L. Becker, Eric Voegelin, Carl Schmitt ma anche, appunto, Jacob Taubes, Karl Löwith, Reinhold Niebuhr, e prima di tutti questi Nikolaj Berdjaev⁶⁰⁴.

Allo stesso modo di quanto avvenuto nell'analisi del socialismo russo, Berdjaev scorge però anche all'interno della teoria del progresso alcune contraddizioni intrinseche che finiscono inevitabilmente per invalidarne le pretese. L'elemento che si delinea essere la contraddizione fondamentale della teoria del progresso è, secondo Berdjaev, il suo falso rapporto con il problema del tempo.

L'andamento del perfezionamento progressivo viene chiaramente inteso come positivo, in quanto graduale avanzamento, eppure in questa dinamica si cela una minaccia per la storia, che in questo modo vede messi in discussione lo statuto e il valore della tradizione. Il progresso situa la salvezza nel futuro e, conseguentemente, il senso della storia in un tempo a venire: in tale visione però ciò che ne risulta svalutato è la pregnanza del passato. Questo subisce una relativizzazione a favore di ciò che deve ancora accadere, degli avvenimenti futuri in cui si situa la verità finale. In quest'ottica – un punto di vista che Berdjaev non può che rigettare –, lo “storico” perde il proprio senso e, con esso, l'intera storia. Il centro di significanza e di senso si sposta nel futuro, mentre gli avvenimenti passati sono rilevanti solo in quanto singoli e necessari anelli di una lunga catena⁶⁰⁵, uno strumento preparatorio per l'avvento del futuro e un mezzo per giungere al conferimento di senso che, appunto, solo nel futuro attende lo sviluppo ultimo del perfezionamento.

Per il filosofo russo la teoria del progresso è quindi assolutamente falsa. In effetti, oltre a essere ingiustificata dal punto di vista scientifico e filosofico, l'idea del perfezionamento progressivo è nella sostanza una pura adorazione del futuro a spese esclusive del presente e

⁶⁰⁴ Alcuni punti del pensiero sul progresso elaborato da Berdjaev furono a loro volta anticipati dalle riflessioni di un altro intellettuale russo, in precedenza solo accennato, ossia Sergej Bulgakov. Questi, in una serie di saggi in cui discute la teoria e lo statuto del progresso, sostiene che la teoria del progresso pretende di essere scienza, eppure – si chiede Bulgakov – da dove «nasce questa convinzione e questa sorta di salda conoscenza delle sorti future dell'umanità, se la scienza positiva non è in grado di assicurarle? Nasce di là donde proviene ogni verità religiosa, cioè tutto ciò che viene assunto religiosamente come verità. La sua fonte è la fede religiosa, ma una fede che si insinua silenziosamente, di contrabbando, che, senza la maestà regale che le è propria, instaura la sua signoria laddove si ritiene sia chiamata a regnare solo la scienza» (S.N. Bulgakov, *Il prezzo del progresso. Saggi 1897-1913*, a cura di P.C. Bori, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 65-66). Il significato della teoria del progresso, quindi, per Bulgakov consiste proprio in ciò, ossia «che essa è chiamata a colmare per l'uomo attuale la perdita della metafisica e della religione, e più precisamente, essa è per lui l'una e l'altra» (Ivi, p. 59): In questo passo del 1902 è possibile scorgere una concordanza con le intuizioni berdjaeviane fin qui esposte. Per una disamina di carattere più generale e filosofico (e non unicamente legata al concetto di progresso) tra i due filosofi russi, si veda *From Marxism to Idealism: Berdyaev and Bulgakov*, in A.P. Mendel, *Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1961, pp. 194-226.

⁶⁰⁵ E. Punda, M. Šitum, *op. cit.*, pp. 313-314.

del passato. In questo senso, la teoria del progresso diviene una dottrina, una vera confessione di fede⁶⁰⁶. Questa teoria si configura come una credenza e una fede proprio in quanto impossibile da fondare in maniera certa, ossia esperibile a livello scientifico-empirico, e dunque, al pari di una vera e propria credenza, tale fede presuppone esclusivamente il Credo, anche se laico e apostatizzato. Senza un orizzonte trascendente, la dottrina del progresso, al pari di un castello di sabbia che si fonda su ciò che non può offrire una solida e certa stabilità, si basa unicamente su ciò che non è possibile vedere e conoscere, ossia il futuro.

La teoria del perfezionamento sposta e rimanda il compimento e la risoluzione della storia universale direttamente nel futuro: su tale presupposto, scrive Berdjaev, hanno confidato Comte, Hegel, Spencer e, come si è avuto modo di sostenere in precedenza, anche Marx. Ma Berdjaev non solo non ritiene verosimile tale presupposto, bensì si chiede anche perché l'uomo si affretti tanto ad accettarlo con entusiasmo. Come Kant, che nel saggio della maturità sulla fine di tutte le cose⁶⁰⁷ si chiede il perché l'uomo tema tanto la fine e colleghi tale prospettiva a qualcosa di terribilmente spaventevole, così Berdjaev si domanda per quale motivo la dottrina del progresso debba essere accettata con gioia e con grande speranza.

Il filosofo russo sostiene che effettivamente non ci sarebbe nessuna ragione a tal riguardo, se non fosse per il fatto che la teoria dello sviluppo progressivo contiene inconsciamente in sé una speranza, squisitamente religiosa, nella risoluzione della storia universale. Ed è proprio questa speranza a decretare il successo di cui gode il progresso, ossia la speranza che la tragedia della storia universale – ciò che ancora Hegel definisce un cumulo di macerie e addirittura un mattatoio – debba a un certo punto avere fine:

Is there any ground for such a belief? If so, is there any reason why it should be ethically welcomed? Is there any reason to rejoice in such an expectation? In fact the belief is groundless, except in so far as the latent and unconscious content of the doctrine is that old religious trust in the resolution of universal history, the trust, that is, in an end to the tragedy of universal history.⁶⁰⁸

⁶⁰⁶ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 187.

⁶⁰⁷ Cfr. I. Kant, *Das Ende aller Dinge* (1794). Kant è uno degli autori più studiati e apprezzati dal giovane Berdjaev, che si interessa alle opere del filosofo di Königsberg, così come a quelle di John Stuart Mill e di Hegel, già a diciassette anni. Per una panoramica di carattere biografico-intellettuale cfr. gli atti del convegno su Nikolaj Berdjaev, *Quelle spiritualité pour demain selon Nicolas Berdiaïev?*, B. Vergely, Igor Sollogoub, J.M. Gourvil, M. Fromaget, P. Lasserre, P.P. Dautais (a cura di), Centre Sainte-Croix, Monestier, 20-23 luglio 2017.

⁶⁰⁸ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 188.

Si apprende quindi che anche il concetto di progresso si basa su un'idea profondamente religiosa. Eppure, nel proporre e concettualizzare l'idea del perfezionamento, le teorie ottimistiche e positiviste ottocentesche – favorendo una sorta di “philosophie rationaliste du progrès”⁶⁰⁹ – hanno tentato di eliminare decisamente dal concetto di progresso stesso questo nucleo religioso, al punto che la speranza nel progresso e la speranza teologica, di carattere esclusivamente religioso, assumessero una connotazione antitetica l'una rispetto all'altra. Ma se l'idea salvifica e messianica è ciò che propriamente anima il concetto stesso di perfezionamento progressivo, cosa rimane di quest'ultimo se ne viene privato, si domanda il filosofo russo. La tragedia della storia e il tormento della vita non potranno mai essere risolti dalla teoria del progresso secondo Berdjaev, per il quale tale idea è anche religiosamente e moralmente inaccettabile e, dunque, inammissibile.

Privata del suo messaggio religioso, la fede nello sviluppo progressivo si basa su una religione della morte: per una simile fede, in questa prospettiva che esclude qualsiasi esito trascendente, tutte le generazioni di uomini che si sono succedute nel mondo sono semplicemente state un mezzo per una realizzazione immanente nel futuro, ossia un'unica generazione che a un certo punto potrà godere di tutte le perfezioni più alte sulla terra⁶¹⁰. Il raggiungimento di tale somma vetta sarebbe però possibile solo a spese delle innumerevoli e incalcolabili generazioni passate di esseri umani vissute nei tormenti e ora sommerse per sempre. Chiaramente critico, il filosofo russo si scaglia contro una tale ideologia non solo ben poco edificante, ma anche meschina. In risposta a tale prospettiva, Berdjaev sentenzia infatti che mai nessuna eventuale perfezione futura può riscattare tutti i tormenti patiti da tutte le generazioni precedenti: «No future perfection can expiate the sufferings of past generations»⁶¹¹. La condanna di Berdjaev pare riecheggiare la critica al mito del progresso di Burckhardt e il suo *malismo*, secondo cui ogni vita lesa rimane tale e non sarà mai sostituibile, perché il male rimane male e non si presenta intelligibile all'uomo, come ricorda a proposito dello storico svizzero proprio Löwith: «However creative great upheavals and

⁶⁰⁹ Cfr. C. Rihs, *Voltaire: recherches sur les origines du matérialisme historique*, Slatkine, Genève 1977, p. 165.

⁶¹⁰ «For it deliberately asserts that nothing but death and the grave awaits the vast majority of mankind and the endless succession of human generations throughout the ages, because they have lived in a tortured and imperfect state torn asunder by contradictions. But somewhere on the peaks of historical destiny, on the ruins of preceding generations, there shall appear the fortunate race of men reserved for the bliss and perfection of integral life. All the generations that have gone before are but the means to this blessed life, to this blissful generation of the elect as yet unborn. Thus the religion of progress regards all the generations and epochs that have been as devoid of intrinsic value, purpose or significance, as the mere means and instruments to the ultimate goal». N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 189.

⁶¹¹ Ibidem.

destructions may turn out to be, evil remains evil, Burckhardt maintains, and we cannot fathom the economy of the world's history»⁶¹².

L'esito secolarizzato dell'idea messianica si distingue dall'originale concetto cristiano in quanto quest'ultima visione basa la propria fede e la propria speranza nel momento in cui tutte le tragedie storiche e tutte le contraddizioni saranno risolte e si instaurerà il Regno di Dio (e con questo, la vita eterna). Il suo esito secolarizzato, ossia il concetto di progresso appunto, si differenzia da questa visione proprio perché il tragico destino subito dall'umanità nel corso dei millenni viene dimenticato a favore di un'unica generazione umana, l'ultima, che potrà godere pienamente dei frutti del perfezionamento finale. In questo senso, Berdjaev individua il difetto fondamentale della teoria del progresso nel non essere in grado di risolvere il problema del tempo⁶¹³. Lo sviluppo progressivo non può infatti risolvere il destino della storia umana nell'eternità, oltre i confini del tutto immanenti della storia, ma al contrario promette di risolvere questo problema proprio entro tali confini, nel corso temporale della storia stessa⁶¹⁴. Tale risoluzione dovrebbe quindi avere luogo in un certo momento situato in un indefinibile futuro, il quale diventa di necessità il punto catalizzatore dell'intero corso della storia: la verità che promette questo compimento non è una verità eterna e trascendente, bensì totalmente terrena (e quindi transeunte). Questa mondanizzazione dell'idea tutta religiosa dell'avvento del Regno di Dio sulla terra diventa l'utopia del paradiso su questa terra: per entrambe queste visioni, ma da punti di vista diametralmente opposti, il presente è soltanto una preparazione, un mezzo, per il futuro compimento. Eppure, per il filosofo, nella storia non avviene una crescita costante del positivo a scapito del negativo, il bene non guadagna progressivamente terreno sul male, come vorrebbe la teoria del perfezionamento. Con parole che ricordano ancora la disincantata saggezza del vecchio

⁶¹² K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 25.

⁶¹³ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 190.

⁶¹⁴ Una disamina dell'idea del progresso è fornita da Edward H. Carr in E.H. Carr, *What Is History?*, University of Cambridge & Penguin Books, London 1961.

Burckhardt⁶¹⁵, Berdjaev conclude che nella storia non esiste una linea retta di un graduale progredire degli indici del bene e della perfezione, grazie ai quali ogni generazione sarebbe sempre superiore a quella precedente e più vicina alla piena realizzazione: nella storia infatti non c'è nemmeno un progredire della felicità umana, nota amaro il filosofo⁶¹⁶. Al contrario, anzi, una tale dottrina del progresso metterebbe in discussione l'esistenza stessa della Provvidenza Divina, ma non da un punto di vista razionale-scientifico, bensì da un punto di vista morale: questo poiché una divinità che privasse tutte le generazioni umane sino ad ora vissute della possibilità di accedere alla riconciliazione col divino, ammettendo solo l'ultima di esse, sarebbe un Dio ingiusto.

In effetti, l'orizzonte di senso ultimo non deve risiedere in un futuro in cui la perfettibilità raggiungerà il suo massimo grado, bensì nell'eternità integrale: Berdjaev scrive che è necessario per l'uomo interrompere questa tensione carica di speranze e di aspettative verso il futuro, perché la temporalità esperibile e a cui noi tutti apparteniamo (ossia passato, presente e futuro) è un tempo lacerato, sterile e corrotto. Il tempo della verità è solamente l'eterno, verso cui deve essere indirizzata e quindi tendere ogni credenza e ogni aspettativa legata alla risolvibilità dei destini umani⁶¹⁷. La dottrina del progresso, infatti, tentando di emanciparsi dal nucleo religioso fondante che le è presupposto, mette in atto un'operazione che non fa altro che provare a elevare a sistema esaustivo il presupposto umanistico secondo cui l'uomo può fondamentalmente bastare a sé stesso; in questa prospettiva, l'umanità potrebbe riuscire a risolvere il proprio destino nella storia attraverso le proprie forze e senza dover quindi ricorrere a un orizzonte trascendente.

⁶¹⁵ Una parentesi interessante riguarda il riferimento di entrambi i pensatori alla dimensione umana. Berdjaev e Burckhardt condividono in principio ma superficialmente una centralità del nucleo antropologico quale vero centro e tema della storia: se per Burckhardt l'unica costante ravvisabile nel corso dei secoli che articolano ciò a cui si è dato il nome di storia è l'uomo e il suo eterno agire e patire («the permanent center of history: "man, as he is and was and ever shall be," striving, acting, suffering» K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 21), per Berdjaev il tema della storia è il destino dell'uomo nella vita terrena. A far divergere le due prospettive non è solo il riferimento religioso che fa da sottofondo a tutta la riflessione del pensatore russo (mentre è assente nel ragionamento di Burckhardt). Berdjaev infatti, utilizzando quasi una terminologia hegeliana, fa riferimento a una dimensione metafisica che l'asistemico e scettico professore di Basilea non avrebbe potuto accettare: «As I have insisted from the beginning, the destiny of man's life on earth is the theme of history. But man's destiny, which fulfils itself in the history of peoples, is first apprehended as such in the spirit of the knowing subject. The history of the world and that of mankind are fulfilled not only in the object and, objectively, in the macrocosm, but also in the microcosm. The connection between these two fulfilments is essential to the metaphysics of history and implies a special relation between the historical and the metaphysical» (N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 26).

⁶¹⁶ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 192.

⁶¹⁷ Ivi, pp. 195-196.

Non c'è dubbio che tale presupposto umanistico, che tanto ha avuto successo nel XIX secolo, abbia avuto effetti anche positivi ma, sottolinea il filosofo russo, la storia è una marcia verso un mondo diverso e qualsiasi avvento di un ideale stato assoluto e perfetto è impossibile da realizzare all'interno della storia stessa. Il compito fondamentale della storia è infatti risolvibile soltanto oltre i suoi confini e non in questo orizzonte immanente. Questo è il segreto che si agita all'interno del processo storico e, una volta svelato, si palesa la necessità di intraprendere un cammino differente, che si avventura nel terreno della meta-storia. Questo si configura come necessario in quanto il compito e la soluzione della storia sono intimamente legati alla natura del tempo e dunque la risoluzione della storia può passare unicamente attraverso il tentativo di estrarla dai suoi stessi confini, delimitati dal divenire storico temporale: ciò avviene con l'irruzione di un evento che scardina la storia, che ne evade l'andamento fenomenico. L'introduzione di quest'evento precipuamente noumenico, la seconda venuta di Cristo, inaugura la prospettiva della metafisica della storia, la cui idea chiave consiste nella necessaria fine della storia.

History is in truth the path to another world, it is in this sense that its content is religious. But the perfect state is impossible within history itself; it can only be realized outside its framework. This is the fundamental conclusion of the metaphysics of history and the secret of the historical process itself. In its perpetual transition from one epoch to another, mankind struggles in vain to resolve its destiny within history. Disappointed in its expectations, feeling itself imprisoned within the circle of history, it realizes that its problem cannot be solved within the process of history itself, but only on a transcendental plane. The problem of history is determined by the nature of time. To solve it requires an inversion of the entire historical perspective, a transfer of attention to extra-historical considerations, to the urge of history towards super-history. We must admit within the hermetic circle of history the super-historical energy, the irruption within the relations of terrestrial phenomena of the celestial noumenon — the future Coming of Christ. This concept of the ineluctable end of history is at once the final conclusion and fundamental premiss of the metaphysics of history.⁶¹⁸

⁶¹⁸ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., pp. 197-198.

Il quadro delineato da Berdjaev, in questa prospettiva, possiede dunque una cornice teologica. Al di fuori di questa, infatti, ogni tentativo di risoluzione immanente del processo storico si risolve in un fallimento, e nessun tentativo è mai riuscito a instaurare il Regno di Dio su questa terra. La prospettiva teologica a partire da cui Berdjaev sviluppa la sua teoresi è ciò che più lo allontana dalla riflessione di Löwith. Allo stesso tempo però, il risultato a cui il filosofo russo perviene, ossia che la storia possiede un senso solo sul piano meta-storico, lo situa in sostanziale consonanza con quanto conclude anche Löwith. La differenza consiste nel fatto che, mentre il primo abbraccia la conclusione a cui perviene, cioè che il senso della storia va scoperto nella fede, il secondo si limita a riportare che se proprio si volesse rintracciare un senso nella storia, questa potrebbe essere riscontrata solo all'interno e a partire da una prospettiva teologica, nella fede (senza però auspicare un ritorno a essa). Il passo di Berdjaev che rimanda al travalicamento del piano storico verso un orizzonte trascendente e all'evento centrale della futura venuta di Cristo, trova una corrispondenza nelle parole di *Ebrei*, 13:

(8) Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e in eterno. (9) Non vi lasciate trasportare qua e là da diversi e strani insegnamenti; perché è bene che il cuore sia reso saldo dalla grazia, non da pratiche relative a vivande, dalle quali non trassero alcun beneficio quelli che le osservavano. [...] (12) Perciò anche Gesù, per santificare il popolo con il proprio sangue, soffrì fuori della porta della città. (13) Usciamo quindi fuori dall'accampamento e andiamo a lui portando il suo obbrobrio. (14) *Perché non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura.* [*corsivo nostro*] (Ebrei, 13:8-14).

Queste ultime parole, interpretate invece attraverso un filtro laico, sostanziano anche la speranza in una risoluzione immanente della storia delle moderne filosofie secolarizzate della storia, in cui la “città futura” non si situa in uno spazio trascendente, bensì all'interno della storia stessa. Una prospettiva di questo tipo si cela nell'appena esposta miopia della religione del progresso, ottimisticamente tesa verso un futuro di piena perfezione, di fronte alla quale lo scettico Löwith replicherebbe causticamente che, al di fuori dell'ambito della pura fede,

non solo il futuro non è prevedibile e – come si vedrà – la speranza è infondata ma, con Burckhardt, che conoscere il futuro non è auspicabile né desiderabile⁶¹⁹.

VI. Il problema della storia e la sua risoluzione

Nessuna rivoluzione interna alla storia ha mai avuto successo. A sostegno di questa tesi, Berdjaev porta a esempio proprio il caso del socialismo che si è investigato sopra, la cui realizzazione pratica diviene qualcosa di totalmente altro rispetto alle aspirazioni originarie di partenza e, invece di risolvere ogni antagonismo, apre la porta a nuove contraddizioni interne. Dunque, secondo Berdjaev, nessuna prospettiva immanente, neanche la più rivoluzionaria, è mai riuscita completamente, e questo nonostante tali rivoluzioni furono un momento importante nel destino dei popoli, quasi un passaggio inevitabile⁶²⁰.

È importante a questo proposito notare che il filosofo ascrive anche il cristianesimo alla lista dei fallimenti storici. I dettami della fede cristiana e la conseguente costruzione di una coscienza sinceramente cristiana, infatti, non sono stati realizzati nel corso dei millenni che separano la contemporaneità dal momento in cui il cristianesimo si affacciò sulla terra. Questo non potrà mai avvenire all'interno del corso storico in quanto soltanto in una dimensione al di là del tempo, che sfonda nell'eternità annullando la storia e inaugurando un processo meta-storico, sarà possibile realizzare tali istanze⁶²¹. È però molto importante sottolineare che il fallimento del Cristianesimo di cui si tratta non è da intendere come un fallimento dottrinale, la fede cristiana per Berdjaev non rappresenta infatti un fallimento nei suoi dogmi, nelle sue istanze e nelle sue prerogative, che sono trascendenti, – il Cristianesimo non è falso. Il cosiddetto fallimento è infatti da intendersi come un insuccesso unicamente sul piano storico, immanente dunque e non trascendente: si distingue così tra un cristianesimo storico e uno invece puramente dottrinale.

⁶¹⁹ J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, cit., pp. 12-13.

⁶²⁰ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., pp. 198-199.

⁶²¹ Dalla riflessione sul cosiddetto fallimento nella storia del cristianesimo trae origine anche un successivo saggio di Berdjaev, *Dignità del cristianesimo e indegnità dei cristiani*, pubblicato per la prima volta nel 1928 a Parigi.

Two thousand years have not sufficed to realize the ideals of Christian faith and consciousness. They will never be realized within the framework of human time and history. They can only be realized by a victory over time, by the transition from time to eternity, by the triumphant passage from the historical to the super-historical process.⁶²²

In definitiva, quindi, il problema reale della storia non può trovare una risoluzione sul suo stesso piano. Questa conclusione a cui perviene Berdjaev si ritrova vent'anni dopo in un'altra conclusione: il capitolo conclusivo di *Meaning in History* di Löwith, infatti, inizia proprio affermando che il problema della storia non è possibile risolverlo sul piano della storia stessa. Non solo la storia non ha un risultato ultimo ma, continua il filosofo tedesco riecheggiando Berdjaev, non si è mai data e non si darà mai una soluzione del problema della storia a essa immanente, poiché l'esperienza storica umana è un'esperienza di continui e ripetuti fallimenti: anche il cristianesimo come religione universale storica, chiosa Löwith citando esplicitamente *The Meaning of History* di Berdjaev, è fallito.

The problem of history as a whole is unanswerable within its own perspective. Historical processes as such do not bear the least evidence of a comprehensive and ultimate meaning. History as such has no outcome. There never has been and never will be an immanent solution of the problem of history, for man's historical experience is one of steady failure. Christianity, too, as a historical world religion, is a complete failure.⁶²³

La convergenza tra le conclusioni dei due pensatori restituisce in linea di massima un'armonica sovrapposizione. L'esito che ne consegue nella prospettiva di Berdjaev, però, è differente rispetto alla considerazione di Löwith del fatto che la storia non ha un risultato ultimo, e che quindi parrebbe fermarsi alla sola *pars destruens* di un discorso più generale. Prima di verificare questa ipotesi, è necessario valutare l'epilogo della riflessione condotta fin qui da Berdjaev. Per il filosofo russo, infatti, l'insuccesso della storia non vuol dire assolutamente che la storia sia priva di senso e che si svolga in uno spazio vuoto – al contrario

⁶²² N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 200.

⁶²³ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 191.

di Löwith che sostiene che la storia non ha un risultato ultimo – così, allo stesso modo, anche l'insuccesso storico del cristianesimo non implica il fatto che il cristianesimo non sia la verità finale. La storia e lo “storico” possiedono infatti una precisa natura che rende impossibile qualsiasi tipo di realizzazione perfetta e completa nel corso del tempo e della storia⁶²⁴: solo oltre i limiti della storia si rende possibile una chiarificazione. Non a caso Berdjaev, come si è visto poc'anzi, recupera l'evento propriamente noumenico e divino che risiede nella seconda venuta di Gesù Cristo: «Il senso interiore della storia si rivela nel Cristo – perché Egli non solo lo rivela, ma lo è»⁶²⁵. All'interno della prospettiva berdjaeviana, infatti, nella figura di Gesù Cristo lo storico e il metastorico si ricongiungono, arrivando addirittura a identificarsi. E dunque, se la metafisica della storia si adagia sull'idea basilare della necessarietà della fine della storia, Berdjaev ora compie un passo in più, affermando che la storia possiede un senso positivo soltanto se finisce. Se la storia consistesse in un processo infinito, ebbene, essa non avrebbe senso: proprio come una tragedia che necessariamente deve risolversi nel suo epilogo, nell'ultimo atto in cui il dramma si risolve nella catarsi, e in perfetta consonanza con una prospettiva escatologica. Nella prospettiva della metafisica della storia, ciò che non è risolvibile nell'ambito interno alla storia trova il suo compimento oltre i confini di questa, e in questo risiede secondo Berdjaev il miglior argomento per dimostrare che la storia non solo non è assurda, ma che possiede un senso superiore: «But the metaphysics of history teach that what is insoluble within the historical framework may be solved outside it. And this is the capital argument for the supreme reality of historical significance»⁶²⁶.

Tale metafisica invalida dunque le pretese immanenti dell'idea del progresso ma suffraga al tempo stesso la speranza e l'attesa nella soluzione della storia all'interno dell'eternità. In definitiva, la filosofia della storia di Berdjaev e la teologia della storia, come intesa dalla religione cattolica, non sono rispettivamente alternative l'una dell'altra.⁶²⁷

Berdjaev, in sostanza, asserisce che il senso intimo della storia è possibile scoprirlo unicamente nella fede. Mentre per il russo tale conclusione possiede un'accezione positiva a

⁶²⁴ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 201.

⁶²⁵ E. Punda, M. Šitum, *op. cit.*, p. 321.

⁶²⁶ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 206.

⁶²⁷ E. Punda, M. Šitum, *op. cit.*, p. 325.

fronte di una modernità anticristiana e spossata dalla crisi spirituale⁶²⁸, per Löwith il fatto che se esiste un senso nella storia, questo di certo appartiene a un ordine trascendente, viene assunta solo in quanto disincantata constatazione: Löwith ne prende atto, limitandosi a cercare di comprendere e a esporre i meccanismi che hanno reso possibile nella modernità un riaffermarsi di concezioni in un certo senso pagane, sia del tempo sia della storia (o, perlomeno, anticristiane nel loro esiti).

A differenza di Berdjaev, per Löwith il fatto che la storia di per sé non abbia un senso e che quindi sia possibile individuarne un senso solo nella fede non indica un'opzione né una strada percorribile, non fornisce una soluzione. In realtà, il senso della riflessione generale di Löwith non consta solo in una negativa e nichilistica *pars destruens*, in quanto l'operazione diagnostica che egli conduce si presuppone come necessaria a un cambiamento di paradigma, ed è dunque in questo senso positiva anche nella sua parte di decostruzione. Infatti, non si tratta tanto di sostituire una certa filosofia della storia con un'altra interpretazione filosofica della storia, quanto cercare – per quanto possibile – di emanciparsi da ogni interpretazione basata su concetti teologici secolarizzati: non a caso, Habermas intitola il profilo dedicato all'amico Löwith proprio “La rinuncia stoica alla coscienza storica”⁶²⁹. L'indagine filosofica svolta in *Meaning in History* da Karl Löwith potrebbe essere, nelle sue intenzioni, riassumibile nelle parole bibliche: «dissodate il terreno incolto e non seminate tra i rovi»⁶³⁰. Dove prosperano le parziali e perniciose interpretazioni della storia, che si presentano con velleità sistematiche e i cui esiti secolarizzati possono alimentare il seme del totalitarismo⁶³¹, è bene appiccare fuoco al campo, in modo da renderlo fertile con il mucchio di ceneri creatosi, affinché possa poi essere concimato, arato e in seguito seminato.

⁶²⁸ «Nei tempi in cui la fede dell'umanità cristiana viene messa alla prova, Berdjaev ricorda che il problema fondamentale è quello dell'uomo e del suo destino. con il temperamento profetico che lo contraddistingue, il filosofo preannuncia l'avvento di un nuovo umanesimo, da intendersi, si badi bene, non in chiave umanistico-rinascimentale, ma come nuova epoca creatrice, trasfigurazione e rinascita spirituale. L'unica soluzione alle catastrofi e al male che affliggono il mondo consiste nel ritorno dell'umanità alla Chiesa, concepita come forza mistica attiva nella storia umana, capace di garantire la libertà dello spirito». (G. Rimondi, *op. cit.*, p. 17).

⁶²⁹ Cfr. J. Habermas, *Karl Löwith: stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein* (1963), in *Philosophisch-politische Profile*, cit.. Anche Wolin intitola in questo modo il suo contributo su Löwith nel suo *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton Univ Press, Princeton 2015.

⁶³⁰ In questo versetto, il Signore si rivolge direttamente alla gente di Giuda e di Gerusalemme (*Geremia*, 4:3). In riferimento all'emblematica figura di Geremia, curiosamente, nel 1917 lo scrittore Stefan Zweig, allora soldato nell'Europa della Prima Guerra Mondiale, scrive un dramma in cui Geremia è il protagonista, dilaniato tra disperazione e speranza. Quindici anni dopo, nel 1933, le opere di Zweig verranno bruciate dal regime nazista.

⁶³¹ A questo proposito si veda il capitolo riguardante il confronto tra Löwith e Taubes.

Le consonanze evidenziate tra la riflessione di Berdjaev e quella di Löwith sono molteplici: per esempio, le rispettive prospettive si accordano e collimano, in primo luogo, nell'individuazione dell'origine teologica del socialismo e dell'idea di progresso e, in secondo luogo, nella valutazione delle contraddizioni interne e intrinseche di tali fenomeni, per via dell'incongruenza tra l'origine religiosa e i risultati antireligiosi.

Eppure, in *Meaning in History*, Löwith non pare riconoscere un debito sostanziale verso il filosofo russo nella formulazione delle tesi più importanti dell'opera, questo nonostante sia stato mostrato come la vicinanza delle rispettive posizioni sia netta. In *Meaning*, infatti, Löwith non dedica spazio argomentativo al filosofo russo: Löwith si limita a citare Berdjaev solo un paio di volte, le quali però non riflettono in pieno la reale portata dell'influenza delle argomentazioni di Berdjaev sull'opera di Löwith. È però altrettanto vero che un segnale della centralità delle tesi berdjaeviane nella trattazione di Löwith è dato dal fatto che quest'ultimo inaugura la conclusione della propria opera citando proprio Berdjaev. Se si prendesse in considerazione unicamente la presenza dichiarata del contributo di Berdjaev in *Meaning*, poi, si potrebbe essere portati a pensare che quella che effettuata da Löwith sia solo una lettura superficiale o estemporanea del pensiero del filosofo russo, magari citato nella propria indagine unicamente all'interno della redazione dello stato dell'arte, e quindi marginale nell'economia generale dell'opera löwithiana.

In realtà, Löwith conosce bene il pensiero del filosofo russo e anzi, allargando il campo d'indagine, si può affermare che: «European intellectuals including Eric Voegelin, Walter Benjamin, Karl Löwith, Hannah Arendt, and Carl Schmitt were familiar with Berdiaev's writings, especially his writings on messianism and his theories of Communism as a political religion»⁶³². La dimestichezza con le opere di Berdjaev è accertata dal fatto che non solo Löwith cita svariate opere dell'esule russo, sia in *Meaning* sia in *Von Hegel zu Nietzsche*, ma firma anche delle recensioni ai testi di Berdjaev⁶³³. In più, oltre la familiarità col pensiero dell'autore di *The Meaning of History*, l'influenza decisiva di questo sulla speculazione di

⁶³² A. Siljak, *Nikolai Berdiaev and the Origin of Russian Messianism*, in "The Journal of Modern History", vol. 88, no. 4, December 2016, p. 758.

⁶³³ In *Meaning in History*, Löwith di Berdjaev cita *The Meaning of History* e l'articolo *The Russian Revolution*, mentre in *Von Hegel zu Nietzsche* il filosofo tedesco cita *Verità e menzogna del comunismo*, del 1934, e *Il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo* del 1935. Quest'ultimo, poi, è citato anche in *Der europäische Nihilismus* e inoltre Löwith ne firma anche due recensioni: di cui la prima già nel 1935 (cfr. K. Löwith: Berdiajew, Nikolai, *Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit*. Deutsch von J. Schor. Vila Nova. Luzern 1935, in *Zeitschrift für Sozialforschung*. Herausgegeben von Max Horkheimer, Jahrgang 5, 1936, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1980) e la seconda nel 1936, entrambe contenute in K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, herausgegeben von Klaus Stichweh und Marc B. de Launay, J.B. Metzlerschen Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, vol. III.

Löwith intorno alla storia è attestata dal fatto che Löwith citi Berdjaev anche in *The Theological Background of the Philosophy of History* del 1946, nello stesso passo che sarà riportato nella conclusione di *Meaning in History*. Già tre anni prima, quindi, Berdjaev viene citato in una delle sue conclusioni più decisive, sottolineando che l'influenza esercitata sul pensiero di Löwith è ben più continuativa nel tempo e decisiva nello sviluppo delle tesi principali di *Meaning* di Löwith di quanto non si sia stato, fino a oggi, generalmente riconosciuto dalla critica.

Il passo del saggio del 1946 in cui Löwith cita Berdjaev viene ripreso nel 1949 in maniera identica, parola per parola, nella conclusione di *Meaning in History*. Lo si ripropone nella versione estesa:

The problem of history as a whole is indeed unanswerable within its own perspective. Historical processes as such do not bear the least evidence of a comprehensive and ultimate meaning. History as such has no outcome. There has never been and will never be an immanent solution of the problem of history, for man's historical experience is one of steady failure. Christianity, too, as a historical *world* religion, is a complete failure. The world is still as it was in the time of Alaric; only our means of oppression and destruction (as well as of reconstruction) are considerably improved, and adorned with hypocrisy.⁶³⁴

Nel punto in cui Berdjaev continua il discorso sostenendo che solo la fede conferisce un significato e un senso alla storia (implicando quindi che un ritorno alla sfera della fede sarebbe auspicabile), Löwith, dopo aver seguito il filosofo russo fino a quel punto, posa la penna. Agli occhi del filosofo tedesco, infatti, è fin troppo chiaro che un qualsiasi ritorno tanto a una prospettiva antica, connotata dal fluire della visione ciclica del tempo, quanto a una visione prettamente cristiana, non rappresenta una strada percorribile. A questo proposito, Löwith fa riferimento a Burckhardt, il quale già nell'Ottocento sosteneva che per la coscienza moderna sono ugualmente distanti sia lo spirito dell'antichità sia quello originariamente cristiano⁶³⁵. Senza quindi interrogare con ansia il futuro, Löwith si rivolge scetticamente al presente, un

⁶³⁴ K. Löwith, *The Theological Background of the Philosophy of History*, cit., p. 76. Citato anche in K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 191.

⁶³⁵ «At the same time he [Burckhardt] knows perfectly well that “the spirit of antiquity is not any longer our spirit” and that “from Christianity 1800 years are separating us.”» (K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 26).

presente macchiato dalle atrocità appena trascorse e non ancora dimenticate, in cui ciò che il filosofo scorge è un'umanità confusa. Quest'ultima, agli occhi di Löwith, appare disorientata perché forse non ha ancora compreso il posto che le è proprio: ciò in quanto lo spirito moderno è indeciso se adeguarsi alla mentalità cristiana oppure a quella pagana, in bilico tra la fede e la ragione, ed è per questo motivo che la sua visione è necessariamente confusa («The modern mind has not made up its mind whether it should be Christian or pagan. It sees with one eye of faith and one of reason. Hence its vision is necessarily dim in comparison with either Greek or biblical thinking»)⁶³⁶.

Coerentemente, considerando la conclusione a cui arrivano entrambi – ossia che la storia all'interno del proprio percorso non possiede un senso –, si nota che nel caso del filosofo russo ciò apre all'orizzonte di conferimento di significato (al processo storico) della fede, mentre per quanto riguarda Löwith ciò apre a una constatazione di segno opposto. Il mondo, infatti, per Löwith è rimasto sempre lo stesso nel corso della storia e anche la natura dell'uomo che si agita in esso è rimasta sostanzialmente invariata, tranne – conclude amaro e disilluso – che nella sua capacità di distruzione, la quale invece è notevolmente aumentata. Questa visione non lascia molto spazio a una speranza di tipo redentivo.

Come si legge, infatti, per Löwith il mondo odierno è rimasto ed è ancora lo stesso mondo del saccheggiatore di Roma Alarico, con le sue catastrofi e le sue sofferenze⁶³⁷. Il mondo è sempre il medesimo, così come la natura dell'uomo che si agita in esso, e il cui sangue – in questa prospettiva – è l'inchiostro con cui si scrive la storia. Similmente, di fronte agli sconvolgimenti storici, il giovane Burckhardt (da studente a Berlino) si consolava leggendo la *Vita sancti Severini* dell'abate Eugippio⁶³⁸: Severino, nato nello stesso anno della morte di Alarico, era infatti per Burckhardt colui che rimase saldo nel crollo di tutte le cose, nella

⁶³⁶ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 207.

⁶³⁷ Löwith scrive queste parole nel 1946, l'indomani della fine della Seconda Guerra Mondiale. Probabilmente il riferimento di Löwith proprio ad Alarico non è casuale, visto che solo tre anni prima, l'operazione di invasione dell'Italia condotta dall'esercito tedesco fu designata proprio con il nome del re dei Visigoti che si rese responsabile del Sacco di Roma del 410 (il piano di invasione prese infatti il nome *Unternehmen Alarich*). È interessante poi notare come in una citazione precedente, in maniera del tutto simile ma decenni prima, Gor'kij faceva riferimento e prospettava l'avvento di un'orda di «nuovi barbari, proprio come quelli che misero Roma a ferro e fuoco».

⁶³⁸ Scritta intorno al 511, la *Vita sancti Severini* (*Vita di San Severino*) non solo tratta della vita del santo Severino, che ebbe un ruolo importante per l'evangelizzazione dell'Europa (soprattutto la regione del Norico, che comprendeva quelle che oggi sono la Baviera e l'Austria centrale, fino all'arco alpino italiano), ma illumina anche elementi della vita nell'Impero Romano d'Occidente nel periodo immediatamente precedente la sua fine.

universale paura di quel tempo⁶³⁹. Non diversamente da Burckhardt, nel 1923 il giovane Löwith confida a Heidegger che, per come è lo stato delle cose del momento, «l'epoca» non da tregua all'uomo, non consentendogli neppure di dedicarsi a ciò che ha veramente e "autenticamente" da fare: è quindi normale che sia difficile non lasciarsi confondere in questo "smarrimento generale". Precedentemente, poi, Löwith aveva già menzionato Alarico, indicando il sacco di Roma come l'evento ispiratore e propulsore da cui si origina il *De civitate Dei contra paganos* di Agostino, tracciando quindi un paragone con la contemporaneità: «In our time the occupation of Vienna and Berlin by the Russians may have produced a similar effect upon the peoples of central Europe»⁶⁴⁰. Pur distanziandosi dall'orizzonte di senso della riflessione berdjajeviana, la prospettiva non cristiana da cui si origina la riflessione sulla storia di Löwith, sobria e disincantata, pare avvicinarsi quasi paradossalmente all'esito della saggezza dell'*Ecclesiaste*, in cui risuona la voce che dichiara che non vi è niente di nuovo sotto il sole (*Nihil sub sole novum*)⁶⁴¹.

Ogni singola esistenza dell'uomo che (burckhardtianamente) soffre e s'affanna è irripetibile, ma, al tempo stesso, nulla è completamente nuovo, portatore di sfavillante cambiamento. E quindi, in questo senso proprio come nell'*Ecclesiaste*, il mondo pare poter esser dichiarato insufficiente: insufficiente a fornire un senso del mondo stesso, il quale invece viene fondato sull'invocazione del Regno di Dio, l'*adveniat regnum tuum* del *Padre Nostro*, perché si riconosce che il Suo regno non è di questo mondo e che l'unica speranza può essere rivolta unicamente a una rottura radicale. La considerazione del Re Qoelet che non vi è nulla di nuovo sotto il sole anticipa, infatti, e presuppone il «cielo nuovo e terra nuova», la rottura totalmente nuova e finale che si consuma nell'*Apocalisse*, in cui si legge appunto «io faccio nuove tutte le cose» (*Apocalisse*, 21:5)⁶⁴². Solo all'interno di una prospettiva teologica la storia assume un senso – scrive Löwith, senza però accettare personalmente questa soluzione, essendo più vicino a una posizione di stoico scetticismo.

Nella conclusione del suo testo, infatti, è lo stesso Löwith a osservare che il risultato ultimo sia dello scetticismo, sia della sua controparte antipodica, ossia la fede, è il medesimo: una

⁶³⁹ E. Dupré Theseider, *op. cit.*, p. 177.

⁶⁴⁰ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 167.

⁶⁴¹ *Ecclesiaste*, 1:10. Anche Caracciolo individua una forte analogia tra la concezione di Löwith e quella contenuta nell'*Ecclesiaste*: cfr. A. Caracciolo, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁴² Nella traduzione dello scrittore Massimo Bontempelli si legge, in modo forse ancor più pregnante: «E colui che sedeva in trono disse: «Ecco io rinnovello ogni cosa.»» (*Apocalisse di Giovanni*, trad. ita. a cura di M. Bontempelli, SE edizioni, Milano 2004, p. 115).

rassegnazione definitiva, corrispettivo secolarizzato della *pietas* cristiana di fronte alla ineluttabile imprevedibilità degli eventi e dei processi storici. Il fato degli antichi e la provvidenza dei cristiani sono però ugualmente sconosciuti all'uomo moderno, convinto che il ritmo del progresso in ascesa infinita e illimitata lo avrebbe reso definitivamente il padrone del mondo e della storia⁶⁴³.

La rassegnazione di cui scrive Löwith al termine del capitolo conclusivo di *Meaning* prelude all'epilogo, dominato dal tema della speranza. Gli esiti secolarizzati dell'escatologia cristiana hanno contribuito, come si ha avuto modo di vedere, a rendere il futuro l'orizzonte temporale di riferimento, dove risiede ciò che conferirà di significato a tutto ciò che ha preceduto e, complessivamente, alla storia. Tale futuro si presenta alla coscienza storica dell'uomo nella forma dell'anticipazione e dunque si manifesta nelle prospettive solo in apparenza antitetiche della speranza e del timore⁶⁴⁴. Proprio queste due dimensioni, per la mentalità antica sono da rigettare entrambe, come ben esemplificato dalla massima dal sapore stoico *nec spe nec metu* e dall'epigramma del filosofo del II secolo d.C., Demonatte: «Non spero niente. Non temo niente. Sono libero»: entrambi adagi destinati ad avere successo ed essere tramandati sino a oggi.

Se per gli antichi la speranza è un'illusione, nella prospettiva della fede cristiana essa diventa invece un elemento non solo positivo, ma essenziale. Tale speranza (che, a differenza di quella che governa la fede moderna del progresso, non è mondanamente rivolta a questo mondo) è indispensabile in quanto – assicura Paolo – è precipuamente ciò che porta la salvezza: «poiché nella speranza noi siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se visto, non è più speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza» (*Romani*, 8:24-25). Coerentemente, i cristiani – non diversamente da quanto prescritto agli ebrei dal *Commentario* di Mosè Maimonide già precedentemente menzionato – attesero quindi sperando nella rivoluzionaria fine del mondo e nella trasfigurazione che ne sarebbe conseguita. La fede e la speranza trovano la propria legittimazione alla luce dell'evento escatologico cristiano e i duemila anni trascorsi nell'attesa non invalidano né scalfiscono la speranza in tale *eschaton*, la cui realizzazione è solo differita. In questo senso, risuona anche la conclusione della poesia del 1937 di Mandel'stam, in precedenza ricordata: «Tornerai, Signore, / come luce diffusa sulla madre Russia / intrisa da sempre di lacrime e sangue. / [...] / Vieni, Signore: immenso il

⁶⁴³ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., pp. 199-200.

⁶⁴⁴ Ivi, p. 204.

dolore, / ma ancora non siamo stanchi di sperare». L'aspra concretezza della realtà evenemenziale non può scuotere la speranza del vero fedele, ma anzi, al contrario: «Faithful hope does not eliminate the painful conflict between confidence and evidence; it rather enhances it. It is the same faith which creates and resolves the ultimate problem of a Christian and yet worldly existence»⁶⁴⁵. Come si legge, è proprio la fede che crea e risolve il problema ultimo di un'esistenza terrena e cristiana nel mondo. Allo stesso modo di quanto sostenuto riguardo il senso della storia, anche la speranza è giustificata solo nella fede⁶⁴⁶. Al di fuori di questa prospettiva, quindi, parrebbe non esservi speranza, ma disillusione, come attesta la poesia scritta due soli anni dopo quella di Mandel'stam dall'agnostico Nabokov e intitolata significativamente *To Russia*, in cui la perdita di speranza pare seguire dall'assenza di una prospettiva di riscatto futuro: «too late — there is no one to pardon / and no one to carry the blame»⁶⁴⁷.

Ci si avvicina così alla prospettiva di Berdjaev, seguendo però un percorso antitetico e antinomico, in cui pervenire a tale esito per Löwith non è una soluzione ma al tempo stesso non è nemmeno una conclusione aporetica, in quanto l'intenzione di partenza di *Meaning* non è mai stata quella di proporre e offrire una soluzione giustificatrice e omnicomprensiva. Per il russo questo è un punto di approdo, per Löwith un punto da cui eventualmente iniziare a speculare nell'ottica di un cambiamento di paradigma⁶⁴⁸. Proprio quest'ultima ragione fa sì che l'opera löwithiana non si colori delle fosche tinte del più profondo pessimismo nichilistico, al quale pare invece abbandonarsi l'*uomo del sottosuolo* di Dostoevskij, che pure lamenta, come unica costante, una lotta continua – si è lottato prima e si è lottato dopo – e che, in definitiva, tutto si può dire della storia universale, tranne che essa sia razionale⁶⁴⁹.

In conclusione, si è cercato di dimostrare non solo che Löwith ha effettivamente attinto dall'opera di Berdjaev, ma che l'influenza di quest'ultimo sullo sviluppo di diversi punti del

⁶⁴⁵ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 205.

⁶⁴⁶ Ivi, p. 206.

⁶⁴⁷ Se ne riportano i pregnanti versi finali, tradotti da Nabokov stesso: «Because years have gone by and centuries, / and for sufferings, sorrow and shame, / too late — there is no one to pardon / and no one to carry the blame» (V. Nabokov, *To Russia* (1939), in Y. Yevtushenko (selected by), *Twentieth Century Russian Poetry*, translated by V. Nabokov, Nan A. Talese Doubleday, New York 1993, pp. 379-380). Nei due anni che separano la poesia di Nabokov da quella di Mandel'stam, quest'ultimo era nel frattempo morto in un gulag: erano gli anni delle grandi purghe staliniste.

⁶⁴⁸ Nel 1967 Löwith pubblica *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, in cui la riflessione decostruttiva del filosofo raggiunge uno degli esiti più maturi arrivando anche a proporre una prospettiva naturalistico-cosmologica.

⁶⁴⁹ F. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*, cit., p. 53.

pensiero esposto da Löwith in *Meaning* sia maggiore di quanto finora riconosciuto. Löwith menziona il testo di Berdjaev nella traduzione inglese del 1936, ed è curioso che egli, essendo madrelingua tedesco, non citi la versione tedesca del libro, soprattutto dal momento che *Der Sinn der Geschichte* viene pubblicato prima del testo inglese, a metà anni Venti. Ciò può essere spiegato da una semplice comodità editoriale ma anche dal fatto che Löwith si dedicò allo studio intorno al senso della storia solo anni dopo, quando già viveva la condizione di esule nel suo peregrinare transoceanico⁶⁵⁰. Questa possibile spiegazione potrebbe essere suffragata dal fatto che, proprio nella prima metà degli anni Venti, Löwith confida ancora al maestro Heidegger le sue incertezze circa il risolversi o meno alla filosofia in modo serio e tentare la carriera accademica: d'altronde, mentre Berdjaev nel 1923 scrive la sua opera sul senso della storia, il giovane Löwith consegue il proprio dottorato di ricerca e solo nel 1928 presenta la propria *Habilitationsschrift*, ancora influenzata dal pensiero fenomenologico.

Il fatto che Löwith si avvicini alle tematiche intorno alla storia e al suo senso – e che quindi legga Berdjaev – solo più tardi, intorno alla metà degli anni Trenta, è però interessante soprattutto da un altro punto di vista, che non quello semplicemente biografico. Ciò, infatti, situerebbe in maniera perfetta il suo interessamento a tali tematiche all'interno dello sviluppo coerente e omogeneo del pensiero löwithiano: un percorso inaugurato dallo studio sull'eterno ritorno nietzscheano, che anticipa la monografia dedicata allo storico Burckhardt, definito come *l'uomo in mezzo alla storia*, e seguita dall'analisi del nichilismo europeo (e i suoi esempi storici), fino a culminare in *Von Hegel zu Nietzsche*, opera magistrale in sé ma anche anticamera della riflessione che porta a *Meaning*.

Il fatto che Löwith abbia attinto dalle riflessioni di Berdjaev ma conduca la sua indagine sulle interpretazioni della storia da una prospettiva differente (si potrebbe dire non spirituale e non metafisica, a differenza del filosofo russo) potrebbe poi essere un ulteriore esempio del suo approccio ermeneutico-metodologico del cosiddetto “cavallo di Troia”: in questo caso, si tratterebbe di adottare le assunzioni e i postulati di Berdjaev (che questi formula all'interno della sua prospettiva religiosa) per poi presentarli all'interno della cornice laica e di

⁶⁵⁰ Già nel 1937 il filosofo tedesco prende parte a una discussione che ha visto protagonisti Emmanuel Levinas e proprio Berdjaev intorno all'interpretazione di un'opera del filosofo Jean Wahl, il cui nucleo teoretico verteva intorno alla possibilità che la nozione teologica di trascendenza di Kierkegaard potesse avere un corrispettivo secolarizzato o meno. A questo proposito cfr. J. McLachlan, *The Il y a and the Ungrund: Levinas and the Russian Existentialists Berdyaev and Shestov*, in “Levinas Studies”, vol. 11, 2016, pp. 219-220. Inoltre, a suffragare ulteriormente tale interesse di Löwith per il lavoro di Berdjaev in quei specifici anni, si ricorda che è già stato precedentemente notato che Löwith firma due recensioni a *Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit* di Berdjaev, rispettivamente nel 1935 e nel 1936.

decostruzione della sua opera, riconducendoli e piegandoli alle necessità della propria trattazione. Löwith ne adotta le argomentazioni ma le riconduce a esiti differenti. La differenza d'intenti e di prospettive delle rispettive opere dei due pensatori può essere poi rintracciata anche considerando la differenza tra i due titoli, molto simili eppure diversi.

È stato fatto notare, in una suggestione solo accennata e piuttosto estemporanea, un confronto tra il titolo dell'opera di Löwith nella sua traduzione tedesca⁶⁵¹, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, e quella di Berdjaev:

According to Löwith Heil stands for terms in English such as “heal”, “health”, “hail”, “hale”, “holy” and “whole” and thus comes to the conclusion that Heilsgeschehen cannot acceptably be translated as something so simple as the word “salvation”. Important for Löwith was showing an interaction between what he saw as World or natural history (Weltgeschichte) and events in this history that were deemed “holy” (Heilsgeschehen). The title, *Meaning in History*, in contrast to *The Meaning of History* by N. Berdyaev, loosely identifies this interaction by separating meaning, which connotes a meaning-giving subject, from history, which Löwith uses to connote natural history.⁶⁵²

La differenza tra i titoli in inglese delle due opere (che paiono essere ancora più simili e anzi, a uno sguardo superficiale, anche sovrapponibili) è sottile, ma in realtà rispecchia quanto finora sostenuto. In Berdjaev, il titolo *The Meaning of History* designa e mette a fuoco in un tutt'uno il tema, ossia il senso proprio della storia, in cui i due termini (“Meaning” e “History”) sono strettamente legati e interdipendenti. Il titolo löwithiano *Meaning in History* istituisce invece una sorta di separazione tra i due termini, in cui la posizione e lo statuto del termine “Meaning” risulta indipendente rispetto a ciò che segue. Un titolo che in sostanza designa e rimanda alla ricerca del significato e del senso della storia che questa ha assunto di volta in volta nel corso della storia: dalle deformazioni e perversimenti più moderni sino a

⁶⁵¹ Di quattro anni successiva all'edizione originale del testo in inglese. Come specifica Löwith, però, il titolo tedesco rende in maniera più puntuale il tema che Löwith intende esporre.

⁶⁵² Nella sua dissertazione di dottorato, Fox propone questa breve suggestione limitandosi ad accennare un confronto con Berdjaev ma solo riguardo il titolo, senza approfondire in alcun modo l'accostamento tra i due pensatori. Cfr. K.W. Fox, *Karl Löwith. A Prosperous mind in a Destitute Time*, A Dissertation submitted to the University of Heidelberg in fulfillment of the Degree of Doctor of Philosophy (PhD) in Philosophy (Dissert.), 2012, p. 105.

risalire all'originale matrice teologica. In questo senso, ciò che viene designato dal titolo, in effetti, si attaglia all'indagine filosofico-storiografica, quasi una rassegna filosofica di stampo genealogico, attuata da Löwith nella sua opera.

Questa differenza semplifica e in parte riflette le diversità delle prospettive di Berdjaev e di Löwith: per il primo la storia possiede positivamente un senso che è trascendente e va scoperto nella fede; per il secondo, la storia ha un senso solo per il credente e il fedele, ma ogni interpretazione della storia è fondamentalmente un tentativo di comprendere il senso dell'agire e del patire degli uomini in essa.

Entrambi mettono a fuoco il medesimo oggetto ma attraverso due obiettivi differenti. Ciò rispecchia a grandi linee anche le generali somiglianze e differenze tra Berdjaev e Löwith: entrambi contrari allo storicismo e critici della modernità e del progresso, ma da due punti di vista differenti; entrambi nel mezzo del turbinio degli eventi novecenteschi, esuli e vittime del totalitarismo, eppure mentre il primo fugge in Europa, l'altro fugge dall'Europa – la medesima Europa fiaccata e sanguinante –, vittime di due totalitarismi essenzialmente diversi. Al netto delle profonde differenze di prospettiva – che sono certamente centrali nelle rispettive speculazioni – entrambi i pensatori si trovano concordi (o meglio, Löwith si inserisce nella scia della critica di Berdjaev) nell'affrontare criticamente una società che ha compiutamente reificato il profano, attraverso processi di secolarizzazione di motivi teologici, diventando fatalmente anticristiana. Ciò non solo ha contribuito a spingere il Vecchio Continente sull'orlo del collasso sociale e militare, ma ha anche comportato un'intima disgregazione dello spirito della civiltà e della cultura, di modo che la situazione nella quale sia Berdjaev sia Löwith si sono trovati a vivere fosse simile non tanto all'anelato Regno di Dio sulla terra (*eschaton* secolarizzato delle filosofie della storia), quanto piuttosto nel suo contrario: un vero e proprio Inferno in terra. Un risultato nefasto per il mondo e per lo spirito dell'uomo, una barbarie dunque, che già nel 1922, nell'appendice della sua opera, Berdjaev tristemente profetizza:

But the barbarism to which the high perfection of European and world civilization can give rise is of another kind. It is a barbarism tainted by machine-oil and all the defects of a technical civilization. [...] It exhausts man's spiritual energy and the sources of culture. And this finally introduces the reign not of natural and

barbarian forces in the best sense of the word, but of magic automatism and mechanism as a substitute for authentic being.⁶⁵³

⁶⁵³ N.A. Berdjaev, *The Meaning of History*, cit., p. 221.

Considerazioni conclusive: *In the reality of that agitated sea which we call “history”*

Si è cercato di mostrare come alcune interpretazioni di Löwith trovino una corrispondenza nelle intuizioni di altri pensatori che, da prospettive diverse e nei medesimi anni, sono giunti a considerazioni simili. In effetti, le riflessioni di Löwith e, rispettivamente, di Niebuhr, di Taubes e di Berdjaev collimano in diversi punti, pur presentando distanze posizionali e teoretiche: proprio in virtù di ciò, si è tentato di farne emergere sia le influenze sottese, sia di evidenziare le differenze speculative, in una sorta di dialettica polifonica.

Al di là delle conclusioni a cui ciascun pensatore trattato approda, tutti e quattro gli autori sono allo stesso modo accomunati dallo sforzo di provare a pervenire a una maggiore comprensione della storia: si tratta quindi di gettare luce sul modo in cui il passato e il presente che lo scruta siano collegati (o meno) da nessi di senso e significanza.

In questo contesto, per Löwith, Niebuhr, Taubes e Berdjaev, è infatti la “croce” della storia del XX secolo che fa nascere la domanda sul suo stesso significato. Uno degli elementi che emerge dall’opera di Löwith è che tale croce è però sopportabile se vi è la prospettiva di una meta, un luogo o un tempo – entrambi comunque futuri, ancora da venire – in cui si possa realizzare una redenzione del dolore sinora sofferto.

Il corso della storia però, secondo Löwith, non possiede né dispone di una logica immanente, capace di direzionarne il corso stesso e, tantomeno, che possa offrire un orientamento agli uomini. Si ricordano a questo proposito le parole riportate nell’introduzione di questa trattazione, facenti riferimento al löwithiano *Marxismus und Geschichte*, in cui si legge che l’uomo che cerca un senso nella storia non è molto diverso dal naufrago che, nell’affanno dell’annegamento, cerca un appiglio nelle onde stesse.

Proprio come nelle considerazioni degli altri autori trattati, ma per motivi diversi⁶⁵⁴, Löwith non può infatti accettare soluzioni che si situano all’interno del medesimo problema che ci si sforza di risolvere: ogni soluzione immanente è pernicioso. Coerentemente, Löwith non si decide né per una soluzione filosofica finale e sistematica, né propone un ripiegamento religioso: proprio come diversi decenni prima, quando da giovane rimase suggestionato dal monito di Weber che spronava ognuno ad adempiere il proprio compito quotidiano

⁶⁵⁴ Tra Niebuhr, Taubes, Berdjaev e Löwith, quest’ultimo è infatti il pensatore che meno specula all’interno (o in prossimità) di una prospettiva religiosa.

(“*Forderung des Tages*”)⁶⁵⁵, egli, nella sua posizione in mezzo alla storia, si limita a produrre una diagnosi del pensiero filosofico che interpreta la storia, smontandone le false impalcature. Non è prova da poco già assolvere lucidamente a questo compito e accettare come propria incombenza il “mettere in ordine la propria casa” (“*Set thy house in order*”), che, secondo Burckhardt, è la cosa più saggia che un uomo nell'imminenza della crisi possa fare⁶⁵⁶. Adottare uno sguardo libero, quindi, non condizionato dall'affannosa ricerca di un senso che non è dato avere né dalla luce della speranza in un futuro migliore che renderà conto di ieri e dell'oggi. E in effetti, pur avendo trascorso la maggior parte della sua vita nel mezzo della furia della storia, Löwith, proprio per la sua attitudine e il suo distacco, pare delinearsi come un inattuale del suo tempo: egli oppone infatti una riservata moderazione apolitica alle grandi ideologie radicali, una sobria e scettica medietà al decisionismo dei tempi, non diversamente dai personaggi dei quadri di suo padre Wilhelm, spesso raffigurati assorti nella lettura, nel ritiro dello studio e della contemplazione⁶⁵⁷.

Al pari di Löwith, anche gli altri autori protagonisti dei confronti qui trattati si interrogano sul senso della storia, mossi da un sentire simile, forse dettato da una comune sensibilità favorita dal periodo storico. Come però i pensatori da sempre apprezzati da Löwith (si pensi a Burckhardt, Overbeck, Weber, Schweitzer e lo stesso Valéry, a cui Löwith dedica il suo testamento spirituale), anche Taubes, Niebuhr e Berdjaev non sono filosofi in senso stretto, ma pensatori “anfibi”. La riflessione sulla storia sin qui condotta, infatti, è stata articolata polifonicamente attraverso il pensiero di intellettuali che, appunto, non godono dello statuto di filosofo *tout court*, quanto piuttosto profili intellettuali a metà, figure liminali con molte sfaccettature: Jacob Taubes, rabbino ma anche filosofo ed esperto di teologia politica, che tocca uno dei suoi apici speculativi nel confronto con il giurista del nazionalsocialismo Schmitt; Reinhold Niebuhr, teologo riformato e pastore “di sinistra”, politicamente liberale e socialista, di cui uno dei temi cardine del pensiero è la libertà dell'uomo; Nikolaj Berdjaev,

⁶⁵⁵ «An unsere Arbeit zu gehen und der “Forderung des Tages” gerecht werden, welche einfach und schlicht ist». K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: ein Bericht*, cit., pp. 17-18.

⁶⁵⁶ «“Set thy house in order,” he warns a friend in the prosperous Germany of 1870; that “is the wisest thing to do for us in all of central Europe,” for everything will radically change»: K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 27.

⁶⁵⁷ I dipinti di Wilhelm Löwith, spesso senza titolo, ritraggono di frequente figure perse nella contemplazione intellettuale: non solo il cardinale assorto che legge (*Lesender Kardinal*), ma anche il cartografo che pondera nelle sue valutazioni, il gentiluomo che legge un libello, il pensatore perso nei proprie riflessioni che fuma distrattamente la pipa, due distinti gentiluomini che valutano ed esaminano uno scritto.

pensatore dissidente antimarxista nella Russia comunista, scrittore e filosofo religioso esponente dell'esistenzialismo e anarchismo cristiano.

Con una suggestione, ci si può spingere ad affermare che la riflessione del XX secolo sulla storia abbia trovato alcuni dei suoi contributi più interessanti e originali proprio nella speculazione di pensatori "ai confini", liminali e non facilmente etichettabili. E forse ripartire proprio da queste interpretazioni interstiziali, "marginali", situate ai limiti rispetto alle grandi interpretazioni canoniche e sistematiche, può fornire un piccolo contributo all'indagine critica sulla filosofia della storia.

La storia, d'altronde, è un fatto umano e la sua portata non si esaurisce unicamente all'interno della riflessione filosofica, le cui interpretazioni spesso ne mistificano l'essenza: è lo stesso Löwith a illustrare, infatti, come le interpretazioni della storia che si sono succedute (e i relativi principi organizzatori) siano perlomeno discutibili e tutt'altro che moderne: dall'ottimistico progresso continuo di Comte, al divenire dialettico dello Spirito di Hegel, fino alla lotta tra oppressi e oppressori nel pensiero di Marx.

In effetti, che la riflessione sulla storia sia direttamente collegata alla più universale delle esperienze umane, viene ricordato proprio all'inizio di *Meaning* da Löwith stesso, in quanto, secondo l'autore, l'interpretazione della storia è in ultima analisi un tentativo di comprendere il senso dell'agire e del patire degli uomini in essa. Ciò che infatti contraddistingue l'esistenza umana è racchiuso nelle parole di saggezza che ne testimoniano la caducità non priva di pena: «L'uomo, nato di donna, vive pochi giorni, e sazio d'affanni. Spunta come un fiore, poi è reciso; fugge come un'ombra, e non dura» (*Giobbe* 14, 1-2)⁶⁵⁸.

Ma che questo attore protagonista della storia – l'uomo – si affidi alla fede religiosa oppure alla saggezza scettica, secondo Löwith, il risultato non è in fin dei conti molto differente. Per l'uomo che si trovi nel mezzo di quel mare burrascoso a cui si dà il nome di "storia", non rappresenta infatti una differenza significativa il fatto di essere in balia della volontà divina o di quella di un cieco fato, entrambe comunque insondabili e imperscrutabili: «*In the reality of that agitated sea which we call "history", it makes little difference whether man feels himself in the hands of God's inscrutable will or in the hands of chance and fate*».⁶⁵⁹

⁶⁵⁸ È significativo che Löwith concluda la sua autobiografia *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* con le parole del libro di Giobbe: *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletus multis miseriis, qui quasi flos egreditur et conteritur et fugit velut umbra*. Cfr. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: ein Bericht*, cit., p. 139.

⁶⁵⁹ K. Löwith, *Meaning in History*, cit., p. 199.

Bibliografia

Opere citate di Karl Löwith:

Fiala H. (pseud. di K. Löwith), *Politische Dezisionismus*, in “Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts”, vol. IX, no. 2, 1935.

Löwith K., Berdiajew, Nikolai, *Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit*. Deutsch von J. Schor. Vila Nova. Luzern 1935, in *Zeitschrift für Sozialforschung. Herausgegeben von Max Horkheimer*, Jahrgang 5, 1936, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1980, pp. 104-106.

Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhundert*, Europa Verlag A.G., Zürich 1941.

Löwith K., *Japan's Westernization and Moral Foundation*, in “Religion in Life: A Christian Quarterly of Opinion and Discussion”, New York, no. 12, 1942-43.

Löwith K., *The Theological Background of the Philosophy of History*, in “Social Research”, vol. 13, no. 1, March 1946, pp. 51-80.

Löwith K., *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949.

Löwith K., *Faith and History, by Reinhold Niebuhr* (review), in “Theology Today”, vol. 6, (3), October 1949, pp. 422-425.

Löwith K., *Marxismus und Geschichte*, in “Neue Deutsche Hefte”, 4, 42, 1957/58, pp. 876-888.

Löwith K., *Wissen, Glaube und Skepsis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1958.

Löwith K., *Eine Erinnerung an E. Husserl*, in AA. VV, *Edmund Husserl 1859-1959*,

Martinus Nijhoff, Den Haag 1959.

Löwith K., *Das Verhängnis des Fortschritts*, in E. Burck (hrsg.), *Die Idee des Fortschritts*, Beck, München 1963.

Löwith K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: ein Bericht*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1989.

Traduzioni italiane delle opere di Karl Löwith:

Si riportano di seguito le edizioni italiane delle opere di Löwith, le cui rispettive introduzioni, prefazioni e postazioni sono in parte citate anche nella bibliografia secondaria in quanto utilizzate per fornire un contesto storico preciso entro cui situare il pensiero del filosofo tedesco. Tranne nel caso di volumi miscelanei o raccolte di saggi e articoli, tali traduzioni sono seguite dal riferimento al testo raccolto nelle opere complete in nove volumi *Sämtliche Schriften*, edite da J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart (1981-1988).

L'individuo nel ruolo del co-uomo, tr. it. di A. Cera, Guida, Napoli 2007; ed. or. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der etischen Probleme*, 1928, in *Sämtliche Schriften*, vol. I, cit., pp. 9-197.

Ontologia fenomenologica e teologia protestante, a cura di U. Ugazio, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001; ed. or. *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie* (1930), in *Sämtliche Schriften*, vol. III, cit., pp. 1-32.

Nietzsche e l'eterno ritorno, a cura di S. Venuti, Laterza, Roma-Bari 2003; ed. or. *Nietzsches Philosophie des ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935), in *Sämtliche Schriften*, vol. VI, cit., pp. 101-384.

Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia, a cura di L. Bazzicalupo, Roma-Bari 2004; ed. or. *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* (1936), in *Sämtliche Schriften*, vol. VII, cit., pp. 39-362.

La mia vita in Germania prima e dopo il 1933, tr. it. di E. Grillo, con Prefazione di R. Koselleck e Postfazione di A. Löwith, Il Saggiatore, Milano 1988; ed. or. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (1940), Metzler, Stuttgart 1986.

Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX, tr. it. di G. Colli, Einaudi, Torino 2000; ed. or. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des*

19. Jahrhundert (1941), in *Sämtliche Schriften*, vol. IV, cit., pp. 1-492.

Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia, tr. it di F. Tedeschi Negri, Introduzione di P. Rossi, Net, Milano 2004; ed. or. inglese, *Meaning in History*, 1949; ed. or. tedesca *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953), in *Sämtliche Schriften*, vol. II, cit., pp. 7-239.

Saggi su Heidegger, a cura di C. Cases e A. Mazzone, SE, Milano 2006; ed. or. *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*. (1953), in *Sämtliche Schriften*, vol. VIII, cit., pp. 124-234.

Critica dell'esistenza storica, a cura di A. L. Künkler Giavotto, Morano, Napoli 1967; ed. or. *Kritik der geschichtlichen Existenz* (1960), in *Sämtliche Schriften*, vol. II, cit.

Discorso pronunciato in occasione del conferimento della laurea ad honorem in filosofia presso l'Università di Bologna, in «Il cannocchiale», 1-3, 1976, pp. 63-65; ed. or. *Ansprache zur Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Bologna*, 1969, in *Sämtliche Schriften*, vol. I, cit., pp. 463-465.

Paul Valéry, a cura e con Introduzione di G. Carchia, Celuc, Milano 1987; ed. or. *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Den* (1970), in *Sämtliche Schriften*, vol. IX, cit., pp. 229-400.

Saggi sulla storia, a cura di A. M. Pozzan, Sansoni, Firenze 1971.

Hegel e il Cristianesimo, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1976.

Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della Guerra europea, a cura di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 2006; ed. or. *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges* (1983), in *Sämtliche Schriften*, vol. II, cit., pp. 473-540.

Storia e fede, tr. it. di C. De Roberto, H. Walde, A. Mazzone, A. M. Pozzan, C. Fabro,

Laterza, Roma-Bari 1985.

Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2002; ed. or. *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1986), in *Sämtliche Schriften*, vol. IX, cit., pp. 1-194.

Marx, Weber, Schmitt, tr. it. di A. L. Künkler Giavotto e A. M. Pozzan, Introduzione di E. Nolte, Laterza, Roma-Bari 1994.

Scritti sul Giappone, tr. it. di M. Ferrando, Introduzione di G. Carchia, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1995.

Spinoza. Deus sive Natura, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 1999.

Marxismo e storia, trad. it. G. Fazio, in "Polemos", 4-5/2011, pp. 145-157.

L'unità e la diversità degli uomini, tr. it e cura di G. Fazio, in "Micromega", 1/2013, pp. 185-204.

Bibliografia primaria:

Berdjaev N.A., *The Meaning of History*, Lowf and Brydone Printers Limited, London 1936.

Löwith K., *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949.

Niebuhr R., *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, Charles Scribner's Sons, New York 1949.

Taubes J., *Abendländische Eschatologie*, Verlag Rösch, Bern 1947 (ed. or.); Matthes & Seitz Verlag, München 1991.

Bibliografia secondaria:

Si riportano di seguito i testi citati, nonché altri studi non citati ma comunque presi in esame.

Per quanto riguarda i testi biblici citati nella trattazione, il riferimento è sempre, ove non indicato diversamente, la versione CEI (Conferenza Episcopale Italiana) 2008.
<https://www.bibbiaedu.it/CEI2008>

Agamben G., *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Agamben G., *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Milano 2020.

Altini C., *Una storia della naturalezza: riflessioni sulla crisi moderna in Karl Löwith e Leo Strauss*, in “La società degli individui”, 28, 2007, pp. 53-66.

Altini C., *Sulla soglia della filosofia. La crisi della cultura moderna in Karl Löwith e Leo Strauss*, Introduzione a L. Strauss – K. Löwith, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, Carocci, Roma 2012.

Altomare V., *Una profezia meta-cristiana sulla “fine della storia”*. Rilettura di Karl Löwith, in “Studi storici e religiosi”, 1, 1999, pp. 111-124.

Anderson L.M., *German Expressionism and the Messianism of a Generation*, Editions Rodopi, New York 2011.

Antoni C., Recensione a *Karl Löwith, Jacob Burchardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, in “Studi germanici”, 2, 1937, pp. 215-219.

Anz W., *Rationalität und Humanität: Zur Philosophie von Karl Löwith*, in “Theologische Rundschau”, 36, 1971, pp. 62-84.

Apocalisse di Giovanni, trad. ita. a cura di M. Bontempelli, SE edizioni, Milano 2004.

Armellini P., *Teorie contemporanee della secolarizzazione: Gogarten, Löwith, Blumenberg e Del Noce*, in P. Armellini e R. Fidanza (a cura di), *Modernità, secolarizzazione e risorgimento: studi in occasione del centenario della nascita di Augusto Del Noce*, Drengo, Roma 2012, pp. 133-160.

Auletta V., *Coscienza e materialismo. L'antropologia cosmologica di Karl Löwith e le neuroscienze*, in <https://karllowith.jimdo.com/principio-natura/contributi/valeria-auletta>, 2016.

Babington Macaulay T., *Lord Bacon*, in *Critical and Historical Essays. Contributed to the Edinburgh Review*, 3 voll., Longman, Brown, Green, and Longmans, London 1848, vol. II.

Babolin A., *L'itinerario filosofico di Karl Löwith*, in "Vichiana", 1968, 1-2, pp. 143-148.

Baldari F., *Karl Löwith's Encounter with Japanese Philosophy. Reconstructions in a New Light*, in "European Journal of Japanese Philosophy", no. 4, 2019, p. 105–130.

Baldi M., *Paul Celan. Una monografia filosofica*, Carocci editore, Roma 2013.

Barash J. A., *Karl Löwith e la politica della secolarizzazione*, in Id., *Politiche della storia. Lo storicismo come promessa e come mito*, trad. it. di F. Leoni, Jaca Book, Milano 2009, pp. 161-182.

Barash J. A., *The sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization*, in "History and Theory", 37, 1998, pp. 69-82.

Barletta G., *Temporalità e fondamento. A proposito di "Nietzsche e l'eterno ritorno" di K. Löwith*, in "Paradigmi", I, 1983, pp. 137-150.

Baumeister T., *Il pensiero di Löwith tra "distruzione" e superamento del nichilismo*, in

“Rivista di filosofia”, 2, 1999, pp. 253-272.

Bates S., *The Timely Pessimism of Reinhold Niebuhr*, The Lawfare Institute, November 2020.
<https://www.lawfaremedia.org/article/timely-pessimism-reinhold-niebuhr>

Bauer B., *Russland und das Germanentum*, Egbert Bauer Verlag, Charlottenburg 1853.

Bazzicalupo L., *Il potere e la cultura. Sulle riflessioni storico-politiche di Jakob Burckhardt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1990.

Becker C., *Progress and Power*, Alfred A. Knopf, New York 1958.

Bennetts D., *Richard Wolin, Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse* (review), in “Thesis Eleven”, 71, 2002, pp. 126-130.

Benjamin W., *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991.

Berdjaev N.A., *Gli spiriti della rivoluzione russa* (1918), Mondadori, Milano 2001.

Berdjaev N.A., *The Russian Revolution*, in “Vital Realities”, The MacMillan Company, New York 1932, pp. 85-149.

Berdjaev N.A., *Il senso e le premesse del comunismo russo* (1938), Edizioni Roma, Roma 1944.

Berdjaev N.A., *The Russian Idea*, The MacMillan Company, New York 1948.

Berdjaev N.A., *La verità filosofica e il vero dell'intelligencija*, in AA. VV., *La svolta Vecchi. L'intelligencija russa tra il 1905 e il 1917*, a cura di S. Romano, trad. ita. di U. Floridi, Jaca Book, Milano 1990, pp. 15-32.

Berdjaev N.A., Bulgakov S., Frank S., Struve P., *Dal profondo. Raccolta di saggi sulla rivoluzione russa*, a cura del Centro studi Russia cristiana, trad. ita. a cura di P. Modesto, Jaca Book, Milano 1971.

Berdjaev N.A., *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1977.

Berdjaev N.A., *Figure oscure*, in "eSamizdat", XIII, 2020, pp. 455-461.

Bianco F., *Fedeltà nella distanza. Il confronto di Löwith con Heidegger*, in "Colloquium Philosophicum", III, 1996, pp. 145-62.

Bloy L., *Il pellegrino dell'Assoluto. Diari 1892-1917*, Città Nuova, Roma 1992.

Bloch E., *Erbschaft dieser Zeit* (1935), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962.

Blumenberg H., *Il progresso svelato come fatalità*, trad. it. di R. Cristin, in "aut aut", 222, 1987, pp. 51-9.

Boehm R., *Karl Löwith und das Problem der Geschichtsphilosophie*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 10, 1956, pp. 94-109.

Boer R., *Marxism and Eschatology Reconsidered*, in "Mediations. Journal of the Marxist Literary Group", vol. 25, no. 1, Fall 2010.

Bolaffi A., *La mortale ambiguità weberiana*, Presentazione a K. Löwith, Max Weber e Carl Schmitt, in "MicroMega", 1987, cit., pp. 195-196.

Bolaffi A., *Il pensiero greco era più ordinato*, in "La Repubblica", 08/04/1989, p. 19.

Bolz N., Hübener W. (hrsg.), *Spiegel und Gleichnis, Festschrift für Jacob Taubes*, Könnighausen & Neumann, Würzburg 1983.

Bonito Oliva R., *Storicismo e scetticismo: un confronto Piovani/Löwith*, in M. Martirano, E. Massimilla (a cura di), *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento*, Liguori, Napoli 2002, pp. 471-479.

Borghesi L., *Il senso della storia. Il confronto tra Karl Löwith e Reinhold Niebuhr*, Studium, Roma, 2021.

Borghesi M., *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo "storico" al Vangelo "eterno"*, Studium, Roma 1995.

Borghesi M., *L'era dello spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*, Studium, Roma 2008.

Bormuth M., *Meaning in History. A Comparison Between the Works of Karl Löwith and Erich Auerbach*, in "Religion", 3, 2012, pp. 151-162.

Bormuth M., *Whishful thinking nel mondo desacralizzato. Karl Löwith tra Martin Heidegger e Max Weber*, in Gentili C., Stegmaier W., Venturelli A. (a cura di), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2006, pp. 149-184.

Bruni M., *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Padova 2012.

Bruni M., *E tornammo a rivedere la natura. Karl Löwith oltre l'alienazione dell'Occidente*, in "Giornale Critico di Storia delle Idee", anno 5, no. 9, 2013, www.giornalecritico.it

Bruni M., "Senso" e "non-senso" della storia. *Karl Löwith e la saggezza del naturalismo*, Postfazione a K. Löwith, *Sul senso della storia*, a cura di M. Bruni, con un saggio di A. Tagliapietra, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 123-154.

Bruni M., *L'"eschaton storico" e le sue "trasfigurazioni". Karl Löwith interprete di Gioacchino da Fiore*, in M. Bruni, G. Gatto (a cura di), *Il maestro dell'Apocalisse. Eredità e posterità di Gioacchino da Fiore (XIII-XX secolo)*, Mimesis, Milano 2018, pp. 318-342.

Bruni M., *Karl Löwith e Karl Marx*, in L. Basile, C. Paolini, G. Zingone (a cura di), *Attraversamenti di Marx*, Ets, Pisa 2020, pp. 83-91.

Buber M., *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano 1979.

Bulgakov S.N., *Il prezzo del progresso. Saggi 1897-1913*, a cura di P.C. Bori, Marietti, Casale Monferrato 1984.

Bultmann R., *History and Eschatology. The Gifford Lectures 1955*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1957.

Burckhardt J., *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, W. Spemann Verlag, Stuttgart 1905.

Burckhardt J., *Historische Fragmente*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart und Berlin 1942.

Burke E., *Reflections on the Revolution in France*, J. Dodsley, London 1790.

Burke J.P., Richard Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse* (review), in "Philosophy in Review", 22, 5, 2002, pp. 386-388.

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

Calabi L., *Ancora su Löwith e la Filosofia Della Storia*, in "Rivista Di Storia Della Filosofia", vol. 71, no. 4, 2016, pp. 321-338.

Cappello G., *Löwith logos sive natura*, in Id., *Il mondo dei filosofi. Visioni e testi della ricerca filosofica dalle origini all'età contemporanea*, Armando, Roma, 2021, pp. 438-444.

Caracciolo A., *Karl Löwith*, Introduzione di G. Moretto, Morcelliana, Brescia 1997.

Carchia G., Introduzione a K. Löwith, *Scritti sul Giappone*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995, pp. 7-22.

Carchia G., *Nota alla controversia sulla secolarizzazione*, in "aut aut", 222, 1987, pp. 67-70.

Carnahan K.M., *Recent Work on Reinhold Niebuhr*, in "Religion Compass", 5, 8, 2011, pp. 365-375.

Caribbe G., *Rileggendo il Nietzsche di Löwith*, in "Nuova antologia", 1991, 3, pp. 404-411.

Carr E.H., *What Is History?*, University of Cambridge & Penguin Books, London 1961.

Cassirer E., *Force and Freedom: Remarks on the English Edition of Jacob Burckhardt's "Reflections on History"*, in "The American Scholar", vol. 13, n. 4, Autumn 1944.

Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, *Il libro delle figure di Gioacchino da Fiore*, a cura di G. R. Succurro, Pubblisfera Edizioni, San Giovanni in Fiore 2018.

Ceppa L., *Identità ebraica e cultura tedesca: i casi di G.L. Mosse e K. Löwith*, in "Studia Patavina", 2, 1993, pp. 401-410.

Ceppa L., *Un saggio di Habermas su Löwith*, in "Teoria politica", XVIII, 1, 2002, pp. 95-106.

Cera A., *"Nel mezzo della storia" e oltre: l'antropologia löwithiana alla luce di un confronto con Jacob Burckhardt*, in "Archivio di storia della cultura", 2003, XVI, pp. 271-293.

Cera A., *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010.

Cera A., *Il pensiero allo specchio. Sull'intervista di Karl Löwith a "Der Spiegel"*, Postfazione a Löwith K., *A che scopo la filosofia oggi? Conversazione dello «Spiegel» con il filosofo Karl Löwith*, trad. it. di A. Cera, in "Kainos", 10, 2010. ISSN 1827-3750, www.kainos-portale.com.

Cera A., *Esistenza teoretica e virtù della scepis. L'ethos filosofico di Karl Löwith*, in AA.VV., *L'ethos teoretico. Scritti per Eugenio Mazzarella*, Guida, Napoli 2011, pp. 213-231.

Cera A., *Tra mondo e mondo umano: antropologia filosofica, oggi. Karl Löwith e la Philosophische Anthropologie*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics", XV, 2013, 1, pp. 506-554.

Cera A., *Mitanthropologie, Zwischenontologie. L'antropologia löwithiana a confronto con il dialogismo di Martin Buber*, in "La Cultura", 2, 2013, pp. 251-281.

Cera A., *Maschere nude, maschere vuote. Karl Löwith interprete del teatro pirandelliano*, in "Estetica. Studi e ricerche", no. 2, 2018, pp. 283-308.

Chernilo D., *On the relationships between social theory and natural law: lessons from Karl Löwith and Leo Strauss*, in "History of the Human Sciences", 23, 5, 2010, pp. 91-112.

Chiari E., *Voltaire e il concetto di filosofia nel pensiero moderno*, G. D'Anna, Messina-Firenze 1981.

Chiodi P., Recensione a K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürtftiger Zeit*, in "Rivista di filosofia", 4, 1953, pp. 464-467.

Clément O., *La lunga strada di una filosofia religiosa: Berdjaev*, Jaca Book, Milano 2003.

Cohen H., *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, G. Fock, Leipzig 1919.

Colletti L., *Il filosofo e la morte*, in Id., *Pagine di filosofia e politica*, Rizzoli, Milano 1989, pp. 115-118.

Colletti L., *L'autobiografia di K. Löwith*, in id., *Pagine di filosofia e politica*, cit., pp. 119-122.

Colombo G., *Atarassia e quietismo borghese. La teoria metafisico-fisica di Karl Löwith*, in "Sociologia", 2-3,1977, pp.193-226.

Coppolino S., *Saggi su Karl Löwith*, Falzea Editore, Reggio Calabria 1999.

Coser L.A., *Refugee Scholars in America. Their Impact and Their Experiences*, Yale University Press, New Haven 1984.

Coratti A., *Karl Löwith e il discorso del cristianesimo*, Mimesis, Milano 2012.

Crepaldi G., *Rileggendo Karl Löwith sui rapporti tra cristianesimo e storia. Indicazioni per la Dottrina sociale della Chiesa*, 01.10.2012. www.vanthuanobservatory.org/notizie-dsc/notizia-dsc.php?lang=it&id=1508

Cristin R., *Teoria e scepsi. Sul rapporto tra Löwith e la fenomenologia*, in "aut aut", 222, 1987, pp. 109-25.

Crouter R., *Taking the Long View of History*, in *Reinhold Niebuhr: On Politics, Religion, and Christian Faith*, Oxford Academic, New York, 2010 (online edn., 1 Sept. 2010).

Cuozzo G., Recensione a *Scritti sul Giappone*, in "L'Indice", n. 2, 1996.

Dahm H., *L'ascesa ad un valore universale*, in H. Dahm, A. Ignatov, *Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2005.

Dal Lago A., *L'autodistruzione della storia*, in "aut aut", 222, 1987, pp. 3-20.

Dal Lago A., *Löwith, il filosofo in fuga*, in "il Mulino", 1988, pp. 722-726.

Dal Lago A., *Il nuovo politeismo*, in *Filosofia '86*, a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 133-147.

D'Annibale E., *Gentile, Gabetti e i fuoriusciti ebrei tedeschi. Il caso di Karl Löwith*, in “Studi germanici”, 12, 2018.

D'Annibale E., *Oltre Da Hegel a Nietzsche. Delio Cantimori legge Karl Löwith (1935-1965)*, in “Studi germanici”, 18, 2020, pp. 57-78.

De Benedetti P., *In margine a Ricoeur. Sul male dopo Auschwitz*, in P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986, trad. ita. di I. Bertolotti, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 2015.

Dell'Asta A., Gajdenko P., Gal'ceva R., Geller M. (a cura di), *La critica al marxismo in Russia agli inizi del secolo*, Jaca Book, Milano 1991.

Del Noce A., *L'epoca della secolarizzazione*, Aragno, Torino 2015.

Donà M., *Natura della natura. Marco Bruni e il concetto di natura nella filosofia di Karl Löwith*, Postfazione a M. Bruni, *La natura oltre la storia*, Il Prato, Padova 2012, pp. 161-67.

Donne J., *An Anatomy of the World (1611)*, Roxburghe Club, Cambridge 1951.

Di Mario L., *Loewith e il problema della storia*, in “Studium”, 8-9, 1968, pp. 628-640.

Donaggio E., *La misura dell'ambiguità. L'io e l'altro in uno scritto di Karl Löwith*, in “La società degli individui”, 4, 1999, pp. 45-53.

Donaggio E., *L'individuo e il tribunale nel mondo. Antropologia e filosofia della storia in Karl Löwith*, in “La società degli individui”, 8, 2000, pp. 29-37.

Donaggio E., *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004.

Donaggio E., *L'ultimo filosofo europeo. Löwith e Nietzsche prima e dopo il 1933*, in Gentili

C., Stegmaier W., Venturelli A. (a cura di), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2006, pp. 61-74.

De Giovanni B., *Il fascino di Löwith*, in "L'Acropoli. Rivista bimestrale diretta da Giuseppe Galasso", X, n. 4, luglio 2009, p. 379-385.

Dostoevskij F., *Lettere sulla creatività*, Feltrinelli, Milano 1994.

Dostoevskij F., *Memorie dal sottosuolo*, BUR Rizzoli, Milano 2021.

Dupré Theseider E., *Il giovane Burckhardt e "L'età di Costantino"*, in "Convivium", 2, 1958, pp. 174-190.

Eliot T.S., *Murder In The Cathedral*, Harcourt, Brace and Company, New York 1935.

Esposito R., *Sull'orlo del precipizio*, Introduzione a K. Löwith – L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Donzelli, Roma 1994, pp. VII-XXII.

Faber R., Goodman-Thau E., Macho T. (hrsg.), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.

Fadini U., *Karl Löwith e la questione antropologica: una premessa*, in "Iride", 22, 3, 2009, pp. 577-578.

Fahrenbach H., *Karl Löwith in der Weimarer Zeit (1928-1933)*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 53, 06/2005, pp. 851-869.

Faraone R., *Gentile e i fuoriusciti in Germania*, in id., *Giovanni Gentile e la «questione ebraica»*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

Farias V., *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

Fazio G., *La critica di Karl Löwith al decisionismo politico di Carl Schmitt e il suo rapporto con Note sul concetto del politico di Carl Schmitt di Leo Strauss*, in “La Cultura”, XLVIII, 2, 2010, pp. 263-300.

Fazio G., *Al di qua della fine della storia. L'articolo “Marxismo e storia” (1958) nella produzione filosofica di Karl Löwith*, in “Polemos”, Anno VI, n. 4-5, Dicembre 2011, pp. 157-168.

Fazio G., *Karl Löwith e la catastrofe tedesca*, Presentazione a Löwith K., *L'unità e la diversità degli uomini*, in “MicroMega”, 1, 2013, pp. 185-189.

Fazio G., *Il tempo della secolarizzazione. Saggio su Karl Löwith*, Mimesis, Milano-Udine, 2015.

Fazio G., *L'occasionalismo della decisione e i diritti imprescrittibili dell'uomo. Karl Löwith a confronto con Carl Schmitt*, in W. Benjamin, H. Kelsen, K. Löwith, L. Strauss, J. Taubes, *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, a cura di G. Fazio e F. Lijoi, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 199-220.

Fenwick J.M., *Trapped in Emptiness* (Book Review), in “New International”, vol. XVI no. 1, January–February 1950.

Fergnani F., *Il “bifrontismo” di Hegel e la sinistra hegeliana (a proposito dell'Antologia di Karl Löwith)*, in “Il pensiero critico”, 2-3, 1961, pp. 69-96.

Ferraresi F., *Löwith*, in Esposito R., Galli C., *Enciclopedia del pensiero politico*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005, p. 481.

Ferraris M., *Karl Löwith. L'eterno ritorno come oltrepasamento del nichilismo*, in Id., *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989, pp. 86-90.

Figs O., *Natasha's Dance: A Cultural History of Russia*, Penguin Books, London 2002.

Figl J., “*Morte di Dio*” ed “*eterno ritorno dell’identico*”. Sulla definizione di Löwith dei rapporti tra questi due temi centrali in Nietzsche, in Gentili C., Stegmaier W., Venturelli A. (a cura di), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2006, pp. 109-24.

Filoni M., *Kojève mon ami*, Nino Aragno Editore, Torino 2013.

Fink E., *Vorschlag für E. Husserl am 23.1.37*, trad. it., *Karl Löwith e la fenomenologia (23 gennaio 1937)*, in “aut aut”, 222, 1987, pp. 103-105.

Flaubert G. – Sand G., *Correspondance entre George Sand et Gustave Flaubert*, Calmann-Lévy Éditeurs, Paris 1904.

Flaubert G., *Correspondance II (1847-1852)*, in *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert*, édition Louis Conard, Paris 1926.

Florenskij P., *L’infinito nella conoscenza*, Mimesis, Milano 2014.

Foni G., *Le influenze della cultura religiosa russa nello stile di Berdjaev: analisi e problemi di traduzione*, in “Europa Orientalis”, 31, 2012, pp. 267-283.

Fox K.W., *Karl Löwith. A Prosperous mind in a Destitute Time*, A Dissertation submitted to the University of Heidelberg in fulfillment of the Degree of Doctor of Philosophy (PhD) in Philosophy (Dissert.), 2012.

Fourcade D. (a cura di), *René Char*, L’Herne, Paris 1971.

Franceschelli O., *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 1997.

Franceschelli O., *Karl Löwith e la pedagogia di un naturalismo critico*, in I. Kajon e N. Siciliani de Cumis (a cura di), *Homo Homini Magister. Educazione e politica nel pensiero*

dialogico del Novecento, Lithos, Roma 2006.

Franceschelli O., "Das Individuum" di K. Löwith: un gesto 'audace' ma anti-naturalista?, in "Iride", dicembre 2009.

Frank E., *Philosophical Understanding and Religious Truth*, Oxford University Press, New York 1945.

Fratticci W., *Per un'antropologia della relazionalità. Saggio su Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen di Karl Löwith*, in "Dialeghetai. Rivista telematica di filosofia", anno 1, 1999. <http://mondodomani.org/dialeghetai>.

Fratticci W., *La modernità come secondo (e definitivo) superamento della gnosi. Hans Blumenberg e la legittimità dell'età moderna*, in "Dialeghetai. Rivista telematica di filosofia", 10/01/2000. <https://mondodomani.org/dialeghetai/articoli/walter-fratticci-02>

Freud S., *Die Zukunft einer Illusion*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig / Wien / Zürich 1927.

Fritsche J., *From national socialism to postmodernism: Löwith on Heidegger*, in "Constellations", 16, 1, 2009, pp. 84-105.

Frye N., *Two Books on Christianity and History. September 1949*, in N. Frye, *Northrop Frye on Modern Culture (Collected Works of Northrop Frye)*, University of Toronto Press, Toronto 2003.

Fusaro D., *Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Il Prato, Saonara (Pd) 2005.

Gabetta G., *La scepsi verso la storia. Sul "Valery" di Löwith*, in "aut aut", 222, 1987, pp. 39-50.

Gadamer H.G., *Karl Löwith*, in *Maestri e compagni del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 189-195.

Galimberti K., *K. Löwith. La riconquista nietzscheana del mondo attraverso la riduzione dell'Io e di Dio all'ordine della natura*, in Id., *Nietzsche. Una guida*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 176-179.

Galli C., Prefazione a K. Löwith, *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, cit.

Galli C., *Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica*, in "Storicamente", vol. 6, 2010.
http://www.storicamente.org/01_fonti/Galli_Carl_Schmitt.htm

Garin E., *Le due realtà di Löwith*, in "L'Unità", 12 maggio 1988, p. 25.

Garin E., *La cultura italiana tra '800 e '900*, Laterza, Bari 1963.

Gasché R., *On An Eastward Trajectory Toward Europe: Karl Löwith's Exiles*, in E. Göbel und S. Weigel (hrsg.), "*Escape to Life". German Intellectuals in New York: A Compendium on Exile after 1933*", De Gruyter, Berlin/Boston 2012, pp. 305-330.

Gasché R., *The Reminders of Faith: on Karl Löwith's Conception of Secularization*, in B. Babich e D. Ginev (edited by), *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology*, Springer, Switzerland 2014, pp. 339-358.

Gatti R., *'Le cose terrene sorgono e tramontano': eco agostiniane in Karl Löwith*, in Id., *L'impronta di ciò che è umano. Saggi di filosofia*, Edizioni Plus, Pisa 2006, pp. 155-196.

Geniale M., *Un paradigma teologico-politico: Kat-echon ed Epimeteo cristiano*, in "Heliopolis. Culture, civiltà, politica", VII, 1/ 2, 2009, pp. 89-97.

Gentili C., Stegmaier W., Venturelli A. (a cura di), *Metafisica e nichilismo: Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Edizioni Pendragon, Bologna 2006.

Gentili C., *Sulle radici culturali dell'Europa. Löwith, Heidegger e il "nichilismo europeo"*, in Gentili C., Stegmaier W., Venturelli A. (a cura di), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2006, pp. 23-36.

Giacconi A., *Karl Löwith: dalla critica allo storicismo alla teoria dell'«eterno ritorno»*, in AA.VV., *Storicismo ed epistemologia. Atti del XXVI Convegno di assistenti universitari di Filosofia*, Gregoriana, Padova 1982, pp. 153-163.

Giametta S., *Löwith: il nichilismo europeo*, in Id., *I pazzi di Dio. Croce, Heidegger, Schopenhauer, Nietzsche e altri*, La Città del Sole, Napoli 2007, pp. 531-535.

Gimigliano R., *Storia della filosofia e filosofia della storia. Hegel, Heidegger, Burckhardt nella lettura di Karl Löwith*, in "Archivio di Storia della Cultura", 19, 2006, pp. 107-139.

Giordano D., *Escatologia occidentale: la prospettiva teologica di Jacob Taubes*, in "Rassegna di Teologia", 51, 1, Gennaio-Marzo 2010, pp. 99-108.

Giovanola B., *Karl Löwith: l'uomo l'eterno ritorno*, in Id., *Nietzsche e l'Aurora della misura*, Carocci, Roma 2002, pp. 11-17.

Giussani L., *Aspetti della concezione della storia in Reinhold Niebuhr*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", vol. 60, n. 2/ 3, Marzo-Giugno 1968.

Goethe J.W., *Maximen und Reflexionen*, Alfred Kroner Verlag, Stuttgart 1949.

Gordon P.E., *The Concept of the Apolitical: German Jewish Thought and Weimar Political Theology*, in "Social Research", vol. 74, no. 3, 2007, pp. 855-78.

Gordon P.E., *Jacob Taubes, Karl Löwith and the Interpretation of Jewish History*, in C. Wiese, M. Urban (edited by), *German-Jewish Thought between Religion and Politics*, De Gruyter, Boston 2012.

Gordon P.E., *Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age*, in “Journal of the History of Ideas”, vol. 80, no. 1, January 2019, pp. 147-170.

Grabher C., *Anton Cechov*, Istituto per l’Europa Orientale - Slavia, Roma - Torino 1929.

Grassi E., *La teoria dell’eterno ritorno in Nietzsche*, in “Sophia”, 4, 1936, pp. 191-200.

Graziani E., *Fondamenti per una teoria della democrazia sovrana: la guerra di Putin tra autocrazia, ortodossia e nazionalità*, in “Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica”, anno XIX, n. 1, 2022, pp. 87-100.

Greblo E., *Nota introduttiva al saggio di Löwith su Heidegger e Rosenzweig*, in “aut aut”, 222, 1987, pp. 71-75.

Griffioen S., *Contesting modernity in the German secularization debat: Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt in polemical contexts*, Brill, Leiden, 2022.

Griffioen S., *Modernity and the Problem of its Christian Past: the Geistesgeschichten of Blumenberg, Berger, and Gauchet*, in “History and Theory”, n. 55, 2, 2016, pp. 185-209.

Grundmann H., *Studien über Joachim von Floris*, Teubner Verlag, Leipzig-Berlin 1927.

Guida G., *Löwith e Nietzsche*, in “Esercizi filosofici”, 1, 1992, pp. 325-357.

Guida G., *Croce e Löwith*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 191-200.

Guida G., *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, Unicopli, Milano 1996.

Guida G., *Löwith e l'ebraismo*, in "Palomar. Rivista di cultura e politica", n. 3, 2000, pp. 112-115.

Guida G., *Etica e antropologia nel giovane Löwith*, in "Iride", XXII, 58, 2009, pp. 579-586.

Habermas J., *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

Habermas J., *Reply to my Critics*, in C. Calhoun, E. Mendieta, J. VanAntwerpen (edited by), *Habermas and Religion*, Polity Press, New York 2013.

Haldane J.B.S., *The Inequality of Man and Other Essays* (1932), Penguin Books Limited, Harmondsworth, Middlesex 1938.

Hauerwas S., *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology* in Id., *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth Century Theology and Philosophy*, Westview Press, Boulder 1997.

Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen (1927), 2001, § 32 (trad. it. *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2002, § 32).

Heidegger M., *Aus der Erfahrung des Denkens*, in *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Band 13, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983.

Heidegger M., Blochmann E., *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989 (trad. it. *Carteggio 1918-1969*, Il melangolo, Genova 1991).

Henrich D., *Sceptico sereno. Rede am 9.1.1967*, in H. Braun, M. Riedel, *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1967, pp. 458-463.

Herskowitz D.M., *Karl Löwith's Secularization Thesis and the Jewish Reception of Heidegger*, in "Religions", 12, 411, 2021. <https://doi.org/10.3390/re112060411>

Hopkins B., Drummond J. (edited by), *The New Yearbook for Phenomenology And Phenomenological Philosophy*, vol. IX, 2010, Noesis Press Ltd, Seattle 2010.

Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente* (1947), Fischer Verlags GmbH, Frankfurt am Main 2006.

Hoskins R.J., *Reinhold Niebuhr and International Society: the Concord of Christian Realism and the English School of International Relations Theory*, The University of Chicago, The Faculty of the Divinity School, 2016 (Dissertation).

Howe J.W., *Is History a theological problem?*, in "Journal of religious thought", 26, 1969, pp. 81-99.

Hussain K., *Tragedy and History in Reinhold Niebuhr's Thought*, in "American Journal of Theology & Philosophy", vol. 31, n. 2, May 2010.

Husserl E., *Lettera a Lowith [22 febbraio 1937]*, trad. ita. a cura di R. Cristin, in "aut aut", 222, 1987, pp. 106-107.

Ignatov A., *Sulla questione del rapporto tra filosofia occidentale e filosofia russa*, in H. Dahm, A. Ignatov, *Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2005.

Iofrida M., *Natura e nichilismo. Löwith e Merleau-Ponty fra Schelling, Nietzsche e Heidegger*, in Gentili C., Stegmaier W., Venturelli A. (a cura di), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2006, pp. 235-51.

Iuso A., *Intellettuali in esilio. Karl Löwith ed altri*, in "Storia e Problemi Contemporanei", 38, 2005, pp. 11-27.

Jacobson N.P., *Niebuhr's Philosophy of History*, in "The Harvard Theological Review", vol. 37, n. 4, October 1944, pp. 237-268.

Jäger M., *Autobiographie und Geschichte. Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1995.

Jäger M., *Jacob Taubes und Karl Löwith. Apologie und Kritik des heilsgeschichtlichen Denkens*, in G. Palmer, Chr. Nasse, R. Haffke, D. C. v. Toppelkich (Hrsg.), *Torah-Nomos-Ius. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*, Verlag Vorwerk 8, Berlin 1999, pp. 123-149.

Jauss H.R., *Karl Löwith und Luigi Pirandello ("Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen" - wiedergelesen)*, in "Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes – Romanische Zeitschriften für Literaturgeschichte", 1-2, 1996, pp. 200-226.

Jonas H., *Gnosticism and Modern Nihilism*, in "Social Research", 19, 1952, pp. 430-452.

Jonas H., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987.

Jonas H., *Erinnerungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003; trad. ita., *Memorie, Il melangolo*, Genova 2008.

Jones M.A., *The limits of Liberty. American History 1607-1992* (1995), trad. ita. *Storia degli Stati Uniti d'America*, Bompiani, Milano 2011.

Kaegi D., *Fiala, Die geschichte einer versuchung*, in "Internationale zeitschrift für philosophie", 1, 1997, pp. 136-167

Kaegi W., *Jacob Burckhardt. Eine Biographie*, vol. III, Schwabe, Basel 1956.

Kegley C.W. (edited by), *Reinhold Niebuhr; His Religious, Social, and Political Thought*, Pilgrim Press, New York 1984.

Kennel M., *Müntzer, Taubes, and the Anabaptists. Emancipatory History and Political Theology*, in “Political Theology”, vol. 20, n. 3, 2018.

Kobyliński A., *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.

Koselleck R., *Vorwort*, in K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* [1940], Metzler, Stuttgart 1986, pp. IX-XV.

Kristol I., *Faith and History, by Reinhold Niebuhr; and Meaning in History, by Karl Lowith. The Slaughter-Bench of History*, in “Commentary”, July 1949.

Kroll J.P., *A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity*, Faculty of Princeton University (Dissertation), sept. 2010.

Kroner R., *Von Kant bis Hegel*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1921-1922, II vols.

Kuhn H., Recensione a *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, in “The Journal of Philosophy”, 46, 25, December 1949, pp. 822-826.

Lawrence D.H., '*A Letter from Germany*', (19 February 1924), in “The New Statesman”, 13 October 1934.

Lawrence D.H., *Selected Essays*, Penguin Books in association with William Heinemann, New York 1950.

León F., *Karl Löwith on the I–thou relation and interpersonal proximity*, in “Continental Philosophy Review”, no. 57, 2024, pp. 141–163.

Lombardi F., *Alcune considerazioni sulla situazione presente della filosofia in Germania e in Italia*, in “Logos”, 1, 1935, pp. 234-272.

Lorizio G., *Rivelazione cristiana. Modernità, post-modernità*, San Paolo edizioni, Cinisello Balsamo 1999.

Lovejoy A.O., *Reflections on the History of Ideas*, in “Journal of the History of Ideas”, vol. 1, no. 1, 1940, pp. 3–23.

Loewith and Niebuhr Discuss, Clarify, Concept of Liberty, in “Connecticut College News”, Vol. 27, 2, Oct. 1941.

Löwith K., *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936-1941*, a c. di K. Stichweh e U. von Bulow, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 2001.

Löwith K. – Voegelin E., *Dialogo sulla fine della storia. Carteggio Karl Löwith – Eric Voegelin*, a cura di G. Fazio, in “Micromega”, 8/2010.

Lubasz H., *Review of Karl Löwith: Gesammelte Schriften zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, in “History and Theory”, 2, 1962, pp. 209-216.

Macho T., *Zur Frage nach dem Preis des Messianismus: Der intellektuelle Bruch zwischen Gershom Scholem und Jacob Taubes als Erinnerung ungelöster Probleme des Messianismus*, in S. Mosès, S. Weigel, *Gershom Scholem: Literatur und Rhetorik*, Böhlau, Köln 2000, pp. 133-152.

Maier R., *L'escatologico tra Occidens ed Oriens. Taubes a confronto con la sofologia di Sergej Bulgakov*, in S. Ubbiali (a cura di), *Jacob Taubes. La fenomenologia dialettica*, Glossa, Milano 2016.

Martin J., *Liberalism and History after the Second World War: The Case of Jacob Taubes*, in “Modern Intellectual History”, 14, 1, 2017, pp. 131-152.

Maietich C., *Il socialismo ateo di Marx nell'interpretazione di Löwith*, in “Prassi e teoria”, 2, 1979, pp. 221-238.

Manca D., *Il disincanto del filosofo. Karl Löwith e Leo Strauss sulla natura impolitica della filosofia*, “Etica & Politica”, XXI, 2019, 3, pp. 59-92.

Mandel'stam O.E., *Complete poetry of Osip Emilevich Mandel'stam*, translated by R. Burton and A. Burago, State University of New York Press, Albany 1973.

Mandel'stam O.E., *Ottanta Poesie*, trad. ita. a cura di R. Faccani, Einaudi, Torino 2009.

Mariani M., *Quale teologia della storia? Un confronto tra Löwith e Cullmann, con contrappunto di Moltmann*, in “Annali di studi religiosi”, 14, 2013, pp. 25-44.

Maritain J., *La filosofia morale – Esame storico-critico dei grandi sistemi*, Morcelliana, Brescia 1999.

Marquard O., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.

Marramao G., *La secolarizzazione come piano inclinato: i limiti della interpretazione di Löwith*, in “Filosofia '87””, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza 1988, pp. 163-168.

Marramao G., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Marramao G., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 2005.

Mazza A.M., *Löwith: naturalità del mondo e natura umana*, in “Per la filosofia”, XXXIII, 96, 2016, pp. 119-126.

Mazzarella E., *Esistenza storica e virtù della terra: uomo e natura in Karl Löwith e Martin Heidegger*, in Id., *Nietzsche e la storia*, Guida, Napoli 2000.

Mazzini M., *La critica di Hans Blumenberg al teorema della secolarizzazione di Karl Löwith: analisi della dinamica temporale dei modelli ermeneutici delle svolte epocali*, in “Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia”, anno 6 (2004).
<http://mondodomani.org/dialegesthai/>

McLachlan J., *The Il y a and the Ungrund: Levinas and the Russian Existentialists Berdyaev and Shestov*, in “Levinas Studies”, vol. 11, 2016, pp. 213-235.

McMahon D., *The Return of the History of Ideas?*, in D. McMahon, S. Moyn (edited by), *Rethinking Modern European Intellectual History*, Oxford Academic, 16 Apr. 2014.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199769230.003.0001>

Mehring R., *Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das “Ende der Geschichte”*, in “Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte”, 3, 1996, pp. 231-248.

Mendel A.P., *From Marxism to Idealism: Berdyaev and Bulgakov*, in Id., *Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1961, pp. 194-226.

Menon M., *Tra inattualità e connessione spirituale. Nota sull'apolitia di Jacob Burckhardt*, in “Etica & Politica / Ethics & Politics”, XXI, 2019, 3, pp. 35-57.

Messinese L., *Karl Löwith. Dio, uomo e mondo: un confronto tra metafisica “cosmologica” e metafisica “teologica”*, in Id., *Stanze della metafisica. Heidegger, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 45-72.

Micheletti G., *Il gergo dell'essere: il gergo heideggeriano secondo Karl Löwith, Guido Calogero, Theodor W. Adorno e Ortega y Gasset*, Edizioni dell'Accademia lucchese, Lucca

2002.

Milano A., *Filosofia e teologia della storia. La tesi di Karl Löwith e il problema di una filosofia della storia*, in "Asprenas", X, 1963, n. 4, pp. 475-499.

Mina A., *Nietzsche e la storia della filosofia. Le interpretazioni di Baeumler, Heidegger, Löwith e Jaspers a confronto con la storia della filosofia nietzscheana*, Mursia, Milano 2002, pp. 179-237.

Moltmann J., *The Coming of God: Christian Eschatology*, SCM Press, London 1996.

Monaci Castagno A. (a cura di), *L'Archivio «Erik Peterson» all'Università di Torino. Saggi critici e Inventario*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010.

Montanari L., *Il carteggio inedito Löwith-Bultmann*, Appendice in Rossini M. e Montanari L., *L'ambivalenza della modernità*, Trauben, Torino 2014, pp. 303-330.

Mordacci R. (a cura di), *Prospettive di filosofia della storia*, Mondadori, Milano 2009.

Moretto G., *Intersoggettività e natura in Karl Löwith*, in "Archivio di filosofia", 1986, pp. 707-723.

Moroni E., *Nichilismo e politica in Karl Löwith e Leo Strauss*, in "Hermeneutica", 2002, pp. 167-182.

Mosse G. L., *German Jews beyond Judaism*, Indiana University Press, Bloomington 1985.

Muschg A., *Meine Japanreise mit Karl Löwith*, in K. Löwith, *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Reisetagebuch 1936-1941*, K. Stichweh e U. von Bülow (edited by), Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 2001, pp. 111-155.

Muller J.Z., *Reisender in Ideen: Jacob Taubes zwischen New York, Jerusalem, Berlin und Paris*, in M. Boll, R. Gross (hrsg.), *“Ich staune, dass Sei in dieser Luft atmen können”*: *Deutsch-jüdische Intellektuelle in Deutschland nach 1945*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2013.

Muller J.Z., *Professor of Apocalypse. The Many Lives of Jacob Taubes*, Princeton University Press, Princeton 2022.

Nabokov V., *To Russia* (1939), in Y. Yevtushenko (selected by), *Twentieth Century Russian Poetry*, translated by V. Nabokov, Nan A. Talese Doubleday, New York 1993.

Napolitano P. (a cura di), *Osip Mandel'stam: i Quaderni di Mosca*, Firenze University Press, Firenze 2017.

Nicoletti M., *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, in P. Bettiolo e G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002.

Niebuhr H.R., *The Kingdom of God in America*, Willett, Clark & Company, New York 1937.

Niebuhr R., *The Nature and Destiny of Man*, Scribner's Sons, New York 1943, 2 vols.

Niebuhr R., *The Historian as Prophet*, in “The Nation”, vol. 156, 10 April 1943, pp. 530-531.

Niebuhr R., *The Children Of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense*, C. Scribner's Sons, New York 1944.

Niebuhr R., *The Impact of Protestantism Today*, in “The Atlantic Monthly”, Feb. 1948.
<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1948/02/the-impact-of-protestantism-today/643748/>

Niebuhr R., *Meaning in History*, by Karl Lowith, in "The Journal of Religion", vol. 29, (4), October 1949, pp. 302-303.

Niebuhr R., *Jacob Burckhardt: Force and Freedom. Reflections on History*, C.C. Brown (edited by), *Reinhold Niebuhr Reader: Selected Essays, Articles and Book Reviews*, Trinity Press International, Philadelphia 1992, pp. 138-140.

Nietzsche F., *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, 1872; trad. it. a cura di G. Colli, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, Adelphi, Milano 2006.

Nocke F.-J., *Eschatologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1992; trad. it. a cura di G. Canobbio, *Escatologia*, Editrice Queriniana, Brescia 2013.

Pagliarini R., *Prospettive sulla storia (Löwith e Moretti-Costanzi)*, in "Ethica", 1965, pp. 123-131.

Pareigis C., *Searching for the Absent God: Susan Taubes' Negative Theology*, in "Telos Spring", n. 150, 2010, pp. 97-110.

Parente A., *Presunta origine tomistica del "verum et factum" vichiano in un saggio di Karl Löwith*, in "Rivista di studi crociani", 4, 1974, pp. 377-388.

Pasciucco G., *Ricordo di Karl Löwith*, in "Il cannocchiale", 1-3, 1976, pp. 66-76.

Pasquale G., *Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente*, Mondadori, Milano, 2004.

Pawlaczyk K., *Escaping the Terror of History. Mircea Eliade and Karl Löwith on the linear time*, in "Journal for the Study of Religions and Ideologies", vol. 20, no. 59, Summer 2021, pp. 108-122.

Peterson E., *Existentialismus und protestantische Philosophie* (1947), in Id., *Marginalien zur Theologie*, Ausgewählte Schriften Bd. 2, hrsg. von Barbara Nichtweiß, Würzburg 1995.

Pievatolo M.C., *Ermeneutica e storia nel pensiero di Karl Löwith*, in “Archivio di storia della cultura”, 2, 1989, pp. 63-83.

Pievatolo M.C., *Senza scienza né fede. La scepsi storiografica di Karl Löwith*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991.

Potter J.J., *Meaning in eternity. Karl Löwith's critique of hope and hubris*, in “Thesis Eleven”, 110, 1, 2012, pp. 27-45.

Punda E., Šitum M., *Il senso della storia. Uno sguardo teologico sulla filosofia della storia di Nikolaj A. Berdjaev*, in “Diacovensia”, vol. 31, n. 3, 2023, pp. 307-326.

Quattrocchi L., *Il pensiero di Karl Löwith*, in “Giornale critico della Filosofia italiana”, 1959, 38, pp. 259-264.

Rabinbach A., *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, University of California Press, Berkeley 1997.

Rainini M., *Disegni dei tempi. Il “Liber Figurarum” e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Viella, Roma 2006.

Randone E., *L’“incontro” di Löwith e Del Noce*, in “Annuario Filosofico”, 20, Mursia, Milano 2004, pp. 335-372.

Rampoldi M., *Considerazioni su Karl Löwith. Vita ed opere*, epubli (www.epubli.de), Berlin 2014.

Ranchetti M., Prefazione, in J Taubes, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997.

Rehm W., *Jacob Burckhardt (Biographie)*, Verlag Huber Frauenfeld, Leipzig 1930.

Rice D.F., *Reinhold Niebuhr and John Dewey: An American Odyssey*, State University of New York Press, New York 1993.

Riedel M., *Karl Löwith's philosophischer Weg*, in "Heidelberger Jahrbücher", XIV, 1970, pp. 120-133.

Ries W., *Karl Löwith*, Metzler, Stuttgart 1992.

Riesterer B. P., *Karl Löwith's View of History. A Critical Appraisal of Historicism*, Nijhoff, The Hague 1969.

Rihs C., *Voltaire: recherches sur les origines du matérialisme historique*, Slatkine, Genève 1977.

Rimondi G., *Introduzione*, in N.A. Berdjajev, *Dignità del cristianesimo e indegnità dei cristiani*, Lindau, Torino 2020.

Rossi M., *La filosofia e l'uomo in due scritti recenti di K. Löwith e F. Lombardi*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 42, 1963, pp. 522-543.

Rossi P., Prefazione a K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della fine della storia*, cit., pp. 9-18.

Rossi P., *Il senso della storia. Dal Settecento al Duemila*, il Mulino, Bologna 2012.

Rossini M., *Dio e uomo nell'epoca della desacralizzazione. Karl Löwith e il superamento del cristianesimo*, in "Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione", 15, gennaio-giugno 2004, pp. 187-196.

Rossini M., *Löwith: persona e individuo tra Dio e nulla. Il turbine dell'esistenza tedesca e la*

pacatezza della mediocritas, in “Itinerari”, 2004, n. 3, pp. 71-80.

Rossini M., *Frammenti di un'Europa perduta. Stefan Zweig, Karl Löwith e il «mondo di ieri».* *Un abbozzo*, in “Segni e Comprensione”, a. XX, n. s., 58, maggio-agosto 2006, pp. 145-152.

Rossini M., *Karl Löwith, i teologi e l'escatologia heideggeriana. Note critiche*, in “Filosofia e Teologia”, 1, 2006, pp. 51-63.

Rossini M., *Tre figure del radicalismo tedesco nella filosofia di Karl Löwith*, in “Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici”, 3, 2006, pp. 97-120.

Rossini M., *Karl Löwith: crisi del fondamento e antropologia filosofica*, Tesi di Dottorato in Antropologia e Filosofia, Università degli Studi di Parma (Dissert.), 2007.

Rossini M., *Ermeneutica e metodologia in K. Löwith: una introduzione*, in “Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici”, 2/3, 2008, pp. 161-184.

Rossini M., *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive della “Menschenfrage”*, Armando, Roma 2009.

Rossini M. e Montanari L., *L'ambivalenza della modernità. Karl Löwith, Rudolf Bultmann e i fondamenti cristiani dell'Occidente*, Trauben, Torino 2014.

Rötzer F. (hrsg.), *Jacob Taubes*, in Id., *Denken, das an der Zeit ist*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.

Ruh U., *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Herder, Freiburg 1980 (Diss.).

Rusconi R., *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Viella, Roma 1999.

Sadun Bordonni G., *Löwith e il nichilismo politico europeo*, in “Humanitas”, 2, 1997, pp.

248-267.

Safranski R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Hanser, München-Wien 1994, trad. it., *Heidegger e il suo tempo*, Longanesi, Milano 1996.

Salomon A., *Eschatological Thinking in Western Civilization: Reflections on a book*, in “Social Research”, vol. 16, n. 1, March 1949, pp. 90-98.

Sasso G., *Leo Naphta e Hugo Fiala*, in “La Cultura”, 1974, 12, pp. 100-12.

Sasso G., *Ancora su Leo Naphta e Hugo Fiala*, in “La Cultura”, 1992, I, pp. 119-124.

Saß H.M., *Urbanität und Skepsis. Karl Löwith kritische Theorie*, in “Philosophische Rundschau”, 1-2, 1974, pp. 1-23.

Saunders T.B., *Translator's Preface*, in Goethe J.W., *The Maxims and Reflections of Goethe*, translated by T.B. Saunders, II ed., MacMillan and Co., London 1908.

Schlesinger Jr. A., *Reinhold Niebuhr's Long Shadow*, in “The New York Times”, 22 June 1992. Retrieved 12 July 2018. <https://www.nytimes.com/1992/06/22/opinion/reinhold-niebuhr-s-long-shadow.html>

Scholem G., Strauss L., *Korrespondenz Leo Strauss – Gershom Scholem*, J.B. Metzler, Stuttgart 2001, trad. ita. *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933-1973)*, a cura di C. Altini, Giuntina, Firenze 2008.

Scholem G., *Briefe II. 1948-1970*, Beck, München 1995.

Schwarzwalder Jr. R.F., *Marx's New Religion*, in “Journal of the Evangelical Theological Society”, vol. 62, no. 4, 2019.

Seitter W., *Meaning in History. The Theological Implication of the Philosophy of History*, in

Volpi F., *Dizionario delle opere filosofiche*, Mondadori, Milano 2000, p. 690.

Sessa G., *Physis e Storia. Critica del moderno e scepsi naturalistica in Karl Löwith*, in Id., *L'eco della Germania segreta*, Oaks, Milano, pp. 115-149.

Sigurdson R.F., *Jacob Burckhardt: The Cultural Historian as Political Thinker*, in "The Review of Politics", vol. 52, n. 3, 1990, pp. 417-440.

Siljak A., *Nikolai Berdiaev and the Origin of Russian Messianism*, in "The Journal of Modern History", vol. 88, no. 4, December 2016, pp. 737-763.

Solomon N., *Judaism*, Oxford University Press, Oxford, New York 1996, trad. ita. di L. Balacco, *Ebraismo*, Einaudi, Torino 1999.

Strauss L., *Korrespondenz Leo Strauss — Karl Löwith*, in H. Meier, W. Meier (eds), *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften — Briefe*, J.B. Metzler, Stuttgart 2001.

Stegmaier W., "Non solo ammettere, ma amare anche una buona parte di assurdità". *Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, in Gentili C., Stegmaier W., Venturelli A. (a cura di), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2006, pp. 37-60.

Steiner G., *In Bluebeard's Castle. Some notes towards the redefinition of culture*, Faber and Faber, London 1971.

Stimilli E., *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia 2004.

Stimilli E., *Karl Löwith e Jacob Taubes lettori di Gioacchino da Fiore*, in *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, a cura di G. Potestà, Viella, Roma 2005, pp. 237-251.

Stimilli E., *Jacob Taubes: genealogia di un percorso antinomico*, «aut aut», 376, dicembre 2017, pp. 149-172.

Stimilli E., *Jacob Taubes. Il Messia e l'opera*, in "Il tema di B@bel".
<https://romatrepress.uniroma3.it/wp-content/uploads/2020/01/Jacob-Taubes.-Il-Messia-e-l%E2%80%99opera.pdf>

Styczyński M., *The Russian Mentality*, in "Hybris", no. 27, 2014, pp.58-71.

Styfals W., *Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology*, in "Journal of the History of Ideas", 76, 2, 2015, pp. 191- 213.

Styfals W., *No Spiritual Investment in the World: Gnosticism and Postwar German Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca NY 2019.

Styfals W., Symons S. (edited by), *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*, State University of New York Press, Albany 2019.

Tagliapietra A., *Löwith e la critica dell'ideologia moderna*, Prefazione a M. Bruni, *La natura oltre la storia*, cit., pp. 5-15.

Tagliapietra A., *La caduta di Icaro. Ridurre la storia a dettaglio*, Introduzione a K. Löwith, *Sul senso della storia*, a cura di M. Bruni, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 7-27.

Tarquini N., *L'eterno nel tempo. Prospettive d'indagine storica a partire da Karl Löwith*, in "Divus Thomas", vol. 125, n. 3, 2022.

Taubes J., *Christian Nihilism (Review of Karl Barth, "Against the Stream")*, in "Commentary", 18, September 1954, pp. 269-72.

Taubes J., *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebigte Fügungen*, Merve Verlag, Berlin 1987 (J. Taubes, *In divergente accordo*, Quodlibet, Macerata 1996).

Taubes J., *Vom Kult zur Kultur*, Wilhelm Fink Verlag, München 1996, trad. it. in versione ampliata, *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001.

Taubes J., *Il prezzo del Messianesimo*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2000.

Taubes S.A., *The Absent God*, in "The Journal of Religion", vol. 35, n. 1, January 1955, pp. 6-16.

Tidona G., *Dalla Lichtung alla Umgebung: L'umanesimo cosmologico di Karl Löwith*, in Hilt A., Zaborowski H., Cesarone V., *La questione dell'umanesimo oggi*, Quodlibet, Macerata, 2014.

Tidona G., Introduzione, in M. Heidegger, K. Löwith, *Carteggio 1919-1973*, Edizioni ETS, Pisa 2017, pp. 5-50.

de Tocqueville A., *De la Démocratie en Amérique*, Michel Lévy Frères, Libraires éditeurs, Paris 1868, vol. I.

Torbidoni J., *Secularization, a valid category? A reappraisal of the Löwith-Blumenberg debate around the rise of modernity*, in "Tábano", n. 16, 2020, pp. 53-69.

Treml M., *Reinventing the Canonical. The Radical Thinking of Jacob Taubes*, in E. Göbel und S. Weigel (hrsg.), "Escape to Life". *German Intellectuals in New York: A Compendium on Exile after 1933*, De Gruyter, Berlin/Boston 2012.

Treml M., *Secularization and the Symbols of Democracy*, in W. Styfhals, S. Symons (edited by), *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*, State University of New York Press, Albany 2019.

Trincia F. S., *Marx, Weber, Löwith e il problema dell'origine del capitalismo*, in "La cultura", 1, 1994, pp. 83-110.

Tripodi A. M., *Löwith e l'Occidente*, Marsilio, Venezia 1997.

Troeltsch E., *Der Historismus und seine Probleme*, Mohr, Tubingen, 1922.

Turner C.J.G., *On Osip Mandel'stam's Poem "Vek"*, in "The Slavic and East European Journal", vol. 20, no. 2, Summer 1976, pp. 148-154.

Vaccaro G., *Karl Löwith e il mondo dell'altro*, in Id., *Dall'esistenza alla morale: studi sull'etica del Novecento*, Cadmo, Fiesole (Firenze) 1996, pp. 1-34.

Valéry P., *La Crise de l'Esprit* (1919), in Id., *Oeuvres*, II, Gallimard, Paris 1957-1960.

Valle R., *Trasfigurazioni del paesaggio russo. Rappresentazioni mitiche e letterarie della foresta nella cultura russa*, in "Silvae", n. 3, 2005, pp. 283-293.

Valle R., *L'idea russa e le idee d'Europa. Storia filosofica e imagologica del confronto tra l'autocoscienza russa e l'autocoscienza europea*, Nuova Cultura, Roma 2021.

Vander F., *Berdjaev e il comunismo*, in "Slavia", anno XI, n. 2, 2002, pp. 171-188.

Vegetti M., *La fenomenologia e l'escatologia occidentale. Löwith e la frattura dello spirito hegeliano: da "Hegel a Heidegger"*, in Id., *Hegel e i confini dell'Occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt*, Bibliopolis, Napoli 2005.

Verra V., *Incontro con la filosofia tedesca*, in M. Freschi (a cura di), *La mia Germania*, S.a.C., Firenze 1993, pp. 127-139.

Vitolo A.G., Lami G., *Storia e filosofia in N.A. Berdjaev*, Franco Angeli, Milano 2000.

Volger G., *Karl Löwith - der illusionslose Denker*, in "Berliner Debatte Initial", 2, 1999, pp. 94-97.

Volpi F. (a cura di), *Karl Löwith. Scetticismo e storia*, “aut aut”, no. 222, 1987.

Volpi F., *Karl Lowith e il nichilismo: a proposito degli Scritti e dell'Autobiografia*, in "aut aut", 222, 1987, pp. 21-37.

Volpi F., *Karl Löwith, scettico mediterraneo*, in “la Repubblica”, 1-2-1997.

Volpi F., *Il nichilismo*, Editori Laterza, Bari-Roma 2018.

Voltaire, *Dictionnaire philosophique, portatif*, J. et H.L. Hunt, Londres 1764.

Wallace R.M., *Progress, Secularization and Modernity. The Löwith-Blumenberg Debate*, in “New German Critique”, 22, 1981, pp. 63-79.

Weigel S., *In Paul's Mask: Jacob Taubes Reads Walter Benjamin*, in W. Styfhals, S. Symons (edited by), *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*, State University of New York Press, Albany 2019, pp. 195-216.

Weinmayr E., *Europäische Interkulturalität und japanische Zwischen-Kultur*, in “Philosophisches Jahrbuch”, vol. 100, no. 1, 1993.

Wieland W., *Karl Löwith in Heidelberg*, in “Heidelberger Jahrbücher”, 41, 1997, pp. 267-274.

Wetters K., *Genealogy Trouble. Secularization and the Leveling of Theory*, in W. Styfhals, S. Symons (edited by), *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*, State University of New York Press, Albany 2019.

Wolin R., *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, Princeton 2001.

Woolf V., *L'anima russa. Dostoevskij, Čechov, Tolstoj, Elliot*, Roma 2015.

Wotling P., *Religione ateistica e metafisica fisica? Qualche interrogativo sulla lettura löwithiana dell'eterno ritorno*, in Gentili C., Stegmaier W., Venturelli A. (a cura di), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2006, pp. 75-92

Zanardo A., *Heidegger e il naturalismo di Löwith*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 24, 1969, pp. 312-324.

Zavaroni F., *La crisi del fondamento come processo storico-teoretico. Weischedel, Löwith e Blumenberg interpreti del pensiero occidentale*, in "Annuario filosofico", 18, 2002, pp. 221-258.

Zernov N., *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, trad. ita. a cura di M. Carletti e T. Gargiulo, La casa di Matrona, Milano 1978.

Zielinski T., *L'Istoriografia greca paragonata a quella degli ebrei*, Imprimerie Wspolczesna, Varsovie 1930.