

Ripensare Leopardi e Nietzsche dopo Karl Löwith

Luigi Capitano
luigi.capitano@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Rethinking Leopardi and Nietzsche after Karl Löwith.

Abstract: In this article I compare Löwith's reconstruction of nihilism with the most radical outcomes of Leopardi's thought, considering the surprising pre-udes, traceable in the latter, of the process of secularization, modern disenchantment and Nietzsche's idea of the death of God. At the same time, this comparison allows us to rethink the *pars construens* of the German philosopher's, concerning the redemption of nature and the future challenges that await man in a non-anthropocentric perspective. Such a long-distance dialogue, in addition to helping to fill possible historiographical and hermeneutic gaps, offers the opportunity to problematize the reception of nihilism, reviving the question of meaning in the wake of the Leopardian-Nietzschean *skepsis*.

Keywords: Critique of Anthropocentrism, Natural World, Nihilism, Secularization, Leopardi, Löwith, Nietzsche.

1. *Quegli anni fatidici da Hegel a Nietzsche*

L'opera *Da Hegel a Nietzsche* (1941) analizza il «rovesciamento» dell'idealismo tedesco da parte della sinistra hegeliana¹. La ricostruzione di Löwith copre un arco temporale di mezzo secolo, mostrando il processo di distruzione del sistema idealistico portato avanti dai giovani hegeliani fino alle soglie del nichilismo contemporaneo². I maggiori interpreti di tale «svolta decisiva», di tale «frattura rivoluzionaria», come recita il sottotitolo di quel famoso volume, rimangono Marx e Kierkegaard³, entrambi critici della conciliazione hegeliana tra ragione e realtà. Nietzsche avrebbe portato a compimento il movimento di dissoluzione

¹ Cfr. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. di G. Colli, Einaudi, Torino 1997, d'ora in poi HN, p. 15.

² Cfr. HN, p. 269.

³ Cfr. HN, p. 212; K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1999, d'ora in poi NE, pp. 41-53.

dell'idealismo tedesco, non dimenticando la lezione dei giovani hegeliani, a cominciare da Feuerbach e Stirner.

A Löwith non sfuggiva il potenziale rivoluzionario che si era addensato specialmente nei primi anni Quaranta⁴: a dieci anni dalla morte di Hegel, sembrava essersi consumata l'autodissoluzione dell'idealismo nella «filosofia positiva» dell'ultimo Schelling, contro la «compenetrazione hegeliana di essenza ed esistenza»⁵:

I molteplici attacchi dei giovani-hegeliani contro il sistema di Hegel furono favoriti dal vecchio Schelling, che espose nel 1841 a Berlino la sua ultima filosofia. Tra gli ascoltatori si trovavano contemporanei assai disparati, quali Kierkegaard, Bakunin, F. Engels e Burckhardt. La polemica con cui Schelling apriva la sua filosofia «positiva» si rivolgeva contro l'ontologia di Hegel: questa era secondo lui puramente «negativa», e comprendeva soltanto l'essere possibile, non già ciò che è realmente e precede il pensiero. Con questo ultimo avvenimento nella storia della filosofia classica tedesca comincia la «filosofia dell'esistenza», sviluppata contro Hegel da Marx e da Kierkegaard, secondo le visuali dell'esteriorità e dell'interiorità.⁶

Non meno intenso e gravido di futuro doveva apparire agli occhi di Löwith un anno come il 1843, in cui si approfondiva la frattura tra «essenza ed esistenza» nel dibattito fra i giovani hegeliani:

comparvero, nello stesso anno 1843, i seguenti scritti rivoluzionari: *Principi della filosofia dell'avvenire* di Feuerbach, *Della creazione dell'ordine nell'umanità* di Proudhon, *Il cristianesimo scoperto* di Bruno Bauer, *Aut-Aut* di Kierkegaard⁷ [...]. Invece della mediazione di Hegel, si manifestò la volontà di venire a una decisione, che separò nuovamente ciò che Hegel aveva riunito: antichità e cristianesimo, Dio e mondo, interiorità ed esteriorità, essenza ed esistenza.⁸

Il 1844 rappresentò poi davvero una data cruciale, un anno di grazia per la costellazione nichilista, l'anno fatidico della nascita di Nietzsche sotto le stelle dell'*Unico* di Stirner⁹:

anche il caso per cui nell'anno di nascita di Nietzsche fu pubblicato il libro di Stirner, può apparire da un punto di vista storico altrettanto necessario, quanto la relazione tra il tentativo nietzschiano di ricominciare tutto da capo ed il nulla che rappresenta il risultato di Stirner.¹⁰

⁴ Cfr. HN, pp. 12-13.

⁵ HN, p. 181.

⁶ Ivi, p. 180.

⁷ Cfr. K. Löwith, *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 2000, d'ora in poi SF, p. 97.

⁸ HN, p. 80.

⁹ Nello stesso anno, il *Portrait de Leopardi* di Sainte-Beuve assicurava una fama europea alla «filosofia negativa» del Recanatese (Ch.-A. Sainte-Beuve, *Ritratto di Leopardi*, ed. it. di C. Carlino, Donzelli, Roma 1996). Sulla portata simbolica del 1844, cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, d'ora in poi LAN, pp. 547-551; pp. 624-626.

¹⁰ HN 268.

In quegli anni formidabili il rovesciamento dell'hegelismo investiva gli stessi padri del nichilismo russo: Beljnskij, Herzen, Bakunin, Černyševskij¹¹. L'universale hegeliano si era rivelato «un Moloch che si pavoneggia nel soggetto e lo butta poi via»¹². Tuttavia Hegel rappresentò, per molti russi in cerca d'identità, «una metafisica della mente e della volontà», come annotava Annenkov nell'*Importante decennio 1838-48*¹³. Dopo Hegel, la negazione astratta si era tradotta in azione, rivolta, *praxis*. Appena accennato dal movimento della «Giovane Germania», il passo fatale venne compiuto dalla sinistra hegeliana, prima di rifluire nella Russia rivoluzionaria. Al termine di tale processo di dissoluzione non poteva esservi che il nichilismo, di cui Nietzsche si considerava da un lato il profeta e dall'altro il vincitore. Ma rivendicando a sé titolo di «primo compiuto nichilista europeo»¹⁴, Nietzsche intendeva esplicitamente contrapporsi al nichilismo decadente di Schopenhauer e di Leopardi: «Leopardi si lamenta, ha motivo di lamentarsi; ma con ciò non rappresenta il perfetto tipo del nichilista»¹⁵. Nietzsche si riconoscerà semmai nella ristretta élite dei «tre nichilisti radicali», insieme a «Taine e Burckhardt» (lettera a Erwin Rohde, 23 maggio 1887). Questi alcuni dei fili che conducono sottilmente, «da Hegel a Nietzsche».

2. Punti problematici

Per quanto rappresenti una ricostruzione ormai canonica sulla genesi del nichilismo posthegeliano, *Da Hegel a Nietzsche* è un'opera che merita ancora di essere interrogata nei suoi punti problematici e perfino nei risvolti del non detto. Non possiamo ad esempio sottacere quelli che ai nostri occhi appaiono gli anelli più deboli di una genealogia che pure intreccia con mirabile rigore prospettiva storica e teoresi. Pensiamo specialmente a Leopardi, il cui peso nei *Frammenti postumi* di Nietzsche doveva fatalmente sfuggire a Löwith, così come pure ad Heidegger e a Jaspers¹⁶.

Stando a Löwith, si direbbe che nemmeno Schopenhauer abbia avuto alcuna rilevanza nella parabola negativa dell'idealismo destinata a sfociare in Nietzsche. Eppure, lo stesso Löwith sapeva benissimo che il maestro di Nietzsche «non era

¹¹ Cfr. A. Camus, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1981, pp. 167-192; L. Pellicani, *La società dei giusti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 229-235.

¹² Cit. in HN, p. 221.

¹³ Cfr. I. Berlin, *Il riccio e la volpe*, a cura di H. Hardy e A. Kelly, Adelphi, Milano 1986, p. 233.

¹⁴ Cit. in NER, p. 48; NE, p. 51; HN, p. 289.

¹⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, Adelphi, Milano 1990³, 11 [229], p. 296. Quest'ultimo frammento non ricorre in Löwith. Per le diverse menzioni di Leopardi presenti nell'opera nietzschiana, vedi pure F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, ed. it. di C. Galimberti, il Melangolo, Genova 1992.

¹⁶ Si tenga presente che l'edizione critica di Colli-Montinari venne avviata solo nel 1964. Sull'ermeneutica löwithiana del nichilismo, cfr. AA.VV., *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, ed. it. di C. Gentili, W. Stegmaier, A. Venturelli, Pendragon, Bologna 2006.

Hegel, bensì Schopenhauer»¹⁷, così come egli non ignorava il fatto che fu proprio Nietzsche a portare a fondo l'«ateismo gravido di avvenire»¹⁸ prospettato da Schopenhauer, ovvero il tema del «mondo [...] sdvinizzato»¹⁹. Senza contare che il nome di Schopenhauer circolava, accanto a quello di Stirner, presso i nichilisti russi. Rimane emblematica la frase di *Padri e figli*: «prima c'erano gli hegeliani, ora ci sono i nichilisti»²⁰. Dal canto suo, Herzen poteva scrivere a Turgenev: «col tuo Schopenhauer sei diventato nichilista»²¹.

Se nel *Nichilismo europeo* (1940) la figura di Schopenhauer era rimasta ai margini, in *Da Hegel a Nietzsche* essa è richiamata con maggiore frequenza, seppure di scorcio. Quanto a Leopardi, viene menzionato incidentalmente solo un paio di volte: la prima, a proposito delle maggiori personalità della cultura del XIX secolo²²; la seconda, riguardo il celebre *Dialogo* di Francesco De Sanctis *Schopenhauer e Leopardi* (1858-59)²³, ricordato in margine al paragrafo sui «rapporti di Nietzsche con l'hegelismo del decennio 1850-60».

Il nome di Leopardi ritorna in modo ben più incisivo in un saggio sulla *Fatalità del progresso* (1963) in cui leggiamo che

L'idea di progresso, che costituì il filo conduttore lungo cui si mosse tutto il pensiero storico del XVIII e XIX secolo, in realtà venne messa in questione in via di principio già da Rousseau (1749) e, un secolo più tardi, è stata derisa in modo insuperabile da Leopardi, Flaubert e Baudelaire.²⁴

Leopardi appare qui a Löwith come un «insuperabile» critico del progresso, con probabile allusione ai famosi versi della *Ginestra* satireggianti «*le magnifiche sorti e progressive*» (v. 51). Dopo l'accostamento con Rousseau, rimane significativa l'associazione con altri due grandi visionari come Flaubert e Baudelaire, nonché la collocazione di Leopardi nell'orizzonte della grande letteratura nichilistica europea²⁵. Tuttavia, neanche Löwith, che pure non rimane insensibile ai grandi poeti e ai poeti-pensatori²⁶, riesce a sottrarsi alla generale tendenza del

¹⁷ NER, p. 6.

¹⁸ HN, p. 545.

¹⁹ F. Nietzsche, *La gaia scienza* (V, § 357), cit. in DUM, p. 145.

²⁰ I. Turgenev, *Padri e figli*, Mondadori, Milano 1988, p. 36.

²¹ Lettera del 22 novembre 1862. Cfr. HD, p. 277, n. 2.

²² Nella *Prefazione* alla prima edizione di HD, Leopardi è menzionato – in un lungo elenco di pensatori, scrittori e artisti – accanto a D'Annunzio, immediatamente dopo «Byron e Rimbaud» (HD, p. 13).

²³ Cfr. HD, p. 277, n. 2. L'attenzione a De Sanctis si spiega col fatto che il noto critico letterario fu anche un filosofo di formazione hegeliana.

²⁴ K. Löwith, *La fatalità del progresso*, in Id., *Il cosmo e le sfide della storia*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2023, p. 102.

²⁵ Cfr. NE, pp. 31-35.

²⁶ Löwith riserva un posto d'eccezione alla figura di Goethe (cfr. HN; NE, pp. 18-19; E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. K. Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 111), così come poi al poeta-pensatore Paul Valéry, cui dedicherà la sua ultima monografia (K. Löwith, *Paul Valéry*, trad. it. di G. Carchia, Celuc Libri, Milano 1986).

Novecento ad eludere il confronto con la dimensione filosofica dell'opera leopardiana. Un simile confronto verrà avviato solo intorno alla metà del secolo da Cesare Luporini e Alberto Caracciolo, prima della promozione di Leopardi fra le vette del nichilismo nell'interpretazione data da Emanuele Severino²⁷. Sicché, fatte salve queste ultime e poche altre eccezioni, quello che già Nietzsche considerava «un vero pensatore: Leopardi»²⁸ ha spesso faticato ad essere riconosciuto come tale perfino nel corso del XX secolo.

Nel caso di Schopenhauer l'omissione di Löwith risponde invece ad un ben preciso intento ermeneutico: quello di seguire «il cammino che conduce da Hegel a Nietzsche attraverso i giovani hegeliani»²⁹, divenuti ribelli antihegeliani. Schopenhauer non fu mai un hegeliano, rimanendo semmai famoso per la sua «arte di insultare» il proprio maggiore avversario filosofico a Berlino³⁰. Gli anni Cinquanta dell'Ottocento sembrarono tuttavia dare ragione al pessimismo di Schopenhauer mentre la filosofia della vita divenuta dominante pose finalmente in questione il «valore dell'esistenza in quanto tale»³¹:

La reazione politica ed ecclesiastica del decennio 1850-60 tolse il terreno storico alla loro filosofia, legata allo spirito del tempo, e contemporaneamente la visione del mondo di Schopenhauer venne ad esercitare una straordinaria influenza, basata meno sul suo contenuto positivo che sul suo atteggiamento estraneo alla politica ed alla storia. «Pessimismo» e «ottimismo» divennero le parole dominanti del tempo, poiché rispondevano alla rassegnazione ed al disagio generali, come pure al desiderio di tempi migliori.³²

In un passaggio centrale di *Da Hegel a Nietzsche*, Löwith accenna all'ambiguità del nichilismo nietzschiano, richiamando l'alternativa fra «nichilismo della debolezza» e «nichilismo della forza», con la parallela distinzione fra «pessimismo classico» e «pessimismo romantico»:

Il nichilismo come tale può significare due cose, costituendo tanto un sintomo di definitiva decadenza e di disgusto verso l'esistenza, quanto per altro un primo sintomo di rafforzamento e di una nuova volontà di esistere; può quindi esserci un nichilismo della debolezza oppure della forza.³³

²⁷ Cfr. L. Capitano, *Leopardi, filosofo «postumo»*, in M.V. Dominioni, L. Chiurchiù (a cura di), *Leopardi e la cultura del Novecento, Atti del XIV Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 27-30 settembre 2017)*, Olschki, Firenze 2020, pp. 319-337. A quarant'anni di distanza dal suo saggio più famoso e controverso, Luporini ha sottolineato l'unicità e inconfondibilità dell'esperienza di Leopardi nei confronti di altre figure ottocentesche a lui per certi aspetti affini come Schopenhauer e Nietzsche, ma anche Kierkegaard, Dostoevskij, Feuerbach (C. Luporini, *Il pensiero di Leopardi*, in *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti 2006, p. 115).

²⁸ F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, cit., p. 69.

²⁹ HD, p. 286.

³⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *L'arte di insultare*, ed. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2009.

³¹ NER, p. 49. Cfr. Capitano, LAN, pp. 497-539.

³² HN, pp. 187-188; cfr. ivi, pp. 276-277.

³³ Ivi, p. 289.

Oltre che al paragrafo 370 della *Gaia scienza* sul «romanticismo», dobbiamo pensare alla prefazione del 1886 alla *Nascita della tragedia*, nonché ad un frammento postumo della primavera 1888 in cui il pessimismo di Leopardi viene menzionato accanto a quello dei vari Pascal, Schopenhauer, Dostoevskij:

Il contrario del pessimismo classico è quello *romantico*: quello in cui si formula, in concetti e giudizi di valore, la debolezza, la stanchezza, la decadenza della razza: il pessimismo di Schopenhauer, per esempio, e così anche quello di de Vigny, di Dostoevskij, di Leopardi, di Pascal, quello di tutte le grandi religioni nichilistiche.³⁴

3. Secolarizzazione, rovesciamento dell'ontoteologia, scepsti

Alcune significative affinità tra Leopardi e Löwith sono state via via segnalate da parte di Alberto Caracciolo, Antonio Negri e diversi altri autori³⁵. Certamente, i due pensatori rimangono raffrontabili sul terreno della secolarizzazione e della visione della natura, ma anche – a nostro avviso – su quello del nichilismo e della scepsti. In tal senso, la posizione di Leopardi può apparire perfino più radicale di quella di Löwith. Mentre infatti quest'ultimo copre sotto il manto della secolarizzazione l'intera modernità da Pascal a Sartre³⁶, Leopardi sembra in grado di mostrare una ben precisa soglia del pensiero contemporaneo. Tale punto di svolta sarebbe da ricercare in quel nuovo canone scettico-negativo che non per caso sarebbe stato rilanciato e rigorizzato nella prima metà del Novecento da un leopardiano come Giuseppe Rensi³⁷. Nello *Zibaldone* Leopardi era infatti giunto alla conclusione che, una volta eliminate le idee platoniche, tutti gli assoluti erano destinati a crollare³⁸. Accanto a tale esito scettico-nichilistico, Leopardi anticipava di fatto la tesi di Feuerbach-Löwith secondo cui l'idea della contingenza del mondo sarebbe un effetto del creazionismo cristiano, come si può ricavare da alcune note zibaldoniche su Sant'Agostino riletto alla luce di Leibniz in cui si accenna alla «infinita possibilità» di Dio³⁹.

³⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, Adelphi, Milano 1986², 14 [25].

³⁵ Cfr. A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Società Nazionale di Scienze Lettere e Arti, Napoli 1974, p. 106; A. Negri, *Lenta ginestra*, SugarCo, Milano 1987, p. 60; p. 346, n. 179 e *passim*; G. Moretto, *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 197-199; M.G. Poddighe, *Sull'abisso del nulla*, Bulzoni, Roma 1998, pp. 9-54; O. Franceschelli, *Eclissi di Dio e ritorno alla natura*, in *DUM*, p. XXXI; P. Petrucci, *Leopardi e il Libro sacro*, Andrea Livi Editore, Fermo 2007, p. 131, n. 44; L. Capitano, *Leopardi, filosofo «postumo»*, cit., pp. 319-321.

³⁶ Cfr. *SF*, pp. 81-93.

³⁷ Cfr. L. Capitano, *Dopo Nietzsche. Dalla nuova scepsti di Rensi al nichilismo di Weischedel*, in *Dopo Nietzsche: La filosofia oltre la crisi della ragione moderna, Atti del Seminario annuale del Centro Studi Giorgio Colli (Torino 24-25 novembre 2022)*, di prossima pubblicazione presso «Quaderni Colliani», VI, 2014.

³⁸ Cfr. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, 3 voll., a cura di G. Pacella, Garzanti, Milano 1991, d'ora in poi *Zib.*, seguito dal numero di pagina dell'autografo, *Zib.* 1342; 1463; 1616.

³⁹ Cfr. *Zib.* 1616; 1622-1623. Sulla possibilità divina di «volere altrimenti», cfr. *Zib.* 1714.

Leopardi sembra inoltre preludere alla stessa idea di secolarizzazione, allorché offre l'immagine di un uomo cristiano-moderno che incede, *mutatis mutandis*, dall'«impero filosofico» del cristianesimo al «nuovo impero» dei lumi:

L'impero che il Cristianesimo ha per tanti secoli esercitato [...] tanto sugli animi, le opinioni, i costumi privati e pubblici, quanto sul temporale degli stati, e sulla politica universale del mondo Cristiano, e generalmente insomma sulla vita umana, è stato quasi un impero della filosofia, uno stabilimento di potenza filosofica, un'influenza, una superiorità generale acquistata nel mondo dalla ragione sulla natura [...]. Oggi questo smisurato colosso d'impero filosofico, è stato distrutto da quello di un'altra filosofia; nuovo impero conveniente al secolo che l'ha stabilito e prodotto.⁴⁰

Perdita del centro, crisi del senso, svanimento dei valori, tramonto dei fini, caduta di ogni teodicea, di ogni fondamento e di ogni assoluto: ecco i tratti del nichilismo che si sono andati delineando accanto alla sdivinizzazione della natura e al «disincanto del mondo» (*Entzauberung der Welt*)⁴¹. Leopardi ne aveva mostrato la genealogia e presagito gli sviluppi in notevole anticipo su Nietzsche, Weber, lo stesso Löwith. In tale prospettiva, la «spaesatezza» (*Heimatlosigkeit*) poteva assurgere a cifra dell'«uomo privo di patria fisica e metafisica»⁴², lungo una parabola che da Pascal giungeva fino all'esistenzialismo contemporaneo. Anche l'uomo di Leopardi si trova infatti «come smarrito nella vastità incomprendibile dell'esistenza»⁴³.

Sappiamo che il giovane Karl Löwith rimase fortemente impressionato dalla conferenza sulla *Scienza come professione*, tenuta da Weber a Monaco nel 1918⁴⁴. La lezione terminava con l'immagine di «una notte di tenebre impenetrabile» che, «nel nostro mondo del disincanto», rendeva vana l'attesa di «nuovi profeti e salvatori»⁴⁵. Alla domanda di Isaia: «A che punto siamo della notte?», la sentinella avrebbe risposto: «verrà il mattino, ma la notte dura ancora»⁴⁶. Poiché la notte del mondo è una chiara metafora del nichilismo, non possiamo non pensare a quella «notte lunghissima» evocata nel *Copernico*, il dialogo leopardiano⁴⁷.

⁴⁰ *Zib.* 1460-1461.

⁴¹ Cfr. Capitano, *LAN*, pp. 335-448.

⁴² *SF*, p. 81.

⁴³ *Zib.* 3171. Un simile brivido dell'infinito potrà essere interpretato da Hans Jonas come un segno di quella frattura gnostico-nichilistica che aveva spezzato l'armonia con la natura (H. Jonas, *Tra il nulla e l'eternità*, Gallio, Ferrara 1992, pp. 25-32). Per un confronto fra Löwith e Jonas, vedi M. Bruni, *La natura oltre la storia*, prefazione di A. Tagliapietra, iCentotalleri, Saonara (Pd) 2012, pp. 123-140.

⁴⁴ Cfr. F. Volpi, *Karl Löwith e il nichilismo. A proposito degli «Scritti» e dell'«Autobiografia»*, «Aut aut», 222 (1987), pp. 29-30; K. Löwith, *La mia vita in Germania*, cit., p. 38; K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 79.

⁴⁵ K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, tr. it. di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 38-39.

⁴⁶ *Isaia*, 21, 11-12. Cfr. M. Weber, *La scienza come professione*, Armando, Roma 1997, p. 78.

⁴⁷ Cfr. G. Leopardi, *Poesie e prose*, 2 voll., a cura di M.A. Rigoni e C. Galimberti, Mondadori, Milano, 1987-88, vol. II, pp. 182-193. Vedi pure Capitano, *LAN*, pp. 291-333.

che aveva inferto una ferita all'orgoglio metafisico dell'uomo. Dopo Copernico», dirà anche Nietzsche, l'uomo scivola inarrestabilmente via dal centro⁴⁸.

Ricordiamo inoltre che per Löwith il pensiero moderno è caratterizzato dalla riduzione post-copernicana e cartesiana della *physis* a fisica e del mondo naturale a mero spazio geometrico. L'uomo rimane così estraneo al mondo, ritirandosi nell'interiorità del soggetto di fronte ad un mondo spazializzato. Analogamente, lungo tutto lo *Zibaldone* non mancano analisi sottili su quel processo di interiorizzazione che nella modernità ha reso sempre più macchinale la «vita esterna»⁴⁹. Se per Leopardi il «computare» e il «geometrizzare» hanno inaridito la vita⁵⁰, Löwith pensa che il pensiero calcolante è andato svuotando di senso il mondo umano⁵¹.

A proposito del «nichilismo cosmologico» post-copernicano, Löwith sottolinea lo spaesamento esistenziale avvertito a partire da Pascal⁵². Anche in tal caso, l'effetto estraniante e infine nichilistico della modernità appare a Löwith come un surrogato del cristianesimo secolarizzato⁵³, piuttosto che come un processo nichilistico di consunzione delle categorie metafisiche o come un ribaltamento di quella che già Feuerbach chiamava «ontoteologia»⁵⁴. Eppure, nel rovesciare i rapporti di predicazione e nel riconoscere nell'«uomo in carne ed ossa» «il soggetto di ogni possibile predicato»⁵⁵, Feuerbach aveva di fatto sovvertito l'argomento ontologico⁵⁶. Per questa via, egli poteva vedere nel contingentismo una trascrizione secolarizzata del creazionismo cristiano, giacché «la creazione del mondo da Nulla non significa niente di più che la *nullità* del mondo»⁵⁷. Il nichilismo cristiano⁵⁸ presuppone difatti l'idea di un mondo creato, perituro, «sempre sospeso tra Essere e Non essere, sempre in attesa del suo annientamento»⁵⁹. Giacché, dopo la scoperta agostiniana della dimensione interiore, l'uomo si ritro-

⁴⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, Adelphi, Milano 1990², 2 [127], 5; Id., *Genealogia della morale*, III, § 25.

⁴⁹ Oltre che alle due operette *Elogio degli uccelli* e *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*, bisogna pensare alle tante pagine zibaldoniche in cui è tematizzata l'opposizione tra «vita esterna» o «estrinseca» e «vita interna» (*Zib.* 278; 622-623; 1585; 1589; 3292-93; 3922-23; 3936).

⁵⁰ Cfr. Capitano, *LAN*, p. 254.

⁵¹ Cfr. K. Löwith, *La fatalità del progresso*, in *CSS*, p. 122.

⁵² Cfr. O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità*, Donzelli, Roma 1997, pp. 116-118.

⁵³ Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1989, d'ora in poi *SFS*.

⁵⁴ Cfr. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, a cura di F. Bazzani, Ponte alle Grazie, Firenze 1994, p. 99.

⁵⁵ *HN*, p. 461.

⁵⁶ Dalla filosofia idealistica «dell'identità» Dio è inteso come «l'essere il cui concetto o essenza contiene la verità» (L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2016, p. 48; il passo è antologizzato in *La sinistra hegeliana*, a cura di K. Löwith, Laterza, Roma-Bari, 1982, p. 320). Sull'argomento ontologico, cfr. D. Henrich, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*, Prismi, Napoli 1983. Sul 'controargomento' ontologico, vedi Capitano, *LAN*, p. 405; pp. 545-547 e *passim*.

⁵⁷ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 157.

⁵⁸ Cfr. Capitano, *LAN*, pp. 175-194.

⁵⁹ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 161.

va ad abitare in un mondo a lui estraneo, al limite assurdo. Il concetto è ripetuto da Löwith anche nell'*Introduzione a Dio, uomo e mondo* (1967):

Grazie a un simile ingresso nell'interiorità, cui corrisponde una fuoriuscita dall'ordine del mondo che abbraccia l'uomo, si determinano due cose: l'uomo si trova senza posto e spaesato (*heimatlos*) nel tutto del mondo, diventa una e-sistenza (*Ek-sistenz*) contingente e alla fine assurda, gettata nel mondo non si sa come e da dove.⁶⁰

Intorno alla metà dell'Ottocento si registrava una vera e propria frattura nella storia della coscienza europea: la fine dell'idealismo e l'inizio del nichilismo spiegato. L'autodissoluzione dell'idealismo veniva di fatto avviata con la riformulazione della domanda fondamentale della metafisica. Si tratta di una questione rispetto alla quale Hegel era rimasto assolutamente insensibile: «Hegel non pone affatto la domanda dell'esistenza positiva»⁶¹. Tale questione non sfuggiva invece all'«orientamento esistenzialistico del vecchio Schelling»⁶². Dopo Schelling tutto tornava a vacillare e il kantiano «baratro della ragione» si trasformava nell'abisso del nulla e della contingenza. Nessuna mediazione dialettica era più possibile fra l'essenza e l'esistenza, fra il *quid sit* e il *quod sit*⁶³. Come scrive Löwith, «il filo del movimento dialettico si spezza completamente, e tra il che cosa-è e il che-è rimane aperta un'«ampia e orrenda fossa»»⁶⁴. Ogni mediazione fra essenza ed esistenza, ogni dialettica della redenzione è definitivamente infranta. Perfino per un razionalista come Marx, la «teoria può divenir pratica solo come critica della situazione sussistente, come distinzione critica di realtà e idea, di essenza ed esistenza»⁶⁵.

Nell'anno magico del nichilismo (1844) Kierkegaard poteva confutare l'argomento ontologico a partire dall'osservazione che «una mosca quando esiste, ha tanto essere quanto Dio»⁶⁶. Lo stesso Löwith ricorda che «le prove dell'esistenza di Dio di Hegel» dovevano apparire ormai come «un anacronismo»⁶⁷ agli occhi di un Goethe. Dal canto suo, al termine della sua storia della filosofia tedesca (1834), Heine aveva avvertito che la reale portata rivoluzionaria di Kant consisteva nell'aver proclamato il *de profundis* sul «talismano marcio» del cristianesimo sulla base della distruzione dell'argomento ontologico⁶⁸.

In fondo tutto ciò era stato previsto da Leopardi: «niente preesiste alle cose»⁶⁹; né Dio, né idee. Nessuna essenza eterna ha il primato sull'esistenza: «le cose non

⁶⁰ DUM, pp. 11-13. Cfr. SF, p. 92.

⁶¹ HN, p. 183.

⁶² HN, p. 93; cfr. ivi, p. 181; p. 185. Sarà semmai lo stesso Löwith a glissare sulla domanda fondamentale della metafisica, spostandola sulla questione del «mondo della natura» (cfr. A. Caracciolo, cit., p. 138; p. 155, n. 159).

⁶³ Sullo sfondo teologico di tale distinzione, cfr. SF, pp. 91-93.

⁶⁴ Ivi, p. 183.

⁶⁵ Ivi, p. 151.

⁶⁶ S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in Id., *Opere*, Sansoni, Milano 1993, p. 222.

⁶⁷ HN, p. 37.

⁶⁸ Cfr. HN, pp. 78-80; NE, pp. 57-59.

⁶⁹ Zib. 1616.

sono quali sono, se non perch'elle son tali»⁷⁰. L'esistenza è ineducibile. Partendo da simili premesse, Leopardi poteva rovesciare a suo modo l'argomento aureo della metafisica, aprendo così un varco decisivo al nichilismo del nostro tempo⁷¹. Non dovremo quindi sorprenderci se questa breve sentenza dello *Zibaldone* sia potuta assurgere a cifra di un'epoca, in anticipo sul nietzschiano «Dio è morto»: «In somma, il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla»⁷².

A ben vedere, non si tratta di una conclusione rigidamente nichilistica, bensì di una posizione rigorosamente possibilista e scettica. Gli sviluppi di quell'aforisma sono infatti tutti di segno squisitamente scettico: dal limite che la conoscenza umana incontra nella materia alla critica di ogni vero o falso assoluto (*Zib.* 1619-1621) fino all'esplicito «scetticismo ragionato e dimostrato» (*Zib.* 1655). Lo scetticismo leopardiano (che affonda le sue radici nel relativismo dei primi anni dello *Zibaldone*) si trova non per caso ribadito lungo le annotazioni del 1826-27 sull'impossibilità di stabilire le leggi della natura, di riconoscere progressi nel sapere (*Zib.* 4189-4190), di decidere in senso assoluto cosa sia bene e cosa male nella natura (*Zib.* 4205), se l'ordine del mondo sia il «pessimo dei possibili» (*Zib.* 4257-4259), posto che «non si dà migliore né peggiore assoluto» (*Zib.* 1620). Senza dimenticare la conclusione che suggella nel 1832 l'immenso diario di uno scettico, come pure il malinconico libro di Tristano (le *Operette morali*): la paradossale verità, che risulta incredibile ai più, di «non saper nulla» (*Zib.* 4525).

La scepsti di Löwith, come quella di Leopardi, si esercita tanto sulla fede quanto sulla ragione (scientifica e filosofica)⁷³, evitando così due simmetriche e opposte forme di irrigidimento ideologico. Leopardi applica tuttavia il suo scetticismo tanto sulla storia (progresso) quanto sulla natura (perfezione), mostrando l'assenza di un senso prestabilito, di un fondamento o di un fine assoluto nell'una come nell'altra. Mentre Löwith sembra voler fare salva la natura, se non proprio dal dovere almeno dall'iperbole del dubbio, pur mantenendo nel suo stile di pensiero un sobrio, raffinato ed equanime scetticismo metodico. Tutto ciò, se da un lato lo pone al riparo da rischi di scivolamento nel nichilismo dogmatico, dall'altro gli vieta tuttavia di porre la domanda radicale sul senso della natura, dopo aver sottilmente decostruito il significato della storia.

4. *Abitare la natura in un «mondo snaturato». Moniti per il futuro*

Se all'inizio del suo percorso il giovane Leopardi chiedeva come fosse possibile abitare la natura in un «mondo snaturato», alla fine la questione per lui era divenuta la sopravvivenza del genere umano in una «natura ognor verde» (v. 292), «dell'uomo ignara e dell'etadi» (v. 289), come recitano i versi della *Gine-*

⁷⁰ *Zib.* 1613.

⁷¹ Cfr. Capitano, *LAN*, pp. 541-547.

⁷² *Zib.* 1341; cfr. *Zib.* 1464.

⁷³ K. Löwith, *Sapere e fede*, in *SF*, pp. 37-65.

stra. Quello di redimere la natura sarà il tema centrale di Nietzsche⁷⁴, come poi di Löwith. Laddove nella sua monografia su Nietzsche lasciava talvolta intendere che lo sforzo di ritradurre l'uomo nella natura era condannato all'insuccesso⁷⁵, in seguito Löwith accorderà una maggiore fortuna al tentativo nietzschiano di « riguadagnare il mondo »⁷⁶. Dopo che l'uomo aveva « perduto la chiave di accesso alla natura »⁷⁷, con la dottrina dell'eterno ritorno Nietzsche aveva infatti compiuto « l'esperimento di ricollocare » l'uomo nella « legge del cosmo »⁷⁸. La stessa morte di Dio, « attraverso il nichilismo » avrebbe in definitiva aperto la via alla « riscoperta del mondo »⁷⁹. Frattanto, attraverso il « mare aperto », il « Colombo » nietzschiano avrebbe fatto propria la lezione dell'avventura e dell'ignoto, in sostanziale continuità con il « Cristoforo Colombo » leopardiano⁸⁰. Secondo Löwith, come l'irruzione del Dio cristiano aveva segnato la perdita del « mondo della vita » e « della natura »⁸¹, così la morte di Dio aveva reso possibile la loro riconquista. L'ombra cristiana della creazione si prolungava così anche sull'ultimo gesto positivo del nichilismo nietzschiano, implicato dalla volontà dell'eterno ritorno: « Nel pensiero di Nietzsche nulla ha più importanza della nostra essenza creativa, creativa grazie all'atto di volontà, come nel Dio del Vecchio Testamento »⁸². La parabola del nichilismo si traduceva così in una buona novella. Un ciclo si era chiuso e se ne apriva uno nuovo, idealmente capace di lasciarsi alle spalle « l'uomo moderno-cristiano »⁸³.

La *pars construens* del discorso löwithiano è a sua volta dominata dall'ansia di ritornare ad un naturalismo liberato dal peso di Dio e della storia. Al mondo senza Dio e senza natura del nichilismo, Löwith contrappone pertanto il progetto positivo di una possibile redenzione laica della natura, una riconquista del mondo in seguito ad una messa in parentesi del Dio ebraico-cristiano⁸⁴. Dal nichilismo Löwith eredita il mondo senza Dio (e senza il Dio secolarizzato nella storia), ma non già il mondo ridotto a caos da Nietzsche. Ogni filosofia dal timbro esistenziale rimane infatti refrattaria all'ordine naturale: « la caratteristica di ogni filosofia dell'esistenza è esattamente la rinuncia a un simile ordine »⁸⁵. La comune critica dell'antropocentrismo e del teocentrismo torna a rendere idealmente allineabile la prospettiva di Löwith a quella di Leopardi sullo sfondo di una natura « snaturata » dal progresso illimitato della civiltà, nonché – dopo la svolta delle

⁷⁴ Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, III, § 109.

⁷⁵ Cfr. *NER*, p. 125.

⁷⁶ *DUM*, pp. 121-150.

⁷⁷ F. Nietzsche, *Verità e menzogna*, cit. in *SF*, p. 84.

⁷⁸ *NER*, p. 53.

⁷⁹ *DUM*, p. 142.

⁸⁰ Cfr. A. Negri, *Interminati spazi ed eterno ritorno. Nietzsche e Leopardi*, Le Lettere, Firenze 1994, pp. 211-217; Capitano, *LAN*, p. 357; p. 376.

⁸¹ *DUM*, pp. 144-145.

⁸² *NER*, p. 124.

⁸³ *Ivi*, p. 141.

⁸⁴ Cfr. K. Löwith, *La mia vita in Germania*, cit., p. 183.

⁸⁵ *CSS*, p. 25.

Operette morali – ormai insensibile all’iperbolico desiderio umano di felicità e di senso⁸⁶. Una natura che, per quanto restituita alla sua fredda e perpetua vicenda cosmica, si configura per altro verso come un sistema vivente, esposto alle più laceranti contraddizioni fra materia e vita, senza alcuna prospettiva di perfezionamento o di progresso⁸⁷.

Francesco Bacone viene spesso richiamato da Löwith a proposito dell’idea secolarizzata del progresso⁸⁸. Che il *regnum hominis* sia una traduzione della Provvidenza cristiana lo si può leggere a chiare lettere nello stesso Bacone: «Prometeo significa chiaramente ed evidentemente Provvidenza»⁸⁹, così come Dedalo rappresenta l’arma a doppio taglio della tecnica⁹⁰. Nel *Saggio sulla fatalità del progresso* (1963) Löwith avverte come i «doni di Prometeo» possano implicare dei «pericoli»⁹¹ immani e fatali. Pertanto, l’idea del progresso verso una meta resta in piedi o cade insieme alle «superbe fole» (v. 124) dell’antropocentrismo⁹², come aveva denunciato Leopardi nella *Ginestra* nonché in varie operette, fra cui il già citato *Copernico*, il *Dialogo della Natura e di un Islandese* e il *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo*⁹³. La prospettiva apocalittica di quest’ultimo sembra peraltro riecheggiare nel famoso *incipit* di *Verità e menzogna*: «vi furono eternità in cui esso [l’intelletto umano] non esisteva; quando per lui tutto sarà nuovamente finito, nulla sarà avvenuto»⁹⁴.

Rimangono non meno emblematiche alcune annotazioni zibaldoniche risalenti al periodo 1820-21, che vale la pena leggere in parallelo:

Non abbiamo ancora esempio nelle passate età dei progressi di un incivilimento smisurato e di uno snaturamento senza limiti. Ma se non torneremo indietro, i nostri discendenti lasceranno questo esempio ai loro posteri, se avranno posteri.⁹⁵

Ma la nostra civiltà o farà sempre nuovi progressi, o tornerà indietro. Un limite, una meta, secondo i filosofi, non si può vedere, e non v’è. Molto meno un punto di

⁸⁶ Anche su questo punto si potrebbe aprire un utile confronto fra Leopardi e Löwith: «L’uomo, per quanto soddisfi i suoi bisogni naturali, rimane insaziato e inquieto» (K. Löwith, *Natura e umanità dell’uomo*, in Id., *Critica dell’esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, p. 278). In tale direzione le riflessioni di O. Franceschelli, *In nome del bene e del male. Filosofia, laicità e ricerca di senso*, Donzelli, Roma 2018, pp. 19-24.

⁸⁷ Cfr. L. Capitano, *Leopardi e d’Holbach. La macchina «sconcertata» e le rovine del cielo*, «Rivista Internazionale di Studi Leopardiani», 13, 2020, pp. 45-77.

⁸⁸ Cfr. *SFS*, pp. 81-123.; p. 95; *CSS*, pp. 42-43; *DUM*, p. 15.

⁸⁹ F. Bacone, *De sapientia veterum*, XXVI, in Id. *Sapienza degli antichi*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2015, p. 215.

⁹⁰ Cfr. *ivi*, XIX, pp. 178-183.

⁹¹ *CSS*, pp. 120-121.

⁹² Cfr. *CSS*, p. 123.

⁹³ Cfr. Capitano, *LAN*, pp. 310-316.

⁹⁴ F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extramurale*, tr. di G. Colli, con un saggio di B. Zavatta, Adelphi, Milano 2015, p. 11.

⁹⁵ *Zib.* 216-217. Cfr. L. Capitano, *Leopardi apocalittico. Moniti per la nuova era*, «Costellazioni», 10, 2019, pp. 51-65.

mezzo. Dunque non sapremo mai in eterno che cosa e quale propriamente debba esser l'uomo [...]. Tutto è incerto e manca di norma e di modello, dacché ci allontaniamo da quello della natura, unica forma e ragione del modo di essere.⁹⁶

Löwith conclude il proprio saggio sul progresso con una considerazione che rimane in perfetta sintonia con lo 'stratonismo' leopardiano: «Soltanto se si dà qualcosa come un tempo del mondo senza inizio e senza fine, nel quale sorge sempre qualcosa di nuovo e scompare qualcosa di vecchio, allora anche il progresso può perdere l'importanza sproporzionata che esso attualmente ha per noi, poiché non conosciamo nulla che permanga»⁹⁷. Altrettanto memorabile l'epilogo di *Mondo e mondo umano* (1960): «Ammesso che l'essere umano riuscisse a dominare il mondo della natura [...], allora l'essere umano non sarebbe più essere umano e il mondo non sarebbe più mondo»⁹⁸. Di qui l'urgenza di abbandonare un modello antropocentrico ormai antiquato a vantaggio di un inedito paradigma *ecocentrico* che si profila all'orizzonte. Su questa via i percorsi di Leopardi e di Löwith s'incrociano, né più né meno, con i più lungimiranti moniti della «ecologia profonda»⁹⁹.

⁹⁶ *Zib.* 1613.

⁹⁷ *CSS*, p. 123.

⁹⁸ *CSS*, p. 56.

⁹⁹ Cfr. A. Næss, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, ETS, Pisa 2015.