

Trascendenza e suicidio: la genesi del naturalismo in Karl Löwith

Valeria Auletta
valeria.auletta@hotmail.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Transcendence and Suicide: On the Origins of Naturalism in Karl Löwith.

Abstract: The article aims to show how the main stages of Löwithian thought can be connected through reference to the theme of nature. Starting from this interpretation, it will be possible to clarify how one can speak of a *pars construens* of Löwithian philosophy and understand its significance in relation to its *pars destruens*. Finally, an interpretation of Löwithian naturalism will be given in relation to the theme of transcendence and suicide already present in an early form in the first autobiography written by the author *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*.

Keywords: Karl Löwith, Naturalism, Transcendence, Theory of Suicide, Cosmological Anthropology.

1. *La natura come fondamento costruttivo dell'indagine löwithiana*

Ad un primo sguardo d'insieme, la filosofia di Karl Löwith appare fortemente caratterizzata dalle sue istanze critiche: dal confronto a più riprese con l'opera di Nietzsche all'analisi critica del concetto di storia in *Da Hegel a Nietzsche* e in *Significato e fine della storia*, muovendo dal pensiero greco antico, passando per Agostino e arrivando all'interpretazione della filosofia posthegeliana di Marx, Kierkegaard e Heidegger. Questa indiscutibile rilevanza delle interpretazioni critiche nelle opere del filosofo è sicuramente una delle ragioni per cui la ricezione critica della sua filosofia si è preminentemente focalizzata sull'aspetto decostruttivo della sua riflessione, spesso trascurando o fraintendendo gli aspetti più attuali e innovativi che gli appartengono. Tuttavia per comprendere pienamente la filosofia di Karl Löwith è necessario muovere al di là di quello che può essere a tutti gli effetti considerato un vero e proprio pregiudizio critico. Infatti non solo la *pars costruens* della riflessione löwithiana è intrinsecamente connessa alla sua *pars destruens*, ma soprattutto è solo centrando gli aspetti costruttivi della sua

filosofia che diventa possibile anche comprendere il senso più profondo del suo apparato critico. Per rendere possibile tale spostamento dell'attenzione critica è necessario comprendere il valore centrale che assume all'interno della sua riflessione il tema della natura, il quale rappresenta il vero cuore costruttivo della filosofia löwithiana¹. Questo punto è stato troppo spesso poco valorizzato dagli studi critici sull'autore che hanno interpretato tale questione come un risultato tardo del suo pensiero delimitandone la portata alle sue ultime opere. Lo stesso Löwith d'altronde nel 1959, gettando uno sguardo retrospettivo sul suo percorso filosofico, afferma che tale tema deve essere considerato la conclusione coerente a cui sono giunti i suoi sforzi d'indagine per quanto, questa fine, rappresenti in realtà il vero inizio filosofico:

Con questo mi sembra che il mio «curriculum» ideale sia giunto ad una fine coerente e, per vie indirette, al vero inizio filosofico. Esso mi ha portato dall'analisi del *mondo del nostro prossimo*, attraverso il *mondo della società borghese* e la *storia* da Hegel a Nietzsche, la cui «nuova interpretazione del mondo» culmina nella dottrina dell'«eterno ritorno», fino alla *storia universale* nella sua filiazione dalla storia della salvezza, e infine al problema del *mondo in quanto tale*, entro il quale esiste l'uomo e la sua storia. Con questo che per noi è un problema ultimo mentre in realtà è in sé il primo problema, siamo giunti, alla fine, di nuovo là dove la filosofia greca cominciò, con i suoi scritti che hanno per titolo «*Perì cosmo*» ossia «*Del mondo*». Di esso Eraclito ha detto (Frammento 30) che è sempre ««identico per tutto e tutti»», e non è stato creato da nessun dio particolare e da nessun uomo.²

Queste affermazioni dimostrano non solo l'assoluta importanza che assume la questione della natura all'interno della riflessione dell'autore, ma anche il legame fondamentale tra questo tema e le tappe del suo cammino filosofico. Se è infatti vero che Löwith considera la problematizzazione della questione del mondo naturale come l'approdo fondamentale della sua filosofia, questo non significa però che tale questione non fosse già presente in modo decisivo nelle sue opere precedenti, addirittura come vedremo, fin nei suoi primissimi scritti. Si può anzi affermare che il naturalismo löwithiano rappresenti un aspetto complesso della sua filosofia che si propone fin dall'inizio nei termini della questione antropologica – attraverso il confronto con l'opera di Martin Heidegger –, passando per la tematizzazione del problematico rapporto tra uomo e mondo – nei suoi scritti che prendono in esame il tema della storia e della società borghese – e che giunge a determinarsi in modo definitivo nella radicalizzazione dell'importanza della questione del mondo «in quanto tale», prospettiva sotto cui di conseguenza viene anche sussunta l'iniziale indagine antropologica. In altre parole si può dire che

¹ Cfr. O. Franceschelli, *Karl Löwith: le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 2000 e M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Padova 2012.

² K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1986; ed. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, il Saggiatore, Milano 1995, p. 203.

quello löwithiano sia sempre stato un naturalismo, in quanto considera la relazione dell'uomo al mondo sociale e naturale come costitutiva per la definizione antropologica; ma un naturalismo che, nel suo sviluppo, è arrivato ad una radicalizzazione dei suoi termini spostando l'attenzione dalla tematica antropologica alla questione del mondo della natura "in quanto tale".

Il motivo per cui infatti per Löwith la filosofia dei nostri tempi non può che arrivare solo "in modo indiretto" a porsi la questione del mondo della natura, nonostante la sua fondamentale importanza, dipende dal fatto che nel pensiero filosofico moderno il rapporto costitutivo e contemporaneamente contraddittorio tra uomo e mondo sia stato interpretato attraverso l'assunzione più o meno esplicita di categorie teologiche, derivate dalla religiosità giudeocristiana, spogliate del loro originario riferimento alla fede religiosa. In altri termini è il processo di secolarizzazione a essere per l'autore l'origine di tale fraintendimento. Una parabola, quella della secolarizzazione, che viene descritta da tutta la filosofia postcristiana e che raggiunge per Löwith il suo apice con Hegel, portando come sua ultima conseguenza l'impasse entro cui si muove tutta la riflessione posthegeliana: la dissoluzione della filosofia stessa. Se infatti il significato dell'indagine filosofica viene inteso come lo sforzo di elaborare una visione teoretica del "tutto"³, non si può far a meno di prendere atto con Löwith del fatto che il pensiero posthegeliano ha perso il suo riferimento fondamentale ad una totalità. In *Dio uomo e mondo*⁴ il filosofo tematizzerà proprio questo punto mostrando come nella riflessione antica il "tutto" di riferimento a cui si rivolge l'indagine filosofica fosse garantito dall'autonomia della *physis*, in modo tale da poter definire tale modello come una «cosmoteologia iperfisica», poiché tutti gli ambiti della conoscenza umana, da quello antropologico a quello teologico, risultano interpretabili a partire dalla loro connessione con le leggi del cosmo fisico. Agli antipodi di tale visione invece, il pensiero cristiano da Agostino in poi viene a definirsi secondo Löwith come un'«antropoteologia» poiché l'unità del "tutto" è garantita da un Dio extramondano che crea il cosmo per motivi escatologici ponendo al suo centro l'uomo. Infine, per l'autore, il pensiero moderno viene a caratterizzarsi ibridamente dalla combinazione delle due visioni precedenti, nella forma di un antropocentrismo di ascendenza biblica al cui interno l'uomo e

³ «Essendo la conoscenza più ampia e suprema della totalità dell'essente, la filosofia va al di là della terra e di tutto quanto è terreno, del più vicino mondo ambiente e sociale dell'uomo, in quanto volge lo sguardo al mondo celeste stellato, che in senso spaziale e per rango è la realtà massima e somma, e come tale rappresenta il grande tema naturale della filosofia, il cui compito sta nell'indagare la verità nascosta in questo mondo visibile». (K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 1960; ed. it. *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, pp. 323-324).

⁴ K. Löwith, *Gott Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. IX, *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit – G. B. Vico – Paul Valéry*; ed. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2002.

la sua autointerpretazione antropologica in termini storici diventano il fulcro della riflessione filosofica. Ecco in che senso secondo Löwith l'interpretazione filosofica moderna risulta fratturata e intrinsecamente non più capace di elaborare una visione unitaria del tutto; la secolarizzazione porta infatti al paradosso per cui l'uomo moderno appare duplicemente emancipato sia dal mondo fisico dei greci sia dal Dio creatore *ex nihilo* della religiosità giudeo-cristiana⁵. In questa direzione Hegel rappresenta l'ultimo grande tentativo di conciliare in una "filosofia del tutto" le contraddizioni implicite del pensiero postcristiano mentre la riflessione posthegeliana, il contraccolpo determinato dai parossismi generati dalla sintesi hegeliana. Dopo Hegel infatti la filosofia perde in modo definitivo il suo accento teoretico: con Marx e il marxismo in favore di una sua autointerpretazione come prassi politica e, nell'esistenzialismo, attraverso lo spostamento dell'attenzione sulla singolarità dell'individuo in relazione alla sua esistenza ormai indipendente e autonoma dal mondo.

2. La trascendenza umana come problema

La spinosa questione circa il rapporto tra uomo e mondo dunque, lungi da essere un risultato tardo della riflessione löwithiana, attraversa e unisce come un filo rosso gli scritti dell'autore. Tant'è che persino le opere più esplicitamente critiche sono attraversate da tale problema, seppur anche solo nella forma della messa in discussione dell'interpretazione secolarizzata di tale rapporto. Per capire in che modo per Löwith tale tema assuma una caratterizzazione naturalistica fin dalla sua primissima impostazione, è necessario soffermarsi sull'interpretazione löwithiana della trascendenza dell'uomo rispetto al mondo. In un importante saggio del 1957 *Natura e umanità dell'uomo*⁶ l'autore affronta il tema del rapporto uomo-natura con particolare riguardo proprio al tema della trascendenza. Il ragionamento löwithiano parte dall'assunto che, al di là dell'interpretazione teologica, l'appartenenza dell'uomo al mondo naturale sia un'evidenza fenomenologica⁷:

Comunque sia questo essere [...] non si può d'altronde contestare il fatto che esiste un'esperienza della *natura* di tutto l'essente e quindi anche dell'uomo, fenomeno

⁵ Cfr. O. Franceschelli, *Eclissi di Dio e ritorno alla natura*, in K. Löwith, *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., pp. VII-XXXVIII.

⁶ K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 1960, ed. it. *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967.

⁷ Secondo Löwith infatti la sfiducia moderna per l'evidenza fenomenica di tutto l'essente è anche una diretta conseguenza dell'interpretazione religiosa del mondo come *saeculum*. Per approfondire questo tema si rimanda a *Fede e sapere* un testo in cui l'autore analizza le conseguenze gnoseologiche della secolarizzazione in riferimento al concetto di scepsti. Cfr. in K. Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. III; ed. it. *Fede e ricerca*, Morcelliana, Brescia 1960.

logicamente verificabile. Se il mondo in quanto totalità dell'essente non è creazione di un Dio extra-mondano e sopra-mondano, tutto ciò che è esiste per natura, e tale natura compare in tutto ciò che è, ivi compreso il fenomeno da noi chiamato uomo.⁸

Secondo Löwith dunque, elaborare un'interpretazione antropologica emancipata dalla prospettiva di fede in un Dio extramondano, affrancarsi dalle contraddizioni proprie della secolarizzazione e recuperare il senso dell'indagine filosofica, diventa possibile solo ricorrendo ad una fondazione cosmologica dell'antropologia. Questo però non significa misconoscere il paradosso fondamentale che lega l'uomo al mondo, infatti anche all'interno di tale prospettiva non è possibile trascurare il fatto che «la natura dell'uomo sembra essere interamente umana e quindi snaturata rispetto alla *natura naturans*»⁹. È proprio questo essere contro natura a definire la specificità della natura umana, infatti per l'uomo è così tanto naturale l'artificio che «La τέχνη diventa per lui una "seconda natura"»¹⁰.

La sfida di un'antropologia fondata cosmologicamente consiste cioè in fondo nella possibilità di chiarire in termini naturalistici anche la fondamentale innaturalità dell'uomo. È proprio questa contraddizione ad essere «stata radicalizzata dall'antropologia cristiana [...] e ha finito col divenire un motivo fondamentale per l'interpretazione della situazione dell'uomo»¹¹. Da un punto di vista teologico la contraddizione tra uomo e mondo trova la sua soluzione nel definire la posizione dell'uomo come intermedia tra Dio e animale. In contrapposizione a questo si pone invece per Löwith l'esperimento di Nietzsche di rifidanzamento dell'uomo con il cosmo. Anche tale interpretazione risulta nondimeno problematica. In Nietzsche la filiazione dell'uomo al cosmo viene radicalizzata fino al punto per cui l'uomo viene ridotto interamente «al piano zoologico» e interpretato come frammento del mondo fisico. Ma in questo modo la naturale asimmetria uomo-mondo viene a riproporsi in tutta la sua radicale irresolubilità sul piano della volontà del superuomo, che è costretto a risolvere all'interno della sua coscienza il paradosso tra volontà e fato. Ecco perché secondo Löwith anche il tentativo nietzscheano, cercando nella soggettività dell'individuo la risoluzione dei termini della contraddizione connaturata all'uomo, risulta in ultima analisi destinato al fallimento. Per Löwith invece è solo la definizione di uomo come *animal rationale* a rendere possibile una ricomprensione dei termini della specificità della natura umana senza appiattare l'asimmetrica filiazione dell'uomo al cosmo:

Solo entro questa appartenenza al mondo naturale l'uomo può anche distinguersi dagli altri esseri, facendo di sé quell'essere vivente singolare che noi conosciamo. [...]

⁸ K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 247.

⁹ Ivi, p. 268.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, p. 270.

La determinazione tradizionale dell'uomo come *animal rationale* [...] ha il merito di non nascondere la problematica connessione di natura e umanità, e di enunciare entro certi limiti l'unitario dualismo insito nella natura dell'uomo.¹²

È proprio seguendo la determinazione aristotelica dell'uomo come ζῷον λόγον ἔχον che il termine della trascendenza dell'uomo dalla natura torna a poter essere ricompreso entro la natura stessa; in modo tale che «il termine *a quo* e *ad quem* del trascendere umano sarebbe allora sempre il medesimo: la natura stessa»¹³. Questa determinazione dell'uomo a partire dal discorso (*logos*) consente di dare senso a quel tentativo umano di comprendere il mondo che è la filosofia e ridare valore all'indagine teorica rivolta ad ammirare, seppure nella forma di un sapere scettico tanto lontano dalla certezza della fede¹⁴, la totalità di tutto l'essente che è il cosmo.

Quanto distingue l'uomo dall'animale non è il trascendere in assoluto l'ambiente verso il «mondo», ma l'essere per natura in grado di interrogare la natura e di rappresentarsi l'universo in modo da poter conoscere la realtà condizionata [...] In quanto totalità dell'essente, il mondo supera dal canto suo ogni trascendere animale e umano. Gli animali non sanno quanto il loro mondo sia condizionato da loro stessi; non hanno quindi un'idea distinta da quello che esso è per un determinato essere appartenente al mondo.¹⁵

3. La teoria del suicidio

Per comprendere in modo profondo la complessa articolazione della questione delineata nel paragrafo precedente è necessario risalire alla sua genesi nei primi scritti dell'autore, mettendo a fuoco un tema apparentemente marginale della sua filosofia, ossia la teoria del suicidio. In questo modo sarà possibile mostrare in che senso si possa parlare della questione della natura in Löwith, non solamente come un risultato tardo della sua filosofia, ma piuttosto un *leitmotiv* che la determina. Nel 2019 è stata pubblicata per la prima volta integralmente la prima autobiografia scritta da Karl Löwith nel 1926 *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*¹⁶ (*Fiala. Storia di una tentazione*). Il manoscritto redatto da Löwith all'età di 29 anni si colloca bibliograficamente tra la tesi di dottorato su Nietzsche del 1922 e la pubblicazione della tesi di abilitazione alla libera docenza del 1928 *L'individuo nel ruolo del co-uomo*¹⁷. In questo

¹² Ivi, p. 253.

¹³ Ivi, p. 279.

¹⁴ Sul tema del rapporto tra fede e sapere scettico cfr. K. Löwith, *Fede e ricerca*, cit.

¹⁵ K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 280.

¹⁶ K. Löwith, *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, VTA, Berlin 2019.

¹⁷ K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. I, 1981; ed. it. *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, a cura di A. Cera, Guida, Napoli 2007.

scritto autobiografico Löwith, parlando di se stesso in terza persona (Fiala), racconta le vicissitudini della sua gioventù dal rapporto con i suoi genitori alla leva militare, dall'inizio dei suoi studi ai suoi viaggi in Italia dopo l'università. Il tema collante delle sue esperienze giovanili nonché la ragione profonda che porta l'autore alla scrittura delle sue memorie è il continuo riproporsi nella sua vita della domanda amletica *to be or not to be*. La tentazione a cui allude infatti il titolo del manoscritto è proprio quella del suicidio, tema che viene trattato sia con minuzia autobiografica, attraverso i dettagli più privati e intimi delle personali esperienze giovanili del pensatore, sia analizzato in forma espressamente filosofica. In confronto alla seconda autobiografia löwithiana *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933* (scritta nel 1940) questo primo resoconto giovanile sorprende per la sua apertura e sincerità, certo dovuta alla differenza dei destinatari dell'opera e al motivo della sua redazione. In particolar modo la descrizione di Martin Heidegger è molto meno indulgente rispetto allo scritto del 1940. Löwith apostrofa in questo modo la filosofia del suo professore universitario:

Der Höhepunkt seines philosophischen Systems war das Problem des Todes. Unter dem Tod verstand dieser Denker natürlich nicht den vulgären wirklichen Tod ‚des gemeinen Menschenverstandes‘ – den bezeichnete er als bloßes *Ableben* – sondern die philosophische Möglichkeit eines *Vorlaufens* zum Tod. [...] Für den Selbstmord und für die Angst vor dem Leben war in diesem System kein Platz, denn der Selbstmord würde ja diese philosophische, höchst interessante Möglichkeit durch eine brutale, bloße Wirklichkeit vernichten. Fiala war dagegen überzeugt, dass die Angst vor dem Leben viel fundamentalere Tatsache ist als die christlich infizierte Angst vor dem Tode, dessen wahres Gesicht ihm im System seines Denkers vollkommen verzerrt erschien, denn es ließ darin jeden Zug von Frieden vermissen. Friedlosigkeit war auch der Grundzug dieses in sich verkrampften und fanatischen Denkers, dessen Wahrheiten so unfrei waren wie ihr freudloser Verkünder.¹⁸

In queste righe Löwith fa di certo riferimento all'analitica esistenziale di *Essere e tempo* e alla visione heideggeriana dell'anticipazione della morte come la possibilità più propria dell'Esserci di confrontarsi in modo autentico con il suo essere. Già da questo breve scorcio è possibile intravedere come Löwith fosse sulla strada di elaborare non solo la critica alle basi teologiche della riflessione filosofica heideggeriana, ma anche come siano già chiari i nodi problematici che

¹⁸ K. Löwith, *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, cit., pp. 30-31. «L'apice del suo sistema filosofico era il problema della morte. Naturalmente per morte questo pensatore non intendeva la volgare vera morte 'dell'intendere comune' – che definiva come semplice decesso – ma piuttosto la possibilità filosofica di un'anticipazione della morte. [...] Per il suicidio e per la paura della vita in questo sistema non c'era spazio, poiché il suicidio di fatto avrebbe negato questa possibilità filosofica altamente interessante attraverso una realtà nuda e brutale. Dal canto suo Fiala era convinto che la paura della vita fosse un dato di fatto molto più fondamentale della paura della morte, contagiata cristianamente, il cui vero volto gli appariva nel sistema del suo pensatore totalmente deformato, poiché in esso mancava ogni traccia di pace» (trad. mia).

l'autore svilupperà ne *L'individuo nel ruolo del co-uomo* in riferimento critico all'analitica esistenziale di *Essere e tempo*. La tesi dell'autore di Monaco nel suo scritto di abilitazione alla libera docenza mira infatti a dimostrare l'inadeguatezza di una considerazione antropologica che isoli l'individuo dal suo fondamentale rapporto con il mondo del prossimo. In senso opposto all'interpretazione heideggeriana, secondo Löwith, l'uomo può essere considerato come individuo primariamente e unicamente attraverso il rapporto che stabilisce con il mondo sociale sotto forma di un ruolo di volta in volta diverso e relativo alla relazione particolare stabilita con il suo prossimo.

Löwith inoltre sente una totale estraneità rispetto alla filosofia del suo maestro sul tema della morte e del suicidio. L'autore sottolinea innanzitutto che la morte in Heidegger non assume il significato comune di decesso, essa non è un fatto ma viene piuttosto a definirsi come una categoria esistenziale, in quanto il suo ruolo si determina solo a partire dall'anticipazione dell'Esserci verso di essa. In secondo luogo rileva poi come, all'interno dell'interpretazione heideggeriana, non esista spazio per la considerazione del suicidio. Tale tema, che interessa diversi scritti löwithiani¹⁹, assume un senso filosofico che va di certo al di là della sua portata personale. Non a caso in *Natura e umanità dell'uomo* Löwith fa riferimento a tale questione: «La libertà di darsi la morte è una possibilità specificamente umana che presuppone in misura estrema distanza, oggettivazione ed alienazione. Un animale non è libero di uccidersi [...] può soltanto morire, secondo natura»²⁰. In altri termini che l'uomo possa porsi la questione se vivere o meno dipende dalla possibilità costitutiva dell'uomo di poter oltrepassare e trascendere la natura. La morte per Löwith rappresenta un fatto naturale che l'uomo condivide con gli animali, e in quanto fatto, rimane soggetta all'interpretazione umana, ad esempio nella forma della paura cristiana per la propria fine. Ciò che rimane però sconcertante da un punto di vista filosofico è che l'uomo abbia la «possibilità di oltrepassare a tal punto il fatto di essere stato generato, da potersi togliere la vita ricevuta dalla natura», ossia che la natura «con l'uomo abbia fatto sorgere ed esistere un essere vivente che si può emancipare da ogni natura e porre di fronte e contro di essa [...]»²¹. Allo stesso modo Löwith articola in un passaggio di *Fiala* tratto dal suo diario filosofico quella che lui chiama la teoria del suicidio:

An seine eigentliche Grenze kommt das Leben nicht im Tod und auch nicht im Gedanken an den Tod, sondern in der Krise des Gedankens an den Selbstmord. Zu Ende gedacht wird das Leben nicht durch den abstrakten Gedanken an sein notwendiges und natürliches Ende, sondern durch den konkreten, ausführbaren Gedanken an seine widernatürliche und willkürliche Beendigung.²²

¹⁹ Su questo tema cfr. K. Löwith, *Töten, Mord und Selbstmord: Die Freiheit zum Tode*, in Id., *Sämtliche Schriften*, cit., I, pp. 399-417; tr. it. in «MicroMega», 1, 1999, pp. 202-220; Id., *Die Freiheit zum Tode*, in Id., *Sämtliche Schriften*, cit., II, pp. 418-425.

²⁰ K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 276.

²¹ Ivi, pp. 247, 248.

²² K. Löwith, *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, cit., p. 100. «La vita non arriva al suo limite

Il fatto che il suicidio sia una condizione innaturale non rappresenta, ribadisce Löwith, un'istanza che testimonia contro tale possibilità propriamente umana, poiché l'essere contro natura costituisce l'uomo nella sua specificità naturale. La libertà della scelta alla vita resta un diritto inalienabile dell'essere umano che infatti non è determinato solamente dalla paura della morte ma, molto più profondamente, per e contro la sua natura, dalla paura della vita. La negazione di questo punto rimanda ancora una volta in modo fondamentale all'interpretazione religiosa del suicidio come peccato; è solo all'interno di questo contesto che l'uomo può porsi nella condizione di *assumere* in modo esistenziale la sua stessa esistenza, anziché considerarla un fatto. In questo senso Löwith definisce l'esistenzialismo come un creazionismo senza creatore: dal punto di vista esistenzialista l'uomo è infatti costretto a confrontarsi con il suo esser-gettato nel mondo senza però con questo avere altra possibilità di interpretazione di tale gettatezza se non a partire dalla sua stessa esistenza. L'indipendenza dell'uomo non è dunque altro che «eine Erfindung des theoretischen und existenziellen Idealismus, dessen Vertreter konsequenterweise zum Selbstmord kommen müssten, wenn sie faktische Solipsisten wären»²³. È solo il rapporto con l'altro da sé a garantire invece secondo Löwith la libertà per l'uomo, laddove questo *altro* è da considerarsi sia il prossimo sia la natura:

Wer sich selbst total verleidet ist, der kann nur eines tun: sich allem öffnen, was außerhalb ihm ist, d. h. in erster Linie der Natur und seinen Mitmenschen. ‚Trostlos‘ ist der Mensch erst dann, wenn er so schwach ist, dass er sich auch nicht mehr am Dasein von etwas *anderem* freuen kann. Tatsächlich kann ein *Grashalm* einen verzweifelden Menschen vor dem letzten Schritt bewahren. Aber der Selbstmörder beginnt ja damit, dass er sich vor der Welt verschließt und sich auf sich selbst stellt.²⁴

Questo bellissimo passo löwithiano dimostra quanto profondamente il tema della natura si intrecci in modo complesso nei *fili d'erba* dei primi scritti dell'autore. Una rilettura della filosofia löwithiana alla luce di tale questione dischiude in ultima analisi la possibilità di riallacciarci al suo senso più profondo e, allo stesso tempo, l'opportunità di ripensare il significato della filosofia oggi. Il campo privilegiato della scommessa löwithiana consiste infatti nella

reale con la morte e neanche nel pensiero della morte ma piuttosto con la crisi del pensiero del suicidio. La vita non viene pensata fino in fondo attraverso il pensiero astratto della sua fine necessaria e naturale ma attraverso il pensiero concreto e attuabile della sua condizione innaturale e arbitraria» (trad. mia).

²³ Ivi, p. 102. «un'invenzione dell'idealismo teorico e esistenziale i cui fautori dovrebbero conseguentemente suicidarsi se fossero realmente solipsisti» (trad. mia).

²⁴ Ivi, pp. 101-102. «Chi è totalmente disamorato da se stesso può fare solo questo: aprirsi a tutto ciò che è fuori di lui, cioè in prima linea alla natura e al suo prossimo. L'uomo è "perduto" solo se è così debole da non poter più godere dell'Esserci di qualcos'altro. Un *filo d'erba* può di fatto trattenere un uomo disperato dal compiere l'ultimo passo. Ma il suicida inizia con questo chiudendosi al mondo (isolandosi dal mondo) e rimettendosi a sé stesso» (trad. mia).

possibilità filosofica di una naturalizzazione dell'uomo. Una scommessa che, consapevolmente per Löwith, si apre sul campo da gioco del rapporto tra la filosofia e la scienza. Rapporto che può stabilirsi a partire solamente dalla messa in discussione di quel legame storico e, ormai stantio, che la filosofia occidentale ha avuto preminentemente con la fede religiosa, arrivando a diffidare di quella forma del sapere proprio della scienza, caratterizzabile come scepsi, e finendo col dubitare persino dell'incontestabile evidenza del cosmo visibile. Della riuscita o meno di tale scommessa ne va non solo la nostra visione del significato del filosofare ma la possibilità di ristabilire un legame proficuo con il mondo che ci circonda.