

Karl Löwith e la riconciliazione moderna con la realtà naturale

Orlando Franceschelli
or.franceschelli@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Karl Löwith and the modern reconciliation with natural reality.

Abstract: The essay focuses on two decisive passages of Löwith's *pars construens* of philosophical naturalism: the re-proposition of the classical notions of *physis* and cosmos on the one hand, and on the other the invitation to question the modern (and contemporary) perspective of unlimited progress. These two acquisitions delivered to us by the löwithian *scepsi* allow us to reconcile ourselves with an anthropology and an ethics of eco-belonging useful to frame also the current ecological crisis, from a theoretical and ethical-political point of view. In short, they allow us to define a philosophical and cosmopolitan citizenship at the height of the current planetary crises and for which it is possible – and urgent – to engage as individuals and as community.

Keywords: Cosmos; Post-Metaphysical Naturalism; Eco-Belonging; Common evils; Cosmopolitanism; Philosophical Citizenship.

*Una visione teorica dell'uomo è senza
fondamento se non ha un Dio metafisico o la
physis del mondo come fondamento portante.¹*

1. *L'attualità (e il destino) di un laboratorio filosofico*

Come ogni libro, forse anche ogni laboratorio filosofico ha un proprio destino. Entrambi infatti, da un lato, sono sempre esposti all'impietoso trascorrere del tempo. E dall'altro – come ben recita la prima parte, spesso tralasciata, del noto motto latino *habent sua fata libelli* – vanno incontro al proprio destino *pro*

¹ K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kholhammer, Stuttgart 1956; ed. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 193.

captu lectoris: anche a seconda di come vengono recepiti. In riferimento a Karl Löwith probabilmente non si sbaglia a considerare non adeguatamente recepita proprio la *pars construens* consegnataci dai suoi libri pur molto letti e apprezzati: l'indicazione, sobriamente controllata ma inaggirabile, di una critica riconciliazione della coscienza e della società moderne con la nostra condizione di esseri naturali. 'Critica' nel senso più impegnativo del termine, come ci ricorda la stessa derivazione di *kritikos* (e *krisis*) da *krinein*: discernere, valutare, decidere. Una riconciliazione insomma alimentata anche dalla capacità di indagare, con la radicalità e l'equanimità dell'indagine filosofica, innanzitutto i seguenti due dati di fatto, la cui intima connessione ormai ci viene ricordata ogni giorno dalla stessa cronaca: la sovrumana realtà naturale – il cosmo – da cui è emersa anche la nostra specie, e l'impronta ecologica che l'agire di noi umani e il "progresso" sempre più stanno imprimendo sull'ambiente naturale in cui comunque continuano a svolgersi sia la storia dell'umanità che le vite di ognuno di noi e degli altri ospiti della Terra.

Frequentare i testi löwithiani senza ritrovarsi coinvolti anche in una valutazione filosofica di questi due dati di fatto e delle loro relazioni, sembra veramente difficile. E forse non si esagera a ritenere che a questa frequentazione spesso si accompagni anche una più attenta riflessione sui pregiudizi ancora oggi alimentati dai modi di pensare maggiormente in auge nei decenni in cui Löwith ha svolto la propria ricerca: idealismo, storicismo assoluto, esistenzialismo, marxismo in versione ideologica, acritica fiducia nel progresso illimitato, scienza spesso ridotta a strumento di dominio tecnologico-predatorio della realtà naturale.

Ovviamente, del laboratorio filosofico di Löwith sono parti integranti – per limitarci ad alcuni snodi teorici particolarmente rilevanti per la stessa definizione e coerenza della sua *pars construens* – il continuo confronto con autori quali Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Burckhardt, Heidegger, nonché la ricostruzione dei rapporti tra classicità greco-romana, eredità teologico-metafisica di ascendenza biblica, modernità impegnata a emanciparsi da entrambe. Non a caso i lavori dedicati agli autori appena ricordati – singole monografie e opere ben note quali *Da Hegel a Nietzsche* (1941) o *Dio, uomo e mondo* (1967) – e l'analisi della secolarizzazione moderna affidata a *Significato e fine della storia* (1949) continuano ad esercitare ancora oggi una notevole influenza, come documentano gli stessi studi dedicati opportunamente, anche nel nostro Paese, a questi imprescindibili aspetti del suo pensiero.

E tuttavia, proprio Löwith è stato sempre attento non solo a non *sorvolare* mai su ciò che effettivamente ha costituito il centro del pensiero dei singoli autori, ma anche a evitare ogni dossografia poco impegnativa: a non *eludere* «ciò che *per noi* è in gioco» nel confronto col loro pensiero². Questo è lo

² K. Löwith, *Gott Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967; ed. it. e Introduzione di O. Franceschelli *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma, 2018², pp. 51-52.

stile di ricerca che – come suggeriva Nietzsche e come è avvenuto anche nei rapporti tra Löwith e Heidegger – consente di non ripagare male i propri maestri restandone «sempre soltanto scolari»³. Non disattenderlo significa esattamente chiedersi in che senso per noi oggi continua a essere significativa la concezione löwithiana della «*physis* del mondo come fondamento portante» della totalità bio-cosmica, natura e storia di noi esseri umani incluse. Considerata nel suo complesso infatti, la produzione di Löwith approda esattamente a un naturalismo filosofico e cosmologico. Ed è alla luce di questa visione che egli ci stimola a riconsiderare, come filosofe/i e come cittadine/i, anche i rapporti che effettivamente stiamo intrattenendo con (o contro?) la «*physis* del mondo». Ci stimola insomma a interrogarci sul “mondo civile” (Vico) o *mundus hominum* che le nostre società di fatto stanno creando nel mondo naturale o *mundus rerum*. E forse anche a guardare alla natura col rispetto mostrato dallo stesso Löwith, e che di recente un suo autorevole interprete – rievocando anche i propri anni di studio in Germania – ha descritto con queste parole sentite e puntuali: «Ricordo quest'uomo che si era guadagnato l'ammirazione con il libro *Da Hegel a Nietzsche*, attento ai processi naturali più che a quelli storici, che considerava secondari. Mi colpì il suo rispetto per la natura incontaminata»⁴.

A ben vedere, questo è l'argomento che vorrei sviluppare, proprio un simile *rispetto* è frutto – più che di una scarsa attenzione per la storia o, ancor meno, di uno «stoico ritirarsi» dalle sue sfide⁵ – della rettitudine intellettuale e della sensibilità umana ed etico-politica con cui Löwith ha saputo richiamarci almeno alla *possibilità* di riconciliare il *mundus hominum* col suo «fondamento portante». Con l'effettiva condizione che noi esseri umani e le nostre società, insieme a tutto il resto del mondo vivente, occupiamo nel cosmo fisico: nella sempiterna e sovrumana realtà del suo ordine esistente *per natura* e che la buona filosofia educa a indagare con equanime criticità. E forse anche ad abitare con solidale saggezza.

³ K. Löwith, *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*, in *Die Frage Martin Heideggers*, Winter, Heidelberg 1969; trad. it. *La questione heideggeriana dell'Essere: la natura dell'uomo e il mondo della natura*, in K. Löwith, *Il cosmo e le sfide della storia*, ed. it. e Introduzione di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2023, pp. 125-147, qui p. 128.

⁴ Pietro Rossi, *Penso la filosofia come le onde del destino*, intervista a cura di A. Gnoli, «La Repubblica – Robinson» del 20 gennaio 2022, p. 38.

⁵ Come Jürgen Habermas ha ribadito anche in *Auch eine Geschichte der Philosophie. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, 2 voll., Suhrkamp, Berlin, I, pp. 54 sgg. Su questo fraintendimento «alquanto polemico» della «concezione cosmologica della natura» prospettata da Löwith cfr. Ronald Beiner, *Political Philosophy. What It is and Why It Matters*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 72 sgg.; nonché, anche per le altre (indebite) riduzioni del pensiero löwithiano appunto a stoicismo e incapacità di «fondare una posizione morale per l'epoca contemporanea», Martine Béland, *Karl Löwith et le «charme doux» de l'équilibre*, Introduzione a K. Löwith, *Essais américains suivis de Philosophes à l'épreuve de l'histoire*, ed. di M. Béland, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal 2019, pp. 13-33, qui pp. 14-15).

2. La plausibilità di un naturalismo filosofico e cosmologico

Più volte Löwith ha definito la natura come l'*id quod substant*: come la realtà sempiterna, ontologicamente autarchica e che permane in questa sua assoluta autonomia anche mentre cambiano le interpretazioni che di essa si susseguono nelle varie epoche storiche, a partire ad esempio dai primi miti cosmogonici o animistici e fino alle più recenti interpretazioni quantistiche della materia-energia. Per chi a questa concezione filosofica e postmetafisica dell'*id quod substant* riconosce di essere almeno plausibile, non dovrebbe risultare difficile cogliere e apprezzare anche il coerente – e saggio – completamento a essa sempre affiancato da Löwith: la dimensione *cosmologica* della totalità degli enti che esistono e sono così come sono grazie alla spontanea capacità generativa della «*physis* del mondo». Di una simile madre natura, fonte di ogni cosa e in perenne divenire, ha saputo parlare – e ancora ci parla – la nascente filosofia greca. Il naturalismo löwithiano è in sintonia con questa *fisio-logia* cosmologica dei pensatori presocratici, alla quale invece già Platone non esitò a contrapporre una concezione *meta-fisica*⁶.

Secondo Löwith infatti, la realtà naturale coincide con la totalità degli enti generata e governata spontaneamente (*automaton*) da un «*logos* della *physis*», ossia a essa immanente e che dispone questa totalità anche secondo un ordine, dando vita al sistema o compagine che gli antichi Greci definivano appunto *kosmos* (da *kosmeo*: ordinare, abbellire) e i latini *mundus*. Un *logos physikos* che dunque coincide con la capacità generativa di madre natura e «non è mai identico con autocoscienza», come Löwith ha tenuto a replicare proprio alle obiezioni sollevate, in una recensione italiana di *Dio, uomo e mondo*⁷, contro la sua riproposizione di un naturalismo cosmologico. Ai suoi occhi proprio un simile naturalismo appariva come il frutto più plausibile di un'impegnativa ricerca filosofica o teorica, nel senso più autentico consegnatoci dalla nozione classica di *theoria*. Con questa nozione infatti venivano indicati i concreti comportamenti di quanti desiderano vedere ed esaminare attentamente (*katà theorian*) qualche fenomeno, come ad esempio si proponeva di fare lo storico Erodoto con i viaggi compiuti per osservare le attività e le usanze delle popolazioni visitate. È in questo senso che *theoria* o ricerca teorica sono, anche per Löwith, sinonimi di filosofia, intesa

⁶ A questo autentico padre della metafisica occidentale, com'è noto, sembrava necessario attribuire alla «divina tecnica» (*theia techne*) di un'intelligenza demiurgica la potenza e la volontà sia di geometrizzare l'informe con-causa materiale (producendo così gli stessi elementi fisici: fuoco, terra, acqua, aria) del cosmo che di dar vita a quest'ultimo ispirandosi all'idea del Bene. Su questa metafisica di Platone (*Sofista*, 265 b sgg.; *Timeo*, 28-29 a, 48 a sgg.; *Leggi*, 891 c sgg.) e sulla nozione di *physis* quale «distruzione del soprannaturale» e scoperta destinata a rivoluzionare «l'orizzonte mentale stesso dell'uomo» (Gregory Vlastos, *The Greeks Discover the Cosmos*, in Id., *Plato's Universe*, Oxford 1975; trad. it. *I Greci scoprono il cosmo*, in W. Leszl (a cura di), *I presocratici*, il Mulino, Bologna, 1982, pp. 189-208, qui pp. 198 e 206); cfr. anche O. Franceschelli, *La natura dopo Darwin. Evoluzione e umana saggezza*, Donzelli, Roma 2007, in particolare pp. 17-24.

⁷ Anche per i rimandi bibliografici, si veda O. Franceschelli, «La natura – intorno a noi e in noi stessi», Introduzione a K. Löwith, *Il cosmo e le sfide della storia*, cit., pp. VII-LIII, qui pp. XXXIV-XXXVIII.

appunto come osservazione e studio della totalità bio-cosmica, il cui spettacolo si offre al nostro sguardo ammirato e alla nostra considerazione critica e dialogica.

Certo: Löwith ha spesso notato – d'accordo in ciò con Aristotele – che alla *theoria* gli esseri umani possono dedicarsi soltanto nel tempo libero dalle occupazioni necessarie a procurarsi ciò di cui hanno bisogno per vivere. Non meno significativo però è che abbia tenuto anche a ribadire sia che coltivare «il filosofare come *theorein* senza altro scopo» resta pur sempre un esercizio «in generale accessibile a tutti», e sia che «la visione teorica del mondo non rappresenta un “*modus deficiens*” della circospezione della vita pratica»⁸. Filofofe e filosofi, in definitiva, sono le donne e gli uomini che, praticando anche la ricerca teorica, si impegnano a «dare ragione di ciò che [si] ritiene conoscibile o conosciuto»⁹ e, conseguentemente, si rivela tutt'altro che insignificante anche per agire e vivere con ragionevole saggezza. Inclusa quella di saper restare lealmente consapevoli di ciò che non si sa.

Da una simile pratica delle virtù antieroiiche della scepsi filosofica e dal confronto dialogico a cui esse educano, è stata sempre sorretta sia la produzione che la condotta di vita ed etico-politica di Löwith. Nella convinzione che rinunciare all'esercizio della *theoria* espone a sostituire la ricerca di ciò che è più plausibile con qualche forma di fideismo, praticismo o pragmatismo interessato soltanto a ciò che è più utile e spesso egoisticamente vantaggioso e da imporre agli altri persino con l'uso violento del potere. Espone insomma anche a compromettere in radice la nostra capacità di migliorare il “mondo civile” *per quanto è effettivamente possibile* (come vedremo meglio anche a proposito del suo invito, oggi più che mai attuale, a problematizzare ogni idea di progresso senza limite). Da qui la rivalutazione da parte di Löwith della ricerca filosofica che «ha avuto inizio nell'antica Grecia, grazie all'esperienza del mondo come cosmo fisico, per essere in seguito eclissata dalla dottrina cristiana di Dio e della creazione» e dai tentativi moderni di «fondare la totalità degli enti a partire dall'autocoscienza umana»¹⁰. Secondo Löwith infatti, il *theorein* è alternativo sia a fedi religiose o ideologie (inclusa quella marxista) più o meno dogmatiche, che alle varie metamorfosi soggettivistiche patite dalla realtà naturale nella modernità, come vedremo tra breve.

Veramente dunque non sorprende che l'indagine teorica della totalità bio-cosmica e del «*logos della physis*» che spontaneamente genera e governa questa totalità – inclusi noi esseri umani: i mortali – da Löwith sia stata rivendicata tra i lasciti più preziosi e fertili della cultura classica, non condizionata dalla visione biblica secondo cui il mondo sarebbe frutto della creazione di un Dio-persona per l'uomo fatto a Sua immagine. Rivendicazione – giova ribadire – che sarebbe però fuorviante interpretare come una sorta di riproposizione *sine glossa* della

⁸ K. Löwith, *Mondo e mondo umano*, in Id., *Il cosmo e le sfide della storia*, cit., pp. 3-56, qui pp. 33-35.

⁹ G. Cambiano, *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 9 sgg.

¹⁰ K. Löwith, *Mondo e mondo umano*, cit., p. 54.

cosmo-*teo*-logia greca (o ancor meno del provvidenzialismo stoico) secondo cui lo stesso universo era divino.

Al contrario: il naturalismo löwithiano si colloca oltre lo stesso *Deus sive Natura* di Spinoza e il panteismo di Goethe, che di se stesso era ancora «in grado di dire che poteva tanto venerare il sole quanto adorare Cristo». Secondo Löwith infatti, proprio noi eredi della critica illuministica della religione avviata da Spinoza «dobbiamo dirci che non possiamo fare né l'una né l'altra cosa», visto che ormai anche l'alleanza privilegiata tra Dio e l'uomo, ossia l'antropoteologia biblica, «ci è diventata estranea esattamente come la più umana cosmoteologia dei Greci». Noi ormai stentiamo persino a immaginare le ragioni per cui la tradizione teologico-metafisica ha ritenuto «così a lungo e così ostinatamente [...] di dover pensare in ogni caso Dio e non solo la totalità del mondo». Semplicemente: pensare di poter venerare indifferente-mente il cosmo, il sole o Cristo sottraendoci così al «riconoscimento di un universo senza Dio» per noi ormai equivale a «diventare sospetti a noi stessi»¹¹. A Löwith, sentitosi sempre in sintonia anche con la «frattura rivoluzionaria»¹² operata contro la tradizione idealistica dai pensatori della sinistra hegeliana (a cominciare dai *Principi della filosofia dell'avvenire* di Feuerbach e fino a Nietzsche), un simile orizzonte post-metafisico è sempre apparso come l'unico al cui interno fosse possibile individuare una «saggezza di vita *realmente praticabile*»¹³. Come dire: una saggezza credibile e concretamente perseguibile in coerenza (Max Weber *docet*) col disincanto del mondo e con i processi di razionalizzazione affermatasi nella modernità. Non solo.

È vero che la formazione e l'elaborazione di Löwith sono state fortemente influenzate dall'esperimento avviato da Nietzsche in alternativa alla «menzogna bimillenaria» della metafisica platonico-cristiana. E che proprio Nietzsche ha parlato anche di un «SENTIRE IN MODO COSMICO» quando, negli anni de *La gaia scienza*, invitava a riflettere sull'«*idea fondamentale*» di natura per «imparare gradualmente a [...] scoprire gli errori dell'ego! Capire l'*egoismo in quanto errore!* [...] come universale "illusione di grandezza"»¹⁴. Quando insomma ancora non identificava la stessa essenza della vita con la volontà di potenza. E non invitava a spezzare le «antiche tavole» della legge e a praticare la «*grande politica*» finalizzata al superamento dell'umanità e all'attuazione della sua «suprema speranza»: l'avvento della «nuova bella specie» di uomini superiori annunciata in *Così parlò Zarathustra*.

Non meno vero però è che Löwith ha saputo individuare e criticare tra i primi e in radice la magia estremistica di questi esiti dell'esperimento di Nietzsche-Za-

¹¹ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., pp. 188-9.

¹² Così il sottotitolo del già ricordato *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del XIX secolo* (1941); trad. it. di G. Colli, Einaudi, Torino, 1949 e successivi.

¹³ Cfr. Leo Strauss-Karl Löwith, *Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith*, Metzler und Poeschel Verlag, Stuttgart, 2001; trad. it. di M. Rossini, Introduzione di C. Altini, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, Carocci, Roma 2012, Lettera del 15 aprile 1935, p. 112 (corsivo mio).

¹⁴ F.W. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1881-1882*, 11 [7], in Id., *Opere*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. V, tomo II, Adelphi, Milano 1991², pp. 330-331.

rathustra, fino a ritenerli una sorta di quinto vangelo o Discorso della Montagna *anti-cristiano*¹⁵. Il suo naturalismo cosmologico e filosofico è alternativo anche a questi surrogati della religione. A riprova, da un lato, che riguadagnare una concezione postmetafisica della totalità bio-cosmica non equivale certo a svilire la ricerca dei valori e dei comportamenti che *per noi*, ossia «appetito alla natura» (Leopardi) ormai disincantata, rappresentano il bene da perseguire e il male da evitare; e dall'altro, che proprio i nuovi valori di bene e male a cui approda, anche in campo etico-politico, Nietzsche-Zarathustra non costituiscono l'esito più plausibile o addirittura obbligato di questa ricerca. È anche in questo senso che Löwith ha provato a percorrere «una strada praticabile» *al di là* di Nietzsche. E ben più di lui ha portato a compimento l'emancipazione moderna dalla tradizione teologico-metafisica: l'effettivo passaggio dal trinomio incentrato sulla relazione Dio-uomo-mondo al binomio mondo-uomo. È approdato insomma a un binomio *criticamente* naturalistico, ossia né nostalgico di visioni della totalità bio-cosmica ancora sacrali o in qualche modo *re-incantate*, né bisognoso di «grande politica» e *nuove* speranze superomistiche. In breve: non più polemicamente *anti-* bensì plausibilmente *post-religioso*.

Non è grazie a un simile naturalismo che possiamo definire anche un'antropologia e un'etica «cosmologicamente fondate», ossia riconciliate col posto che nella sovrumana realtà e sempiterna evoluzione della «*physis* del mondo» occupiamo noi rampolli di *Homo sapiens*? A una simile riconciliazione e alle implicazioni anche etico-politiche che coerentemente ne discendono, Löwith ha sempre e non a caso richiamato anche i suoi più diretti interlocutori. A cominciare da Heidegger e fino a Strauss, Gadamer, Bloch, per citare qualche nome.

3. Tra eco-appartenenza, complessità della natura umana e storia

A Strauss, ad esempio, già negli anni '30 Löwith precisava di essere interessato, da un lato, a «pensare fino in fondo il *nichilismo* moderno», ossia la morte di Dio e l'emancipazione dalla tradizione platonico-cristiana suggerite anche da Nietzsche; e, dall'altro lato, a riguadagnare «una conciliazione ragionevole e “naturale” di morale e metafisica – di volontà e fato – in generale di uomo e mondo»¹⁶, ossia ad andare oltre il naufragio dell'esperimento filosofico tentato da Nietzsche-Zarathustra. Per Löwith, questi due passaggi, intimamente collegati, costituiscono a un tempo il fondamento ontologico e il frutto etico-antropologico del proprio naturalismo. Di essi si alimenta quell'unica «saggezza di vita realmente praticabile» già ricordata. Per Strauss invece, come egli ribadisce

¹⁵ Per i rimandi bibliografici e sui rischi, ben presenti nelle nostre società, di assecondare comportamenti di fatto ispirati alla volontà di potenza scagliata da Nietzsche come un «fulmine distruttore» e destinato a scatenare sulla terra una guerra mai vista, cfr. O. Franceschelli, *In nome del bene e del male. Filosofia, laicità e ricerca di senso*, Donzelli, Roma, 2018, pp. 53-59, 96-97.

¹⁶ L. Strauss-K. Löwith, *Oltre Itaca*, cit., lettere del 15 aprile e del 13 luglio 1935, pp. 112 e 124.

ancora in una lettera del 1970, la realtà naturale non può costituire «il fondamento di tutto l'essente». E perciò al naturalismo di Löwith sarebbe da preferire l'Heidegger che «trova questo fondamento nell'essere» ed equipara la «natura» a «una specifica *interpretazione* dello stato delle cose», dallo stesso Heidegger denominato «in modo più opportuno [...] *Geviert*»¹⁷.

A ben vedere però, la ri-conciliazione natura-uomo proposta da Löwith difficilmente può essere equiparata a una sorta di dimenticanza o sottovalutazione del fatto che noi esseri umani certo ci rapportiamo allo stato naturale delle cose, al *mundus rerum*, anche interpretandolo e trasformandolo. Löwith infatti sa bene che tra gli elementi costitutivi della nostra stessa natura di animali pensanti e agenti rientrano sia il bisogno di conformare alle nostre esigenze l'ambiente naturale in cui e di cui viviamo, e sia la capacità di soddisfare questo bisogno creando un *mundus hominum* (oggi si direbbe: nicchie socio-ecologiche) mediante cultura, scienza e tecnica, processi di civilizzazione. Esattamente da questa radicale compresenza di animalità e ragione, di biologia e agentività gli sembrava costituito l'«unitario dualismo insito nella natura dell'uomo»¹⁸. Appunto, nella *natura*, non in un'essenza umana disincarnata: *de-naturalizzata* (o, ancor meno, ridotta agli odierni algoritmi predisposti dalle piattaforme che gestiscono l'Intelligenza Artificiale).

L'antropologia filosofica di Löwith è infatti, per un verso, cosmologicamente fondata, e per l'altro ben poco interessata a concezioni in qualche modo parziali e riduttive della radicale complessità bio-culturale tipica della natura umana. Al contrario: essa sollecita ad affrontare proprio questo «unitario dualismo» con critica rettitudine, ossia impegnandosi effettivamente a rimettere in discussione ogni forma di riduzionismo, incluse le riduzioni della realtà naturale (esterna e interna a noi stessi) a mere interpretazioni della nostra creativa soggettività, come appunto finiscono per fare le varie ontologie della coscienza: idealismo, storicismo assoluto, esistenzialismo, ermeneutica universale. A Löwith queste fondazioni della «totalità degli enti a partire dall'autocoscienza umana» sono apparse sempre e soltanto *mezze verità* a dir poco problematiche: visioni ancora «troppo umane» e antropocentriche del rapporto e delle reali proporzioni esistenti tra il mondo naturale e la stessa creatività storico-culturale della nostra specie.

È vero infatti che «l'uomo, come natura pensante, può vivere in carne e ossa solo in quanto assume su di sé il proprio esserci». Ma non meno vero è che «può

¹⁷ *Ivi*, pp. 204-205, lettera del 12 marzo 1970. Com'è noto, proprio nella descrizione heideggeriana del *Geviert* o Quadrante di Cielo e Terra, Mortale e Immortale, Löwith aveva visto poco più di una festa del linguaggio: un «gioco di pensieri fatto con parole», un «monologo inutile» e praticamente impossibile da prendere in seria considerazione (K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960; trad. it. di C. Cases, A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966, pp. 45-46).

¹⁸ K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen* (1957), in K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960; trad. di A.L. Künkler Giavotto, *Natura e umanità dell'uomo*, in K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, pp. 239-283, qui p. 253.

farsi carico di sé solo perché per natura è già qui e vive, si rapporta a se stesso e pensa»¹⁹. Più che in una «specificità meta-fisica», la peculiarità dell'essere umano risiede appunto nel fatto che di se stesso e del mondo ha «una particolare coscienza, che però non è un vero e proprio essere, bensì fa parte dell'essere di cui diviene cosciente»²⁰. Le nostre stesse funzioni vitali, che si svolgono anche quando di esse non abbiamo alcuna coscienza, ci ricordano esattamente – o almeno dovrebbero – che noi esseri umani siamo non soltanto *in* questo mondo, ma anche *di* questo mondo. Come a dire: se effettivamente si ritiene poco plausibile l'ipotesi che *Homo sapiens* sia frutto di una creazione divina e non si dimentica che egli al mondo non ci si è messo da solo, allora è saggio concludere che anche questo *animal rationale*, con tutte le sue capacità creative e la sua evoluzione culturale, non può essere pensato trascurando o già solo sottovalutando la sua *provenienza dal* e la sua *co-appartenenza al* mondo naturale. È quest'ultimo che invece può ben esistere ed essere pensato senza alcun rapporto con gli esseri umani e con la loro stessa esistenza. Come in passato è già avvenuto lungo tutto il tempo profondo dell'evoluzione geo-cosmica precedente all'emergenza di noi umani, e in futuro potrebbe di nuovo accadere con l'estinzione della nostra specie, in modo del tutto analogo a quanto è avvenuto – e sta avvenendo – alle moltissime specie già estinte.

Il naturalismo löwithiano sollecita appunto a restare ben consapevoli della nostra radicale eco-appartenenza alla *physis* sempiterna: alla *natura genetrix* (Lucrezio) da cui siamo emersi e di cui continueremo sempre a essere soltanto una «piccolissima parte» (Spinoza). Consapevoli insomma del fatto che prima di trasformare e includere la realtà naturale nel mondo storico-culturale da noi creato, «noi siamo già, per natura, l'uomo capace di avere una storia»: siamo e restiamo pur sempre, per quanto capaci di «uscire dalla natura, e-sistere [*ek-sistere*], trascendere e riflettere»²¹, natura *sub specie hominis*. Rivendicando una simile eco-appartenenza emancipata in radice da provenienze ultraterrene e mete escatologiche (o frutto di secolarizzazioni dell'*eschaton*), Löwith né nega che l'umanità ha una storia, né propone di assumere un atteggiamento indifferente o *superficiale* nei confronti delle vicende e delle urgenze storiche in cui gli esseri umani si ritrovano coinvolti. Al contrario, come del resto abbiamo già accennato anche a proposito della «strada praticabile» al di là di Nietzsche: proprio questa rivendicazione è finalizzata a favorire anche valutazioni e scelte etico-politiche ispirate a moderazione e saggezza. Essa infatti ci ricorda che sminuire la consapevolezza antropologica ed etico-politica dell'eco-appartenenza equivale sempre ad inver-

¹⁹ K. Löwith, *La questione heideggeriana dell'essere: la natura dell'uomo e il mondo della natura*, cit., pp. 132-133. Proprio nell'aver evocato ma non «interrogato e discusso» il mondo fisico intorno a noi e in noi stessi (pp. 131, 147), Löwith ha rinvenuto il limite di tutta la produzione di Heidegger, inclusa quella successiva a *Essere e tempo*, ancora ambigua nei confronti della religione (*criptoteologica*) e negativa nei confronti della scienza (cfr. anche K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, cit., pp. XIV, 130-131).

²⁰ K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, cit., p. 194.

²¹ K. Löwith, *Mondo e mondo umano*, cit., p. 5.

tire la proporzione effettivamente esistente tra madre natura e umana creatività storico-culturale. E conseguentemente anche ad alimentare la moderna sopravvalutazione e persino assolutizzazione del *mundus hominum* rispetto alla «*physis* del mondo» che ne è il fondamento. Come dire: equivale a rendere – specie dopo la caduta del Dio-creatore che assicurava un fondamento metafisico a uomini e cose – ancora più autoreferenziali anche l’antropocentrismo e la volontà di potenza dell’odierno *homo faber*. E conseguentemente ad alimentare orientamenti e comportamenti etico-politici che certamente sono da annoverare anche tra le cause dell’attuale crisi ecologica.

4. Urgenza e saggezza di educarsi a pensare e agire da terrestri

Löwith ha vissuto in decenni profondamente segnati da rigidi schematismi culturali ed etico-politici. E li ha saputi attraversare senza volgersi a soluzioni salvifiche prospettate da escatologie teologiche; filosofie della storia, diventate ai suoi occhi ben presto, a cominciare da quella hegeliana, improbabili «quanto la precedente fede in una storia governata dalla provvidenza divina»²²; decisionismi nazionalistici ed esistenzialistici; pragmatismi; ideologie ridotte a complessi di idee non pensati criticamente. A simili posture, che spesso (volutamente o meno) inducono più a travisare la realtà delle cose che a interagire con esse in modo efficace, Löwith ha anteposto una pratica della ricerca teorica in grado di mantenersi *inattuale* e di consegnarci, ben più di altri coevi orientamenti filosofici, due acquisizioni difficilmente sopravvalutabili: la riapertura di una *questione cosmologica*, da un lato; e dall’altro la consapevolezza che è stolto pretendere di poter vivere con saggezza e di poter trasformare in meglio i rapporti tra noi esseri umani e tra umanità intera e natura rinunciando però a interpretare anche filosoficamente il cosmo fisico in cui e di cui ogni essere vivente e il “mondo civile” sono parte. Detto con una formula: è stolto pretendere che possa esserci un’autentica *filosofia* della prassi senza che ci sia *prassi* della filosofia, un’effettiva pratica di ricerca teorica e di consapevolezza critica.

In queste due acquisizioni a me sembra racchiuso il contributo più fertile del naturalismo löwithiano alla nostra capacità, individuale e collettiva, di pensare e agire con solidale responsabilità. Averle proposte entrambe, insieme all’antropologia ed etica dell’eco-appartenenza che da esse conseguono e già nei decenni centrali dello scorso secolo, costituisce effettivamente un’anticipazione quasi profetica anche del dibattito (scientifico, filosofico, teologico) successivamente sviluppatosi intorno a tematiche ecologiche. Come del resto non si è mancato

²² K. Löwith, *Curriculum vitae* (1959), in Löwith *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Prefazione di R. Koselleck, Postfazione di A. Löwith, Metzler, Stuttgart, 1986, pp. 146-157; trad. it. di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, il Saggiatore, Milano, 1995, pp. 191-204, qui p. 202.

di rilevare anche in riferimento alla visione della Terra quale organismo vivente avanzata dalla celebre ipotesi Gaia di James Lovelock²³.

Ovviamente, negli scritti di Löwith non compare la parola Antropocene, con cui ormai viene indicata l'era geologica nella quale viviamo e definibile appunto *Antropo-cene* in ragione del crescente e devastante impatto che le attività e gli stili di vita di noi umani stanno avendo sul sistema-Terra. Se però si pensa alla critica löwithiana di ogni *de-naturalizzazione* del binomio mondo-uomo e di ogni forma di nichilismo o spaesamento cosmologico²⁴, sembra difficile non riconoscere che non pochi aspetti dei problemi ormai collegati all'Antropocene siano effettivamente già presenti nel laboratorio filosofico di Löwith. E segnatamente nell'antropologia ed etica dell'eco-appartenenza che ne costituiscono la *pars construens*,

Ebbene, se è vero che oggi, più che a *de-naturalizzazioni* del cosmo fisico e a sentirci spaesati in esso, siamo – o almeno dovremmo essere – interessati innanzitutto a curare le ferite che stiamo causando al sistema-Terra, non è precisamente in direzione di una lungimirante e solidale saggezza dell'eco-appartenenza che sarebbe opportuno e urgente tornare a guardare? A ben vedere, proprio una simile «saggezza di vita *realmente praticabile*»²⁵ può offrirci un contributo tutt'altro che trascurabile anche a livello etico-politico. Come del resto conferma anche il fatto che lo stesso Löwith, rivisitando anche l'antico mito di Prometeo, ha ben tenuto a richiamare l'attenzione sia su i rischi a cui espone ogni atteggiamento di tracotanza (*hybris*) nei confronti della realtà fisica, e sia sull'esigenza di rimettere in discussione la tendenza, avviata nella modernità da Francesco Bacone, a sostituire la ricerca di conoscenza teorica con la *mirabilis utilitas* di una scienza sperimentale finalizzata però unicamente al dominio e alla manipolazione della realtà naturale da parte dell'uomo: al nostro «poter realizzare tutte le cose, per quanto possibile»²⁶. Ci ha richiamati insomma a guardare al progresso tecnologico – e in sé illimitato – senza né disconoscere i miglioramenti (socio-economici,

²³ In questi termini si è espresso l'eminente teologo Jürgen Moltmann (*Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser, München 1985; trad. it. di D. Pezzetta, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992², pp. 168, 46) a proposito dell'odierna riscoperta della natura anticipata da Löwith «da un punto di vista filosofico» (su questa valutazione e, più in generale, sul dialogo tra ricerca löwithiana e teologia, cfr. anche O. Franceschelli, «La natura – intorno a noi e in noi stessi» cit., pp. XXV-IX).

²⁴ Incluso quello da Löwith non a torto contestato a «tutti i passeri filosofici [che] dai tetti cinguettano» che proprio nell'ambiente geo-cosmico dai cui processi evolutivi e generativi siamo emersi e nel quale di fatto viviamo saremmo però «senza dimora». E perciò ancor più autorizzati anche a rapportarci a esso come a una mera realtà oggettiva, esteriore, manipolabile a nostro completo piacimento. Per i rimandi bibliografici si veda O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma, 2008², pp. 170 sgg., utili anche per inquadrare la tendenza (certo non estranea alle pulsioni faustiano-capitalistiche care all'odierno neoliberalismo) a ridurre la realtà naturale a poco più di un nulla e a sentirsi, proprio grazie a questa riduzione, suoi dominatori ancora più autoreferenziali e incontrastati.

²⁵ Cfr. *supra*, nota 13.

²⁶ K. Löwith, *Das Verhängnis des Fortschritts*, in Id., *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Kohlhammer, Stuttgart, 1966; trad. it. *La fatalità del progresso*, in Id., *Il cosmo e le sfide della storia*, cit., pp. 93-123, qui pp. 112 sgg.

sanitari, culturali) che esso ha prodotto e può ancora produrre, e né cedere ad alcun rassegnato fatalismo che induca a vivere «in un miscuglio di ammirazione per i progressi della tecnica e di paura di fronte alle loro conseguenze», come Löwith temeva che di fatto stesse già avvenendo²⁷.

Basta pensare alle aspettative e alle ansie suscitate dalle più recenti applicazioni – e manipolazioni – dell'Intelligenza Artificiale o delle bio-tecnologie, per riconoscere l'attualità di un simile richiamo e del naturalismo filosofico e cosmologico su cui lucidamente si fonda. Anzi: l'attualità e l'opportunità di confrontarsi con esso²⁸, se è vero che ormai l'umanità intera si trova proprio di fronte a un «dilemma tra progresso e annientamento»²⁹, come ci ricordano – e con crescente urgenza – anche la comunità scientifica, autorevoli organizzazioni internazionali ed ambientaliste, la stessa teologia attenta alla cura della casa comune. E se veramente vogliamo utilizzare la potenza tecnologica che già è nelle nostre mani non per continuare a sostituire ciò che è naturale con ulteriori espansioni della tecnosfera³⁰ e a infliggere danni agli eco-sistemi, ma soprattutto per curare i mali e i rischi comuni che sempre più caratterizzano il segmento di Antropocene in cui ci ritroviamo a vivere. Mali e rischi che, insieme alle disuguaglianze che li accompagnano, non è esagerato definire epocali. E dei quali – giova precisare – sono responsabili, almeno in larga parte, i comportamenti dei gruppi socio-politici più influenti e tutt'altro che restii ad agire anche secondo logiche di potere cinicamente nazionalistiche e predatorie.

L'antropologia e l'etica dell'eco-appartenenza a cui ci richiama il naturalismo cosmologico ci mettono a disposizione argomentazioni valide non solo per diventare pienamente consapevoli dei danni che stiamo causando al sistema-Terra: dell'autentico cosmopolitismo dell'ospitalità e della sofferenza universali che di fatto stiamo imponendo a tutte le forme di vita che popolano il “nostro” pianeta. Esse ci sollecitano anche a non sottovalutare che è destinato a rivelarsi sempre meno realistico ogni proposito di affrontare l'attuale crisi planetaria al di fuori di valori e comportamenti ispirati a un cosmopolitismo solidale. Rivendicare, come fece un Kirkegaard di fronte alla crisi del suo tempo, una cabina in cui trovare rifugio come *singolo*, oggi – per ogni nazione, per ognuno di noi e in particolare

²⁷ Ivi, pp. 120-121.

²⁸ Si pensi, ad esempio, all'attenzione riservata alle concezioni cosmologiche da antropologi (Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; trad. it. di N. Breda, *Oltre natura e cultura*, Cortina, Milano 2021, pp. 18, 76 sgg.) e sociologi (Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Editions La Découverte; trad. it. di D. Caristina, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Prefazione di L. Mercalli, Meltemi, Milano 2020, pp. 36-7, 358 sgg.) molto sensibili alle tematiche ambientali, sebbene orientati a privilegiare innanzitutto cosmologie *anti-naturalistiche*.

²⁹ K. Löwith, *La fatalità del progresso*, cit., p. 119.

³⁰ Sulla «nuova forma di metabolizzazione del pianeta» verso cui è incamminata la tecnosfera che sempre più assume «un carattere auto-organizzativo e quasi autonomo» rispetto all'uomo che pure la crea, cfr. Jürgen Renn, *The Evolution of Knowledge: Rethinking Science for the Anthropocene*, Princeton University Press, Princeton 2022; trad. it. di M. Ginocchi, *L'evoluzione della conoscenza. Dalle origini all'Antropocene*, Carocci, Roma 2022, in particolare pp. 74-75, 582 sgg.

per le generazioni più giovani – è una pretesa ancora meno praticabile di quanto si rivelò già alla generazione di Löwith, chiamata anch'essa a interagire con prove della storia (guerre, totalitarismi, persecuzioni razziali) indubbiamente impegnative: a sperimentare in prima persona – e a ricordare a noi oggi – che nel corso della storia per nessuno ci sono «cabine separate»³¹.

Ovviamente, il predominio di fatalismi che deresponsabilizzano e posture indifferenti verso ambiente naturale, migrazioni forzate, ingiustizie e disuguaglianze sono tutt'altro che da escludere. E certamente aspettarsi che nell'attuale orizzonte etico- e geo-politico si affermi, più o meno rapidamente, un saggio e solidale *cosmo*-politismo dell'eco-appartenenza sarebbe un'ingenuità che proprio le sobrie virtù della scepri sempre praticate da Löwith educano a non coltivare. Educarsi a vivere con lungimiranza e senza assecondare narcisismi antropocentrici e comportamenti predatori, non è agevole. Al pari dell'educarsi a non disattendere l'ammonimento a mettere al centro della nostra visione della storia «l'uomo che soffre, anela e agisce (*der duldende, strebende und handelnde Mensch*)», affidato com'è noto da Burckhardt alle sue *Meditazioni sulla storia universale* e che anche Löwith ha sempre cercato di non disattendere.

E tuttavia, se c'è una *prova* della storia con cui sentono di doversi confrontare proprio coloro che alle attuali sofferenze guardano anelando anche a ridurle, essa è esattamente quella di imparare a pensare e agire finalmente da cittadine e cittadini del sistema-Terra, ossia consapevoli che, mai come in questo tempo di mali comuni, il *cosmo* può-deve tornare a essere la nostra *polis*, e ognuno di noi può-deve impegnarsi anche a riconciliare natura e storia: a rendere più *terrestri* e solidali le nostre società.

A questa possibilità-capacità di tornare ad avere occhi, consapevolezza critica e passione etico-politica per un «SENTIRE IN MODO COSMICO» ma non segnato da superomistiche volontà di potenza³², il naturalismo disincantato e cosmologico di Löwith continua ad offrire un contributo di visione teorica e saggezza pratica tra i più plausibili e generativi, anche per aspetti non secondari di una pedagogia civile. Il contributo insomma che la buona filosofia – e forse solo essa – sa estendere alla buona politica: a una *cittadinanza filosofica* di cui – almeno secondo chi scrive – una componente rilevante non può non essere una pedagogia della sofferenza che effettivamente educi, da un lato, a mettere al centro della storia «l'esperienza del male e del dolore prodotto dall'agire» di noi esseri umani in essa³³; e dall'altro a (co)operare affinché, *per quanto è possibile*, le sofferenze siano ridotte e il bene comune accresciuto. Una cittadinanza appunto

³¹ Cfr. O. Franceschelli, *Karl Löwith*, cit., pp. 68-69.

³² Cfr. *supra*, nota 14.

³³ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953; trad. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (1949), Prefazione di P. Rossi, il Saggiatore, Milano 1998, p. 23 (su questa impegnativa indicazione di Löwith cfr. anche O. Franceschelli, «La natura – intorno a noi e in noi stessi», cit., pp. LII-III; Id., *Nel tempo dei mali comuni. Per una pedagogia della sofferenza*, Prefazione di T. Pievani, Donzelli, Roma 2021, in particolare pp. 42-43, 111 sgg.).

Orlando Franceschelli

anche filosofica perché criticamente riconciliata con un solidale cosmopolitismo dell'eco-appartenenza: con i limiti (precarietà e finitudine della vita incluse) della nostra condizione naturale e con le opportunità che questa pure offre alla possibile fioritura della creatività storico-culturale e della felicità terrena di ognuna/o di noi e delle nostre comunità. A favore di quali altri valori etico-politici e di quale altra cittadinanza sarebbe più plausibile e saggio co-operare da parte delle donne e degli uomini che oggi «soffrono, anelano e agiscono»?