

L'angoscia e la meraviglia.  
Essere, essenza ed esistenza nella filosofia di Karl Löwith

Flavio Orecchio  
(Università per Stranieri di Perugia)  
flavio.orecchio@unistrapg.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Anguish and wonder. Being, essence and existence in the philosophy of Karl Löwith.

Abstract: The relationship between being and nothingness has always constituted one of the classical problems of philosophy. In this contribution we intend to examine how Karl Löwith reconstructed this question in relation, on the one hand, to his analysis of the process of secularization, and, on the other, to the cosmological question, generally recognized as the *pars construens* of his philosophy. Following the thread of angst and wonder, attitudes representative, respectively, of the Christian-modern and classical conceptions of the relationship between man and the world, we will illustrate Löwith's critique of existentialism – which he considered the general paradigm for understanding the whole of modernity – and of the theological roots of modern metaphysics. In this way we will try to retrace the fundamental stages of the line leading from Thomist creationism to Heideggerian existentialism, using this historical-theoretical contextualization to grasp in all its radicality and actuality Löwithian cosmological naturalism.

Keywords: Löwith, Cosmology, Ontology, Existentialism, Secularization.

*Introduzione*

In un breve quanto denso scritto del 1948, composto nell'intento di restituire al pubblico americano – si noti che in quegli anni Löwith viveva e lavorava negli Stati Uniti – i tratti fondamentali dell'esistenzialismo europeo, che specialmente nel dopoguerra si stava diffondendo con sempre maggiore successo nei circoli intellettuali, Löwith scriveva: «mi permetto di affermare, e cercherò in seguito di avvalorare la mia tesi, che la moda dell'esistenzia-

lismo è in realtà più di una moda, perché sta plasmando, con logica ferrea, lo spirito [*mood*] dell'esistenza terrena dell'uomo moderno».<sup>1</sup> Poco dopo questa affermazione, a proposito dell'«ontologia esistenziale» heideggeriana, sosteneva – quasi con il tono di una confessione –, di ritenere «molto difficile smentire il cosiddetto 'nichilismo' dell'ontologia esistenziale, sia su base teoretica che morale; per farlo, si dovrebbero ritenere l'uomo e il mondo delle creazioni di Dio, o il cosmo un ordine divino ed eterno», in altre parole, come si legge subito dopo, «non si dovrebbe essere 'moderni'».<sup>2</sup> Al di là del nesso inscindibile – e sul quale evidentemente torneremo – che viene qui ribadito tra il nichilismo e l'esistenzialismo, queste righe rappresentano, proprio in ragione della loro nettezza e franchezza, una delle testimonianze più esplicite del fatto che per Löwith l'intera modernità dovesse essere letta alla luce del paradigma esistenzialista. Detto altrimenti, Löwith lascia qui intendere che, dal suo punto di vista, l'esistenzialismo non può ridursi unicamente a una corrente filosofica determinata, ma rappresenta l'orizzonte all'interno del quale si muove la modernità *tout court*: «essere moderni», di fatto, significa pensare in termini esistenzialisti.

Quello del rapporto tra essenza ed esistenza, non a caso, è un problema che Löwith sussume interamente sotto la più ampia questione della secolarizzazione.<sup>3</sup> Sotto il profilo ermeneutico, tuttavia, circoscrivendo l'analisi a questo specifico tema, si riesce a cogliere con maggiore chiarezza, a nostro avviso, non soltanto il significato profondo della critica mossa da Löwith alla tradizione del pensiero occidentale, ma si può anche guadagnare una comprensione più nitida della *pars construens* della sua filosofia, cioè di quel naturalismo cosmologico che egli stesso considerava l'unica alternativa possibile al nichilismo e al decisionismo dilaganti del Novecento. Ancora nello scritto citato, infatti, Löwith affermava: «Ciò non significa che il problema del nulla [*nothingness*] sia un'invenzione dell'esistenzialismo. Come l'esistenza, anche il 'nulla' è sempre stato un problema, ma in contesti molto differenti. Nella teologia giudaico-cristiana il nulla è un vuoto assoluto. È concepito come vuoto e impotenza, in opposizione all'onnipotenza di Dio che crea gli enti dal nulla. Nella filosofia classica, il nulla è il confine negativo dell'essere; non è concepito positivamente ma come mera assenza di essere o, più precisamente, di esser-determinato [*being-formed*] ed esser-formato [*being-shaped*]. Nell'esistenzialismo moderno, il nulla non è meramente assenza

<sup>1</sup> K. Löwith, *Heidegger – Problem and Background of Existentialism*, in Id., *Sämtliche Schriften*, VIII, J. B. Metzler, Stuttgart 1981-1988 (d'ora in poi SS), p. 103.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 110-111.

<sup>3</sup> Per un quadro generale del pensiero di Löwith, cfr. O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 2008; E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004; B. Liebsch, *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwiths*, J. B. Metzler, Stuttgart-Berlin 2020. Rispetto al tema della secolarizzazione, cfr. G. Fazio, *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità*, Mimesis, Milano 2015; e S. Barone, *Amor mundi. Karl Löwith oltre l'eredità teologica*, Marcianum Press, Venezia 2022.

od opposizione all'essere, ma appartiene essenzialmente all'essere in quanto tale. Di più, è la condizione ontologica della libertà».<sup>4</sup>

Sviluppando e approfondendo i termini in cui, secondo questa breve ricostruzione, il rapporto tra essere e nulla viene concepito nelle diverse epoche storiche, intendiamo dunque fornire ulteriori elementi per comprendere il modo in cui Löwith stesso propone di ripensare lo statuto ontologico del mondo, e, conseguentemente, il compito proprio della filosofia. A tal fine, due atteggiamenti antitetici da parte dell'uomo nei confronti del mondo risultano paradigmatici. Da una parte, infatti, vi è l'«angoscia», la «spaesatezza» e – come ha una volta per tutte chiarito Sartre – la «nausea» davanti al *factum brutum* di un'«e-sistenza [*Ek-sistenz*] contingente e alla fine assurda, gettata nel mondo non si sa come e da dove»;<sup>5</sup> dall'altra, invece – ed è questo l'atteggiamento che Löwith vorrebbe recuperare –, il *thaumazein*, la meraviglia e lo stupore che sorgono dinanzi alla contemplazione di un *kosmos* autosufficiente, ordinato e perfetto. Nelle pagine che seguono, pertanto, cercheremo in primo luogo di esplicitare il vincolo che lega insieme nichilismo, secolarizzazione ed esistenzialismo a partire dall'interpretazione löwithiana del pensiero di Heidegger, a suo giudizio il pensatore «più moderno e radicale».<sup>6</sup> Sulla scorta di queste considerazioni, estenderemo successivamente l'analisi al più ampio discorso della concezione del rapporto tra essenza ed esistenza nella modernità, nel pensiero cristiano e in quello antico, così da poter, da un lato, collocare nella giusta prospettiva la proposta teoretica löwithiana e, dall'altro, misurare col dovuto rigore concettuale le possibilità che essa offre rispetto al dibattito attuale sul problema ambientale e, più in generale, cosmologico.

### 1. La critica di Löwith all'esistenzialismo heideggeriano

Che l'analitica dell'esserci heideggeriano affondasse le proprie radici nella teologia cristiana, fino a costituirne l'espressione secolarizzata – svuotata cioè del suo contenuto metafisico, ma conservata nei suoi concetti fondamentali –, Karl Löwith lo aveva già denunciato, sebbene in modo ancora acerbo e tutto da sviluppare, agli inizi degli anni '30. In *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, nel tentativo di vagliare la tenuta del proposito heideggeriano di guadagnare una comprensione «neutrale» del *Dasein*, che potesse fungere da fondamento delle più diverse possibilità esistentive, egli mostrava, contrariamente a quanto Heidegger stesso voleva affermare, come tutti i principali «esistenziali» di *Sein und Zeit* trovassero – e certo non

<sup>4</sup> K. Löwith, *Heidegger – Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 111.

<sup>5</sup> K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, in SS IX, p. 12; trad. it. di O. Franceschelli, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2018, p. 13.

<sup>6</sup> K. Löwith, *Heidegger – Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 105.

per caso – un corrispettivo perfetto nei concetti fondamentali della teologia cristiana.<sup>7</sup> «Per esempio, la determinazione ontologica dell'esserci come 'esser-gettato' (nell'esserci) potrebbe [...] essere specificamente adattata all'interpretazione teologica della 'creaturalità' dell'uomo proprio *perché* l'esser-gettato interpreta sin dall'inizio il puro stato di fatto dell'esserci così come dev'essere interpretato quando l'esserci è visto specificamente *come privo di Dio*, e non perché il discorso sull'esser-gettato descrive senza interpretazione un puro stato di cose (il quale dovrebbe poi in quanto tale essere posto a fondamento dell'esserci credente)».<sup>8</sup>

Quello del rapporto di filiazione tra creaturalità e gettatezza è certamente un esempio tra i più illuminanti per comprendere la critica löwithiana alla secolarizzazione operata da Heidegger nei confronti dei concetti teologici, ma è rispetto alla questione della morte – come è noto, inscindibilmente legata al tema dell'angoscia – che emergono col massimo nitore tutte le implicazioni rispetto al problema che ci interessa, quello del rapporto tra essere e nulla. Ancora nel testo giovanile al quale ci stiamo riferendo, Löwith afferma in una nota:

Entrambi i fenomeni – l'angoscia al cospetto del nulla e il pensiero della morte – hanno nel sistema heideggeriano dell'esserci la funzione di illuminare l'essere dell'esserci, il senso del suo essere come tale e di mostrare che esso soprattutto «è», ossia che esso è gettato verso la morte e teso verso il nulla. Per il fatto che entrambi pongono l'esserci al cospetto del nulla, gli mostrano anche che è, che ha da essere e che in questo suo essere ne va di lui stesso. Entrambi i fenomeni schiudono pertanto all'esserci la possibilità di essere rigettato indietro su sé stesso, di essere sé stesso in modo isolato e libero dalle illusioni del «si». L'angoscia mostra soltanto in modo più concreto ed esplicito quella che sin dall'inizio viene chiamata la «situazione emotiva fondamentale», in altri termini «il fatto che esso è e ha da essere», cioè che è gettato nell'esserci.<sup>9</sup>

L'angoscia che sorge davanti al nulla, e attraverso la quale l'esserci guadagna la coscienza della propria gettatezza – dunque della propria storicità e della propria contingenza –, non è affatto per Löwith una condizione «neutra» o «naturale», ma il risultato di un'impostazione di pensiero rimasta formalmente cristiana anche dopo «la morte di Dio»: Heidegger non ha affatto superato il binomio di essenza ed esistenza, si è solo limitato a postulare un'esistenza che ha completamente assorbito in sé stessa, nella forma negativa di un vuoto ontologico, la propria essenza. È specificamente per questa ragione che egli ricade, per Löwith, nella tradizione esistenzialista: «Ciò che vi è di nuovo nell'esistenzialismo mo-

<sup>7</sup> A. Cera, *Mitmenschen contra Dasein. Karl Löwiths anthropologische Kritik an der Daseinsanalytik*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 66, 4 (2018), pp. 488-506, in particolare, pp. 498-502.

<sup>8</sup> K. Löwith, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, in SS III, p. 2; trad. it. a cura di U. Ugazio, *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001, p. 112, corsivo nostro.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 13-14; trad. it., cit., p. 127.

dero, è che il riferimento tradizionale dell'esistenza all'essenza viene sostituito dall'assorbimento dell'essenza nell'esistenza».<sup>10</sup>

Alla luce di queste considerazioni, il § 9 di *Sein und Zeit*, in cui Heidegger afferma che «L'essenza (*essentia*) di questo ente [dell'esserci], se mai si possa parlare di essa, dev'essere intesa a partire dal suo essere (*existentia*)»<sup>11</sup> viene letto da Löwith, ancora una volta rovesciando gli intenti del proprio maestro dall'interno della sua stessa argomentazione,<sup>12</sup> come una conferma della sua interpretazione. Se infatti, Heidegger, «a scanso di equivoci», afferma che il modo in cui egli parla di *existentia* non ha nulla a che vedere con il significato che questa parola assume nell'ontologia tradizionale, cioè quello di «semplice-presenza», ciò dipende per Löwith proprio dal fatto che «L'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza»<sup>13</sup>, e dunque non in un fondamento *estere*: Dio, appunto, o il mondo. Per sostanziare questa posizione è particolarmente utile esaminare il modo in cui Löwith si riferisce alla prolusione del 1929, *Was ist Metaphysik?*, e al contemporaneo *Vom Wesen des Grundes*. A proposito di questi scritti, ancora in *Heidegger – Problem and Background of Existentialism*, egli afferma che Heidegger «si azzarda» a rovesciare il motto classico *ex nihilo, nihil fit*, nella tesi opposta: *ex nihilo, omne ens qua ens fit*, «dal nulla – cioè dalla possibilità del nulla – emerge ogni ente in quanto ente». Questa tesi, scrive Löwith, «è anti-classica perché conferisce al nulla un significato creativo, ed è anti-cristiana perché attribuisce la dottrina della creazione divina dal nulla all'esistenza finita».<sup>14</sup> Non soltanto questa riproposizione secolarizzata della dottrina della creazione rende plausibile la domanda – ancora priva di senso per i greci e impertinente per i cristiani – «Perché in generale l'ente e non piuttosto il niente?»,<sup>15</sup> ma, conseguentemente, conduce a una formulazione della nozione di esistenza che, appunto, ha come tratto primario un fondamento infondato, o, dal suo punto di vista, l'identità del fondamento [*Grund*] e della sua assenza [*Abgrund*].

Stando a *Vom Wesen des Grundes*, infatti, e tenendo ovviamente conto di quanto Heidegger aveva sostenuto in *Sein und Zeit* a proposito del-

<sup>10</sup> K. Löwith, *Heidegger – Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 113.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe* (d'ora in poi GA) 2, a cura di F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, p. 56; trad. it., a cura di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 60.

<sup>12</sup> In una lettera a Husserl del 23 gennaio 1937, Fink offriva una delle descrizioni più chiare del modo in cui Löwith era solito confrontarsi con i propri bersagli polemici: «Löwith non riferisce in forma storico-estere delle opinioni presenti senza assumere una propria presa di posizione, ma realizza piuttosto insieme il pensiero del sistematico, con il fine, proprio quando gli sembra di trovarsi completamente sul terreno di una certa filosofia, di farla esplodere dall'interno. Proprio perché gli mostra di comprendere il sistematico e tuttavia di non credergli, egli riesce a svalutare la pretesa di verità molto più radicalmente di quanto non possa fare uno storico, il quale non aderisce affatto in forma così subitanea a opinioni oggettive. Löwith possiede un incontestabile dono dell'*Einfühlung*, possiede l'arte di penetrare nell'avversario, la tecnica del cavallo di Troia». E. Fink, *Lettera a Husserl*, trad. it., a cura di R. Cristin, in «Aut aut», 222 (1987), pp. 103-105, p. 104.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 56; trad. it., cit., p. 60.

<sup>14</sup> K. Löwith, *Heidegger – Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 111.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, GA, 9, p. 122; trad. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, p. 77.

l'«essere-nel-mondo» e della differenza tra la comprensione «categoriale» ed «esistenziale»,<sup>16</sup> la corretta impostazione della domanda sul fondamento non può prescindere da un'analisi della struttura ontologica del *Dasein*, considerato qui primariamente in relazione alla sua natura trascendente. Si tratta cioè di «chiarire l'essenza del fondamento a partire dalla trascendenza dell'esserci».<sup>17</sup> Tale trascendenza è definita come la capacità da parte dell'esserci di oltrepassare i fenomeni – la totalità degli enti – verso il mondo, mantenendo il riferimento alla propria ipseità. Non diversamente dal modo in cui in *Sein und Zeit* veniva caratterizzato l'essere-nel-mondo, «la trascendenza è un oltrepassamento che rende possibile qualcosa come l'esistenza in generale, e con essa anche il muover-‘si’-nello-spazio».<sup>18</sup> Aggiunge poi più avanti Heidegger: «tutti i comportamenti sono radicati nella trascendenza, ma è quella ‘volontà’ che in quanto oltrepassamento e nell'oltrepassamento, deve ‘formare’ l'‘in-vista-di’ sé stesso. Ora, ciò che, secondo la sua essenza, progettando, anticipa in generale qualcosa come l'‘in vista di’, e non lo produce come un risultato occasionale, noi lo chiamiamo libertà. L'oltrepassamento verso il mondo è la libertà stessa».<sup>19</sup> È tale libertà, intesa qui nel suo significato più originario di trascendenza, a costituire il fondamento, che a sua volta non sarà un fondamento volgarmente inteso: «la libertà come trascendenza non è tuttavia solo una particolare ‘specie’ di fondamento, ma l'origine del fondamento in generale. La libertà è libertà di fondamento [*Freiheit zum Grunde*]».<sup>20</sup> E, più avanti, «[...] in quanto è questo fondamento, la libertà è il fondo abissale [*Abgrund*] dell'esserci. Non nel senso che il singolo comportamento libero sia senza fondamento, ma nel senso che la libertà, che nella sua essenza è trascendenza, pone l'esserci, come poter-essere, in possibilità che si spalancano davanti alla sua scelta, davanti al suo destino».<sup>21</sup>

Quanto detto finora è già sufficiente per comprendere come per Löwith tale impostazione di pensiero sia tutt'altro che al di là del paradigma moderno. Tanto il cosmo greco, quanto il Dio cristiano non possono più assurgere al ruolo di fondamento, che è invece ora attribuito a una libertà che trova la propria estrinsecazione, fino a identificarsi, nella scelta e nella decisione. Quest'ultimo aspetto è a ben vedere centrale. La nullificazione formale del fondamento, infatti, conservato nei termini di una libertà che è volizione pura – cioè senza alcun contenuto determinato –, rappresenta agli occhi di Löwith il peggior effetto collaterale del processo di secolarizzazione e del nichilismo che ne deriva: il decisionismo.<sup>22</sup> Per

<sup>16</sup> Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 71-84; trad. it., cit., pp. 73-84.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, cit., p. 163; trad. it., *Dell'essenza del fondamento in Segnavia*, cit., p. 119.

<sup>18</sup> Ivi, p. 137; trad. it., cit., p. 94.

<sup>19</sup> Ivi, p. 163; trad. it., cit., p. 120.

<sup>20</sup> Ivi, p. 165; trad. it., cit., p. 121.

<sup>21</sup> Ivi, p. 174; trad. it., cit., p. 130.

<sup>22</sup> L'obiezione principale che si potrebbe muovere nei confronti di questa lettura löwithiana ha a che fare con la *Kebre* di Heidegger. Pur volendo, non vi sarebbe modo in questa sede di esamina-

comprendere questo punto in tutta la sua portata, il capitolo di *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* intitolato «La traduzione heideggeriana dell'«esser-ci sempre proprio di ciascuno» nell'«esistenza tedesca»», resta a nostro avviso insuperato per chiarezza e impatto. Qui Löwith, a proposito del discorso pronunciato da Heidegger al momento dell'assunzione della carica di rettore dell'università di Friburgo, sosteneva che dopo averlo udito «uno non sa bene se deve mettere mano ai *Vorsokratiker* di Diels o marciare con le SA», e che pertanto «non è possibile [...] giudicare questo discorso né da un punto di vista politico né dal punto di vista filosofico, perché esso sarebbe debole tanto come discorso politico quanto come saggio filosofico. Esso immette la filosofia dell'esistenza storica di Heidegger nel corso degli eventi tedeschi sicché attraverso questa immedesimazione la sua volontà di azione trovò per la prima volta un terreno concreto, e il profilo formale delle categorie esistenziali ricevette un deciso contenuto».<sup>23</sup>

## 2. Creazione ed esistenza

Come abbiamo anticipato, il caso di Heidegger, lungi dal restare un fenomeno isolato, è per Löwith rappresentativo dell'intera tendenza della filosofia moderna. Il punto cardine di questa lettura, lo si è visto, dipende dal fatto che anziché il necessario e l'eterno, come ancora accadeva nella contemplazione greca del cosmo e in quella cristiana di Dio, è ora il contingente – nella sua accezione più forte di contingenza storica e di esistenza infondata –, ad esaurire l'orizzonte d'indagine: «la nostra preoccupazione esclusiva circa il mondo storico come unica scena dell'esistenza umana e del destino è un prodotto della nostra estraneazione dalla teologia naturale dell'antichità e dalla teologia soprannaturale del cristianesimo, che davano tutte e due un quadro alla storia e un orizzonte di comprensione

re dettagliatamente le ragioni per cui Löwith, anche riconoscendo la validità della svolta, non la consideri sufficientemente radicale da depotenziare il tenore delle sue accuse. Ci limitiamo dunque soltanto a indicare che è proprio il decisionismo – il quale a sua volta dipende dalla *storicizzazione radicale* operata da Heidegger nei confronti dell'essere e della verità – a costituire l'elemento di continuità, agli occhi di Löwith, tra il «primo» e il «secondo» Heidegger. In *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, del 1953, al quale rimandiamo in generale per approfondire la questione, leggiamo: «Il cammino percorso da Heidegger non è rimasto lo stesso, perché un cammino viene definito, quando lo si percorre, dalla direzione che si prende, e questa, dopo *Sein und Zeit*, si è invertita. Siccome ora Heidegger fa sì che la *condition humaine* già meditata da Pascal e da Kierkegaard venga sorretta e definita dalla «storia dell'Essere», le categorie esistenziali di Heidegger vengono non già abbandonate, ma cambiate di tono, ripensate e, quanto al loro orientamento originario, invertite». K. Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, in SS VIII, p. 140; trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1974, pp. 20-21. Si veda a tal proposito anche M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il prato, Padova 2012, pp. 71-76. Per approfondire invece la critica di Löwith al nichilismo cosmologico di *Essere e tempo*, ci sia concesso di rinviare a F. Orecchio, *Essere e mondo. La critica di Löwith al «nichilismo cosmologico» di Essere e tempo*, in «Annuario filosofico», 38 (2022), pp. 225-244.

<sup>23</sup> K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, J. B. Metzler, Stuttgart 2007, p. 35; trad. it. di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 57-58.

che non era esso stesso storico».<sup>24</sup> Non soltanto dunque coloro che si dichiarano esplicitamente esistenzialisti, come ad esempio Sartre, che, non a caso, nonostante l'esplicita presa di distanza di Heidegger esposta nel *Brief über den Humanismus*, è per Löwith «l'allievo più originale e creativo di Heidegger»,<sup>25</sup> ma in generale la gran parte degli autori degli ultimi tre secoli si colloca su questa linea.

È bene dunque ora restituire brevemente le linee fondamentali di questo processo, così da poter comprendere anche le ragioni della proposta teoretica dello stesso Löwith. Rispetto all'importanza data dal pensiero moderno e contemporaneo alla *contingenza* e al suo legame con la teologia cristiana, Löwith è chiarissimo. In un passo di *Schöpfung und Existenz* afferma: «L'esperienza originaria dalla quale ormai da quasi tre secoli è scaturito l'esistenzialismo di tutte le tendenze è l'esperienza della *contingenza* dell'esistenza umana nella totalità del mondo. Se si scorre la storia del pensiero europeo si vede che si verifica una netta scissione e una svolta con cui si abbandona il concetto classico di un'esistenza dell'uomo secondo un'essenza dentro un cosmo ordinato dalla natura, e il concetto cristiano di un ordine soprannaturale della creazione, che ha di mira l'uomo, e si passa al concetto moderno di un'esistenza gettata casualmente nell'universo».<sup>26</sup> Se è dunque vero che tanto gli antichi quanto i cristiani potevano ancora riferirsi a un fondamento extra-storico e necessario; è però altrettanto vero che la cosmo-teologia greca differisce dall'onto-teologia cristiana in un punto cruciale, relativo al concetto di *creatio ex nihilo*, impensabile per i primi e determinante per i secondi. «Per Tommaso, in quanto teologo cristiano e credente, tutto l'essere è primariamente *ens creatum*, portato all'esistenza dal nulla mediante la volontà assolutamente libera di un creatore trascendente».<sup>27</sup> A questa trasformazione Löwith attribuisce un significato talmente decisivo da spingerlo ad affermare, poco più avanti, che

Di conseguenza, all'interno del pensiero cristiano il concetto di esistenza è decisamente prioritario rispetto a quello di essenza e, da questo punto di vista, Tommaso è un esistenzialista o, piuttosto, l'esistenzialismo deriva dal pensiero cristiano.<sup>28</sup>

Il rapporto tra essere e nulla viene da Tommaso compreso in relazione al principio della creazione, per cui ogni ente viene portato all'esistenza dal nulla tramite la volontà libera di Dio, del quale soltanto si può affermare che *sia* pienamente

<sup>24</sup> K. Löwith, *Natur und Geschichte*, in SS II, pp. 294-295; trad. it di A. M. Pozzan, *Natura e storia*, in «Il Cannocchiale», 2 (1965), p. 11.

<sup>25</sup> K. Löwith, *Heidegger – Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 103. Löwith insiste molto, in tal senso, sulla vicinanza della posizione sartriana con il passo sopra citato del § 9 di *Sein und Zeit*: «La tesi di Sartre che l'*existentia* precederebbe l'*essentia* e l'assorbirebbe è però, anch'essa, di origine cristiana. Non la filosofia e l'onto-teologia greche, ma la teologia della fede cristiana comincia a porsi il problema dell'esistenza di Dio». K. Löwith, *Schöpfung und Existenz*, in SS III., p. 271; trad. it. (leggermente modificata) a cura di C. de Roberto e H. Walde, *Creazione ed esistenza*, in id., *Storia e Fede*, Laterza, Roma-Bari 1985 p. 91.

<sup>26</sup> Ivi, p. 262; trad. it., cit., p. 78.

<sup>27</sup> K. Löwith, *Heidegger – Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 115.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

– che sia cioè sussistente in sé stesso [*ipsum esse subsistans*] –, in quanto creatore di tutte le cose. Scrive infatti Tommaso:

Dio non è soltanto la sua essenza [...] ma anche il suo essere [o esistenza]. [...] È impossibile che l'esistere sia causato unicamente dai principii essenziali della cosa, perché nessuna cosa può essere a sé stessa causa dell'esistere, se ha un'esistenza causata. È dunque necessario che le cose le quali hanno l'essenza distinta dalla loro esistenza, abbiano l'esistenza causata da altri. Ora, questo non può dirsi di Dio; perché diciamo che Dio è la prima causa efficiente. È dunque impossibile che in Dio l'esistere sia qualche cosa di diverso dalla sua essenza.<sup>29</sup>

L'esistenzialismo moderno, per Löwith, non è dunque altro che la riproposizione di questa impostazione di pensiero privata del suo riferimento divino: «L'esistenzialismo è il creazionismo senza creatore». <sup>30</sup> Perché possa chiarirsi il passaggio dal creazionismo all'esistenzialismo, tuttavia, si deve guardare per Löwith alle rivoluzioni scientifiche del XVII secolo. Al netto delle molteplici comprensioni dell'essere e della natura che si sono susseguite nella storia, è infatti per Löwith un fatto incontestabile e storicamente dimostrabile che «il moderno concetto del mondo e la nuova posizione dell'uomo che ne deriva, prendono piede e prevalgono soltanto con le scoperte astronomiche del XVI e XVII secolo». <sup>31</sup> Pascal fu il primo a trarre le conseguenze esistenzialiste di questa nuova visione del mondo, ponendo al centro della propria concezione un uomo consapevole della sua ambiguità; dell'essere cioè un nulla rispetto all'infinità dell'universo e un tutto rispetto a sé stesso. Su questa linea si pone per Löwith anche il celebre passo della conclusione della *Kritik der praktischen Vernunft*, per cui due cose riempiono l'animo umano, «Il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me». <sup>32</sup> Scrive Löwith a tal proposito: «entrambi

<sup>29</sup> Tommaso D'Aquino, *Summa theologiae*; trad. it di A. Balducci, *La somma teologica*, I, q. 3, a., 4, a cura dei Domenicani italiani, A. Salani, Firenze 1949, pp. 102-104.

<sup>30</sup> K. Löwith, *Heidegger – Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 117. Come ulteriore conferma di ciò, basti prendere il discorso di Sartre relativo alla differenza tra l'essere *en-soi* e *pour-soi*: «Se l'essere in sé non può essere né il proprio fondamento né quello degli altri esseri, il fondamento in generale viene al mondo con il per-sé. E non solo il per-sé, come in-sé annullato, si fonda da sé, ma con esso appare per la prima volta il fondamento. Resta che questo in-sé, inghiottito e annullato nell'avvenimento assoluto, che è l'apparizione del fondamento o nascita del per-sé, rimane in seno al per-sé come contingenza originale. La coscienza è il proprio fondamento, ma rimane contingente il fatto che vi sia una coscienza piuttosto che del puro e semplice in-sé all'infinito. L'evento assoluto o per-sé è contingente nel suo essere». J-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, pp. 124-125; trad. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*. Il Saggiatore, Milano 2008 p. 122. Il discorso è evidente, ruota intorno alla questione della *causa sui*, poiché solo se l'in-sé non venisse nullificato dal per-sé – cioè se i due termini, come nel caso di Dio, si identificassero – allora il necessario potrebbe prevalere sul contingente. Per Sartre però si tratta di un ideale umanamente irrealizzabile, dal momento che l'uomo non potrà mai far coincidere l'in-sé con il per-sé: per quanto si sforzi resterà sempre un «*Dieu manqué*».

<sup>31</sup> K. Löwith, *Schöpfung und Existenz*, cit., p. 263; trad. it., cit., p. 80.

<sup>32</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, a cura di J. Kopper, Reclam Verlag, Stuttgart 1986, p. 300; trad. it. di V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2004, p. 341.

i mondi, quello esteriore della natura e quello interiore dell'esistenza morale sono, sì, vicendevolmente legati nella nostra coscienza, ma in sé sono due mondi del tutto incommensurabili. Paragonato all'infinita estensione dell'universo l'uomo naturale è un nulla; in riferimento a sé stesso come persona morale egli è tutto e il mondo naturale nulla».<sup>33</sup>

Prosegue poi affermando che, come un «radicale, moderno esistenzialista», nella *Kritik der reinen Vernunft* Kant riconosce l'«impossibilità di fondare l'intima necessità della creazione esistente nella sua totalità».<sup>34</sup> Ciò che resta è la radicale contingenza dell'esistenza, un pensiero che egli definiva un «vero abisso insondabile per la ragione umana».<sup>35</sup> Löwith afferma dunque che solo una cosa distingue Kant dagli esistenzialisti moderni, cioè la capacità di «sopportare» questo pensiero abissale. Con Hegel, tuttavia, il discorso si complica, caricandosi di ambiguità. Se infatti, sul versante logico, l'identità dialettica di reale e razionale esclude il contingente dall'ambito d'analisi della filosofia – riconducendo ciascun'esistenza alla sua essenza razionale –, allo stesso tempo, sul piano della *Wirklichkeit*, vi è bisogno di un cammino storico perché tale processo possa giungere a compimento.<sup>36</sup> A giudizio di Löwith, si assiste così a una ripresa dell'ontologia aristotelica conciliata però con una nozione di spirito di chiara provenienza cristiana: «Hegel ha stravolto ciò che c'era di buono [*sound*] nella filosofia classica e ha perversito ciò che era genuinamente cristiano. Egli si è infatti servito della tesi dell'unità strutturale di essenza ed esistenza come di una teodicea».<sup>37</sup>

Un tale equilibrio – chiarisce tuttavia Löwith – tenuto insieme dalla straordinaria potenza del pensiero di Hegel, non sarebbe mai potuto sopravvivere alla sua morte. È proprio l'epoca che va *Da Hegel a Nietzsche*, non a caso, a sancire a un tempo la frammentazione della *metaphysica specialis* e il rafforzarsi di una visione della realtà sempre più disciolta nella storia, come due facce della stessa medaglia. «La critica di Marx e Kierkegaard separa proprio ciò che Hegel aveva unificato; entrambi rovesciano la sua conciliazione della ragione con la realtà. [...] Il fondamento filosofico di questa critica radicale della situazione di fatto è la discussione del concetto hegeliano di *realtà*, in quanto *unità di essenza ed esistenza*. Sostanzialmente la critica si volge contro una sola frase della prefazione alla *Filosofia del diritto*: 'ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale'».<sup>38</sup> Certo, per quanto Marx contribuì alla dissoluzione della società cristiano-borghese, egli non sviluppò tuttavia la sua critica nella stessa direzione di Kierkegaard. La critica

<sup>33</sup> K. Löwith, *Natur und Geschichte*, cit., p. 290; trad. it., cit., (modificata) p. 8.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Rispetto all'interpretazione löwithiana di Hegel e del post-hegelismo, cfr. V. Auletta, *L'interpretazione di Karl Löwith del pensiero post-hegeliano come crisi della filosofia*, in G. Siculo, S. Gristina, G. Andreozzi (a cura di), *L'idealismo tedesco come problema critico. Riflessioni, fratture, permanenze*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022, pp. 209-224.

<sup>37</sup> K. Löwith, *Heidegger – Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 118.

<sup>38</sup> K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, in SS IV, pp. 177-178; trad. it a cura di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 2000, p. 212.

di Marx della conciliazione hegeliana non mirava principalmente alla disgiunzione dell'unità di essenza ed esistenza, quanto piuttosto alla sua piena realizzazione, la quale però doveva avvenire sul piano della realtà e non su quello del concetto: «la società comunista, per come viene concepita da Marx, realizza l'unità della ragione e della realtà, dell'essenza generale e dell'esistenza individuale».<sup>39</sup>

È dunque Kierkegaard ad aver compiuto il passo più netto in direzione d'un esistenzialismo individualistico. Conseguentemente alla sua radicale messa in discussione della nozione di *Wirklichkeit* hegeliana, il mondo non è più per lui l'infinito spazio-temporale che circonda l'uomo, ma semplicemente lo sfondo privo di significato sul quale si staglia ciò che ha davvero importanza: l'interiorità della singola esistenza umana. «La vera realtà, dice Kierkegaard, e Heidegger lo segue su questo, è 'essere interessati o preoccuparsi dell'esistenza fattuale'. La realtà esistenziale è un *inter-esse* o un *esser-tra* [*in-between*] l'ipotetica unità di essere e pensiero. Pertanto, la questione fondamentale non è *cosa* io sia, ma *che* io sia».<sup>40</sup> Tra Kierkegaard e Heidegger, tuttavia, si situa il pensiero di Nietzsche, il quale ha tratto le conseguenze decisive di questo «nichilismo cosmologico».<sup>41</sup> Egli ha tentato, come gesto di reazione, di recuperare il *kosmos* e la *physis* attraverso un atto volontaristico. «Ma come si può volere l'essere e la legge del *kosmos*? [...] La ragione del fallimento della filosofia di Nietzsche non sta nel fatto che egli vide il modo d'essere del *kosmos* nell'eterno ritorno dell'uguale, ma nel fatto che egli volle questa verità visibile, che, in conformità a ciò, teorizzò con il nome di 'volontà di potenza'».<sup>42</sup>

### 3. «La natura non ha nocciolo, né scorza»

La breve ricostruzione svolta finora ci è servita, da una parte, a comprendere il nesso profondo che per Löwith tiene insieme la modernità e l'esistenzialismo – o, per essere a questo punto più rigorosi, l'interesse esclusivo che dal XVII secolo fino a Heidegger e Sartre la filosofia ha rivolto alla questione della contingenza e della storia –, e dall'altra, a contestualizzare adeguatamente lo sfondo storico-teoretico in cui si inserisce la proposta cosmologica löwithiana.<sup>43</sup>

Come dovrebbe adesso risultare chiaro, lo svelamento del processo di secolarizzazione da parte di Löwith mira, in ultima istanza, a mostrare che la concezione della realtà nella forma di un rapporto tra essenza ed esistenza – che sia nei termini della teologia tomista o in quelli dell'esistenzialismo novecentesco – con-

<sup>39</sup> K. Löwith, *Heidegger – Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 121.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> K. Löwith, *Natur und Geschichte*, cit., p. 291; trad. it. cit., p. 9.

<sup>42</sup> Ivi, p. 292; trad. it. cit., (modificata) p. 9. A ben vedere, già nella monografia su Nietzsche del '35 Löwith espone questa contraddizione, cfr. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, in SS VI, pp. 205-238; trad. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 85-110.

<sup>43</sup> Per uno quadro generale della cosmologia löwithiana, cfr. M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, cit.

duce necessariamente all'affermazione del nichilismo e delle sue implicazioni.<sup>44</sup> Finché si inquadra la realtà in uno schema metafisico di concatenazioni causali, non si potrà mai scongiurare il problema della contingenza, sia esso ricondotto al volere imperscrutabile di un creatore extramondano o al nulla della dottrina heideggeriana. Perché si possa guadagnare un fondamento in grado di restituire all'uomo, spaesato e gettato nel mondo, la sua corretta posizione nell'ordine cosmico, è necessario superare interamente questa impostazione di pensiero.

Uno dei principali riferimenti löwithiani, in tal senso, è certamente il pensiero aristotelico. Per Aristotele, spiega infatti Löwith riferendosi al libro VI della *Metafisica*, «essenza ed esistenza sono entrambe manifeste al medesimo tipo di pensiero».<sup>45</sup> Aristotele non è infatti interessato né alla «pura fattualità dell'esistenza in generale, né alla contingenza dell'esistenza umana in particolare, piuttosto è interessato all'esistenza essenziale, poiché 'quiddità [*whatness*]' ed 'ecceità [*thatness*]' sono inseparabili e nessuna delle due precede l'altra. [...] Di conseguenza, Aristotele esclude esplicitamente dalla sua considerazione tutto ciò che è per contingenza o per caso. Poiché, egli sostiene, un'esistenza accidentale o inessenziale non può diventare oggetto di una scienza razionale».<sup>46</sup> È decisivo, ai nostri fini, insistere sul fatto che per Aristotele quiddità ed ecceità non corrispondono rispettivamente all'essenza e all'esistenza, quanto piuttosto alla sostanza (necessaria) e ai suoi accidenti (contingenti in un senso radicalmente altro, e infinitamente meno importante, rispetto a quello attribuito dal cristianesimo a tale concetto). È sulla scorta di Aristotele, infatti, che Löwith può affermare che «la natura in quanto tale non si lascia surrogare da alcuna 'essenza'», aggiungendo poco dopo una delle formulazioni più chiare della propria concezione della *physis*:

La *physis* è la sostanza immanente [*Inbegriff*]<sup>47</sup> di un'essente in quanto essente-così. Di tale esser-così-e-non-altrimenti [*so-und-nicht-anders-sein*] è propria la costan-

<sup>44</sup> Per essere ancora chiari su questo punto: «All'impossibilità di dar fondamento al perché si abbia da essere e da assumere su di sé il proprio nudo Esserci, corrispondono nella prassi quotidiana della vita moderna, le autodistruzioni di massa che nel 1933 e nel 1945 abbiamo visto attuarsi sotto la pressione della situazione politica». K. Löwith, *Schöpfung und Existenz*, cit., p. 261; trad. it. cit., p. 77.

<sup>45</sup> K. Löwith, *Heidegger – Problem and Background of Existentialism*, cit., p. 114.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> La scelta di tradurre *Inbegriff* con «sostanza immanente» dipende dalla volontà di restituire la scelta löwithiana – in linea con quanto finora affermato – di non utilizzare «Wesen» in riferimento alla natura. Piuttosto che la «totalità» o la «quintessenza» di ciascun essente, la natura ne costituisce appunto la sostanza immanente. Stante la libertà della nostra resa, rimandiamo comunque al *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, dove alla voce *Inbegriff* si legge: «ciò che, al proprio interno, racchiude e comprende qualcos'altro». Cfr. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities. In ragione della centralità di Goethe per il concetto di natura löwithiano – di cui parleremo ora – segnaliamo anche la definizione di *Inbegriff* data dal dizionario semantico *Goethe-Wörterbuch*: «ciò che raccoglie in sé tutte le proprietà (essenziali), i caratteri di qualcosa in forma ideal-tipica, la sua forma di manifestazione [*Erscheinungsform*] pura e perfetta, la configurazione [*Ausprägung*], l'incarnazione assoluta [*absolute Verkörperung*]»; *Goethe-Wörterbuch*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities.

za [*Beständigkeit*]. Ciò che è conforme alla sua natura è così come è, è sempre così come è, e può quindi anche essere sempre riconosciuto dalle sue caratteristiche. Tale costante esser così ha il carattere della *genesis*, dell'esser cresciuto [*Gewachsenheit*], cui fa accenno la radice *phy-* della parola *physis*, analogamente all'origine da *nascor* della parola latina natura. Anche l'uomo, in quanto ha una natura, è un frutto umano [*Menschen-gewächs*], che giunge all'essere diveniendo e diventa ciò che è. La nascita, il venire in generale alla luce, appartiene all'essenza della *physis*, e invero come un sorgere verso qualcosa, di un *telos*. Tutto ciò che è fisico si muove «da sé», dalla nascita, verso il suo compimento [*Vollendung*] conforme alla natura. La natura, nel suo sorgere e perire, si muove attraverso sé stessa e da sé stessa. In quanto essere autonomo di tal genere, la natura ha in sé stessa il principio del suo movimento. A tutte queste determinazioni della natura o *physis* ha dato espressione concettuale Aristotele, distinguendole da quanto viene prodotto dall'arte o *techné*.<sup>48</sup>

Per comprendere rettamente la posizione löwithiana – molto spesso fraintesa su questo punto –, è bene tuttavia chiarire che egli, nonostante l'esplicito richiamo, non intende affatto *tornare* ad Aristotele; non ritiene in generale possibile, né sensato, «cancellare»<sup>49</sup> duemila anni di storia del pensiero. A tal proposito, in conclusione alla prima edizione di *Da Hegel a Nietzsche*, Löwith affermava che «non si può tornare indietro, a ritroso nel tempo, né a Goethe né a nessun altro»,<sup>50</sup> e come quasi trent'anni dopo avrebbe ribadito, in perfetto italiano, ad Annagrazia Papone: «Non ho l'illusione che si possa senz'altro tornare alla cosmoteologia greca. Il riferimento al cosmo greco mi serve come indice verso una comprensione della vera posizione dell'uomo nell'universo. Il mio riferimento alla *natura naturans* non è un'ultima *ratio* contro un definitivo naufragio evitabile con uno sforzo naturalistico ma la semplice conseguenza del fatto che siamo un prodotto del mondo – se non una creazione divina».<sup>51</sup>

Aristotele, dunque, come Lucrezio, Spinoza, Goethe, la cultura giapponese, o Teilhard de Chardin – a cui Löwith dedicò un saggio di grande interesse da poco tradotto in italiano<sup>52</sup> – per citare solo alcuni dei tanti riferimenti löwithiani, servono unicamente da modello di una comprensione del mondo alternativa alla logica dominante della tradizione onto-teologica. Se infatti

<sup>48</sup> K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen*, in SS I, pp. 266-267; trad. it., a cura di A. L. Künkler Giavotto, *Natura e umanità dell'uomo*, in K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, (modificata) p. 249. Per approfondire e contestualizzare questo passo, anche rispetto alla critica löwithiana alla filosofia della storia, cfr. M. Bruni, «Senso» e «non-senso» della storia. Karl Löwith e la saggezza del naturalismo, in K. Löwith, *Sul senso della storia*, Mimesis, Milano 2017, pp. 123-154, in particolare p. 127 e ss.

<sup>49</sup> Cosa che, ad esempio, Habermas riteneva. Cfr. J. Habermas, *Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein*, Suhrkamp, Berlin 1987, pp. 212-213; trad. it., di L. Ceppa, K. Löwith. *La rinuncia stoica alla coscienza storica*, in *Profili politico-filosofici*, Guerini, Milano 2000, p. 168.

<sup>50</sup> K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, in SS IV, *Anhang*, p. 558; trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 618.

<sup>51</sup> K. Löwith, SS IX, p. 409.

<sup>52</sup> Cfr. K. Löwith, *Teilhard de Chardin*, in SS III; trad. it. di O. Franceschelli, *Teilhard de Chardin. Evoluzione, progresso ed escatologia*, in *Il cosmo e le sfide della storia*, Donzelli, Roma 2023.

«per Aristotele l'esistenza, il *quod est* di un essere che è un *quid*, si presenta come un elemento non indipendente entro l'ordine essenziale di un cosmo eterno»,<sup>53</sup> allo stesso modo Goethe sosteneva – conciliando la bellezza del verso poetico con la forza del concetto – che «la natura non ha né nocciolo/ né scorza/ è tutto in una volta»;<sup>54</sup> come l'uomo orientale «non ha idea di cosa sia una storia dell'essere o un'esistenza storica poiché non si conosce come essere gettato e non progetta sé stesso e il mondo»,<sup>55</sup> così «Spinoza si è posto al di fuori della tradizione antropo-teologica di ascendenza biblica e con ciò ha riguadagnato una comprensione naturale dell'uomo e del mondo».<sup>56</sup>

Ciò che accomuna questi autori e più in generale queste correnti di pensiero, dunque, è che esse, emancipandosi dalla tradizione giudaico-cristiana, hanno potuto esperire il mondo e la natura nella pienezza del loro essere. Hanno fatto dunque «una scoperta che [...] rimane vera per sempre»,<sup>57</sup> poiché contro il nichilismo cosmologico, queste filosofie hanno riconosciuto alla realtà naturale il suo pieno statuto ontologico. Superando il problema tutto moderno del trascendentale e delle condizioni di possibilità – variazione in chiave logica del problema teologico –, questi pensatori, anziché provare angoscia davanti al nulla di un fondamento infondato, hanno trovato nella meraviglia il motore della loro indagine:

Per l'uomo moderno la più vicina via d'accesso alla natura umana non è data più immediatamente [*unmittelbar*] dalla vista e dall'indagine del *mondo*, bensì ancora soltanto a partire dall'esperienza [*Erforschung*] del proprio Io, concepito come un'esistenza [*Existenz*] in carne e ossa, gravata dal corpo. Per una filosofia che muove dall'essere «per sé» della «Existenz», la natura compare ancora solo negli impulsi, nei desideri e nella sensibilità dell'esistenza fisica, mentre l'«altra» natura, quella fuori di noi, suscita semplicemente nausea, come in *La nausée* di Sartre.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> K. Löwith, *Schöpfung und Existenz*, cit., p. 262; trad. it., cit., p. 78.

<sup>54</sup> «Natur hat weder Kern/ Noch Schale,/ Alles ist sie mit einemale». J. W. Goethe, *Allerdings (Dem Physiker)*, in Id., *Berliner Ausgabe. Poetische Werke*, 1, Berlin 1960, pp. 555-556.

<sup>55</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, in SS II, p. 245. Si tratta di un breve saggio pubblicato da Löwith in *Anteile. Festschrift für Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, dunque prima che apparisse, con lo stesso titolo, la versione tedesca di *Meaning in History*. Nel breve scritto citato, che secondo Löwith avrebbe dovuto contenere, sintetizzati, i concetti fondamentali di quell'opera, vi sono anche considerazioni che lì non sarebbero mai state pubblicate, tra cui quella che abbiamo riportato. Per approfondire l'interpretazione löwithiana del buddhismo zen, cfr. F. Baldari, *Karl Löwith's Encounter with Japanese Philosophy. Reconstructions in a New Light*, in «European Journal of Japanese Philosophy», 4 (2019), pp. 105-130; H. Trüper, *Japan in Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie*, in *Karl Löwith. Welt, Geschichte und Deutung*, a cura di G. Shahar, F. Steilen, «Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte», 47 (2019), pp. 65-96.

<sup>56</sup> K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt*, cit., p. 155; trad. it., cit., pp. 157-158.

<sup>57</sup> K. Löwith, *Welt und Menschenwelt*, cit., p. 314; trad. it. di O. Franceschelli, *Mondo e mondo umano*, in *Il cosmo e le sfide della storia*, cit., pp. 34-35.

<sup>58</sup> K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt*, cit., p. 145; trad. it., cit., p. 148.

Mentre, al contrario, «Il fenomeno che prima di ogni altro suscita stupore non è naturalmente l'uomo che si stupisce, bensì il *mondo stupefacente*, nel senso che la direzione naturale dello sguardo è un guardarsi intorno che si dirige verso l'esterno e non una riflessione su noi stessi che, essendo un ripiegamento, presuppone l'essersi già volti a quello che noi stessi non siamo».<sup>59</sup>

Quel che Aristotele ci mostra sono i principi immanenti di un qualcosa già esistente ma non un *principium* nel senso di un cominciamento assoluto. Aristotele, come Platone, si interessa poco al problema dell'esistenza come tale poiché il suo stupore filosofico non si rivolge verso il miracolo della creazione, ma alla *meraviglia* dell'essere in quanto esso già è, potenzialmente o attualmente.<sup>60</sup>

Tale «meraviglia dell'essere» – cioè, a questo punto è chiaro, del mondo – non potrebbe mai dischiudersi nella sua autonoma potenza all'interno di un pensiero ancora vincolato alla logica creazionista. Se quanto detto finora è vero, infatti, la prospettiva presentata da Karl Löwith – che deve la sua forza teoretica alla sua radicalità – non soltanto permette di recuperare un'ontologia naturalista la cui ambizione ultima è quella di scardinare i presupposti dell'intera tradizione filosofica occidentale; ma anche, e soprattutto, di inquadrare da un'angolatura originale sia l'annosa – ma quantomai attuale – questione del rapporto tra filosofia e scienza, sia, più in generale, tra uomo e mondo. È proprio su questi due problemi, a ben vedere strettamente intrecciati, che vorremmo far convergere quanto detto fin qui e sviluppare le conclusioni del contributo<sup>61</sup>.

In un'intervista allo *Spiegel* del 1969, alla domanda circa «cosa resta da fare alla filosofia» rispetto alle scienze positive, Löwith affermava: «Per distinguerla all'ingrosso dalle scienze altamente specializzate, si può dire che la filosofia [...] è possibile solo se si occupa dell'«intero». Tradizionalmente l'intero non era semplicemente l'uomo bensì, fino a Hegel, una triade composta da Dio, uomo (anima) e mondo. Oggi, a mio avviso a ragione, attraverso la critica della onto-teologia questo intero si è ridotto a uomo e mondo. Tuttavia «mondo» non può venire inteso limitatamente al solo mondo umano [*Menschenwelt*], ma vuol dire universo, il mondo-tutto [*Weltall*] fisico, reale».<sup>62</sup> Stando a queste preziose parole, il rapporto tra filosofia e scienza non dovrebbe porsi in termini conflittuali, quanto piuttosto nel segno di una proficua collaborazione. Se alla filosofia spetta, per

<sup>59</sup> K. Löwith, *Welt und Menschenwelt*, in SS I, pp. 315-316; trad. it., cit., p. 36, corsivo nostro.

<sup>60</sup> K. Löwith, *Schöpfung und Existenz*, cit., p. 272; trad. it., cit., p. 92, corsivo nostro.

<sup>61</sup> Per uno sguardo più esteso sulla genesi e sugli sviluppi della cosmologia löwithiana, cfr. F. Orecchio, *Ethos della teoria. La proposta filosofica di Karl Löwith*, Castelveccchi, 2024 (in particolare, parte III).

<sup>62</sup> K. Löwith, *Wozu heute noch Philosophie?*, in «Der Spiegel», 1969; trad. it., *A che scopo la filosofia oggi? Conversazione dello «Spiegel» con il filosofo Karl Löwith*, a cura di A. Cera, in «Kainos», 6 (2011), pp. 11-20, qui p. 12.

definizione, di occuparsi dell'intero, e se questo intero – si pensi alla ricostruzione che abbiamo provato a svolgere – non è altro che il rapporto uomo-mondo, allora essa dovrà assumersi il gravoso compito di ripensare, fuori dall'orizzonte del creazionismo cristiano e del soggettivismo moderno, tale rapporto nel senso di una co-appartenenza tutta interna alla natura stessa, sanando la frattura tra natura e spirito e ristabilendo così i corretti presupposti su cui fondare l'indagine particolare delle scienze.<sup>63</sup>

Si tratta, come ha suggerito Franceschelli, di trovare una «terza via» tra quanti fondano *meta*-fisicamente il mondo [...] e quanti, fatta cadere la metafisica, alla *physis* non sono disposti a riconoscere neppure un *proprio logos*». <sup>64</sup> Certo, non è un compito semplice, ma forse è proprio in questa sfida che risiedono le tante possibilità lasciate aperte dalla cosmologia proposta da Karl Löwith, di cui forse oggi, dopo cinquant'anni dalla sua morte, si possono finalmente cogliere in modo nitido l'urgenza e l'attualità in tutta la loro portata.

<sup>63</sup> Tra coloro che maggiormente hanno insistito sull'attualità della filosofia löwithiana, cfr. A. Cera, *Tra differenza cosmologica e neoambientalità. Sulla possibilità di un'antropologia filosofica oggi*, Giannini, Napoli 2013; O. Franceschelli, *La natura intorno a noi e in noi stessi*, in *Il cosmo e le sfide della storia*, cit., pp. VII-LIII.

<sup>64</sup> O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., p. 193.