

Estensione del dominio della vita e dello spirito. Karl Löwith, Hans Jonas e la questione della natura

Marco Bruni
bruni.marco1985@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Extension of the Domain of Life and Mind. Karl Löwith, Hans Jonas and the question of nature.

Abstract: The article points out that, on a philosophical level, the main analogy between Karl Löwith and Hans Jonas consists in the return to the question of nature. Both believe that life and mind cannot be reduced to the mechanical matter of modern science. That is, it is necessary to extend the domain of life and mind to matter. In this common extension, Löwith and Jonas differ in the breadth they attribute to it. Löwith extends life and mind to the whole matter, including the inorganic one, Jonas instead to the only organic matter, beginning with the primitive forms of metabolism. The reason for this difference is to be found in the different evaluation of the creation of the world peculiar to Jewish and Christian tradition.

Keywords: Löwith, Jonas, Nature, Life, Mind, Naturalism, Creationism.

1. *Un percorso comune*

Tra le numerose analogie riscontrabili nelle biografie intellettuali di Karl Löwith (1897-1973) e Hans Jonas (1903-1993), nel presente contributo intendiamo soffermarci su quella che a livello filosofico si presenta come la principale: il ritorno alla questione della natura¹. Ritorno, questo, inizial-

¹ Di «ritorno alla natura» a proposito di Löwith e Jonas parlano rispettivamente O. Franceschelli in *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 2008², pp. 133 e sgg. e P. Becchi nell'Introduzione a H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, pp. XVI e sgg. Per la bibliografia delle opere di e su Löwith si vedano K. Stichweh, *Gesamtbibliographie Karl Löwith [1923-1984]*, Appendice in K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Meiner, Hamburg 1986, pp. 456-499; M. Bruni, *Bibliografia di e su Karl Löwith*, in K. Löwith, *Sul senso della storia*, a cura di M. Bruni, con un saggio di A. Tagliapietra, Mimesis, Milano-

mente condizionato dalla comune esigenza di superare l'esistenzialismo heideggeriano a cui avevano aderito negli anni di studio giovanili. Il 1933, con l'avvento del nazismo al potere, segna in profondità la vita dei due pensatori tedeschi di origini ebraiche. L'esilio dalla Germania nazista coincide con la rottura col maestro Heidegger che nel frattempo aveva aderito al partito di Hitler. Una rottura non solo personale ma anche filosofica². Se prima del 1933 Löwith e Jonas applicano l'«analitica esistenziale»³ ai propri campi di studio, l'antropologia filosofica il primo⁴, la storia delle religioni il secondo⁵, dopo il 1933 la filosofia di *Essere e tempo* viene da essi sottoposta ad una critica stringente. Löwith individua nell'esistenzialismo heideggeriano una forma di occasionalismo in cui le categorie esistenziali possono essere riempite da ogni occorrenza storica, anche la più nefasta, come nel caso del nazismo⁶. Jonas, da parte sua, individua nell'esistenzialismo heideggeriano l'analogo odierno dello gnosticismo antico in cui le categorie esistenziali si caratterizzano per la loro contrarietà al mondo e al corpo⁷. Per Löwith le categorie esistenziali sono “senza” natura, per Jonas esse sono “contro” natura. Una diagnosi confermata da entrambi anche negli anni della maturità. Löwith in

Udine 2017, pp. 35-76. Per quella relativa alle opere di e su Jonas si vedano A. Michelis, *Libertà e responsabilità. La filosofia di Hans Jonas*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 255-347; C. Bonaldi, *Bibliografia*, in Id., *Jonas*, Carocci, Roma 2009, pp. 187-214; S. Fernando, *Bibliografia di Hans Jonas (1922-2010)*, in P. Becchi, *Hans Jonas. Un profilo*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 129-188.

² Cfr. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Metzler, Stuttgart 1986; trad. it. di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Prefazione di R. Koselleck, Postfazione di A. Löwith, il Saggiatore, Milano 1995², pp. 50-72 e 85-88; H. Jonas, *Erinnerungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003; trad. it. di P. Severi, *Memorie*, Premessa di L. Jonas, Prefazione di R. Salamander, Postfazione di Ch. Wiese, il melangolo, Genova 2008, pp. 69-72 (pp. 71-72 per il primo incontro tra Jonas e Löwith), 91-103 e 243-252; Id., *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987; trad. it. di F. Tomasoni, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 16-23. Sul primo incontro tra Jonas e Löwith, si veda H. Jonas, *Memorie*, cit., pp. 71-72.

³ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Niemeyer, Tübingen 2001¹⁸; trad. it., *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005.

⁴ Cfr. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme* (1928, 1962), in Id., *Sämtliche Schriften*, Metzler, Stuttgart 1981-1988, IX voll., vol. I, 1981; trad. it. di A. Cera, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007.

⁵ Cfr. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Teil I. Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung „Zur Geschichte und Methodologie der Forschung“*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1934; trad. it. di C. Bonaldi, *Gnosi e spirito tardoantico*, Bompiani, Milano 2010, pp. 5-584.

⁶ Cfr. K. Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, in «Les Temps Modernes», 14, 1946, pp. 343-360; Id., *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges* (1940), in Id., *Sämtliche Schriften*, J.B. Metzler, Stuttgart 1981-1988, IX voll., vol. II, 1983, pp. 514-528; trad. it. di F. Ferraresi, *L'orizzonte politico dell'ontologia esistenziale di Heidegger*, in Id., *Il nichilismo europeo*, a cura di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 61-80.

⁷ Cfr. H. Jonas, *Gnosticism and Modern Nihilism* (1952), in Id., *The Gnostic Religion* (1958), Beacon Press, Boston 1972; trad. it. di M. Riccati di Ceva, *Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo*, in H. Jonas, *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, SEI, Torino 1995, pp. 335-355.

La questione heideggeriana dell'Essere afferma che ciò che non aveva trovato «nella problematica esistenziale-ontologica, era la *natura* – intorno a noi e in noi stessi»⁸. Jonas in *Scienza come esperienza personale* sostiene che in *Essere e tempo* «si sorvolava sul corpo e si riduceva la natura a ciò che semplicemente è a disposizione».⁹ Per Löwith e Jonas la vita e lo spirito esistono, ma esistono nella natura. Di qui l'esigenza da entrambi avvertita di confrontarsi anche con i risultati più recenti delle scienze naturali, dalla teoria dell'evoluzione alla cosmologia del Big Bang. Un confronto che, però, non consiste nel semplice passaggio dall'esistenzialismo heideggeriano a una qualche forma di riduzionismo scientifico. Tanto Löwith, quanto Jonas ritengono, cioè, che la vita e lo spirito non possano essere ricondotti alla materia meccanica della scienza moderna, pena la perdita della loro specificità. In *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, riferendosi alla critica da parte di Kant al concetto «dogmatico» del mondo, Löwith afferma che la «questione di come, in un universo concepito meccanicisticamente e in cui l'uomo è gettato, si possa giungere in generale agli esseri viventi e all'uomo diventa inestricabile»¹⁰. Se con Kant riportiamo la natura dell'uomo alla «moralità» e la natura del mondo al «movimento da parte di materia morta», la legge morale «in noi» e la legge del mondo celeste «sopra di noi» risultano «del tutto senza connessione»¹¹.

Si chiede allora Löwith:

Come può un meccanismo cosmico che consiste solo di materia morta, una *fisica senza physis* e una *natura senza logos*, rendere possibile l'esistenza già solo di un virus o addirittura di un uomo pensante e come potrebbe rendere comprensibile la connessione tra un occhio che osserva il mondo e la luce?¹²

Con parole simili si esprime Jonas nell'Introduzione di *Organismo e libertà*. Una «filosofia della vita» deve comprendere sia una «filosofia dell'organismo» sia una «filosofia dello spirito», perché «l'organico prefigura lo spirituale già nelle sue forme più inferiori» e «lo spirito nella sua massima estensione resta ancora parte dell'organico»¹³. Al di là della *querelle* tra antichi e moderni, bisogna

⁸ K. Löwith, *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur* (1969), in Id., *Sämtliche Schriften*, cit., vol. VIII, 1984; trad. it. di O. Franceschelli, *La questione heideggeriana dell'Essere: la natura dell'uomo e il mondo della natura*, in K. Löwith, *Il cosmo e le sfide della storia*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2023, p. 131.

⁹ H. Jonas, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, cit., pp. 22-23.

¹⁰ K. Löwith, *Gott Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967; trad. it. di O. Franceschelli, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2018², p. 62.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, pp. 62-63.

¹³ H. Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973 (ed. ing. *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1966); trad. it. *Organismo e libertà*, cit., p. 7.

cercare di spiegare perché «*entrambe* le affermazioni sono valide e inscindibili l'una dall'altra»¹⁴. Pertanto, il filosofo, «che abbraccia con lo sguardo l'immenso panorama della vita sul nostro pianeta e concepisce se stesso come una parte di esso», non potrà accontentarsi della «risposta» secondo cui l'evoluzione naturale si esaurisce «nella permutazione meccanica di elementi indifferenti» e i fenomeni del soggettivo e dello spirituale da essa emersi «aderiscono come misterioso e superfluo sottoprodotto» alla dimensione fisica¹⁵.

Suggerisce quindi Jonas:

Semmai, visto che la materia ha dato notizia di sé così, ovvero si è effettivamente organizzata in questo modo e con questi risultati, il pensiero dovrebbe renderle giustizia e attribuirle la possibilità di ciò che ha fatto come insita nella sua essenza iniziale. Questa potenza originaria dovrebbe essere inclusa parimenti nel concetto di sostanza fisica, così come dovrebbe essere inclusa nel concetto di causalità fisica la tenacia di propositi che compare nelle attualizzazioni di tale potenza, ossia nelle creature.¹⁶

L'argomento filosofico è il medesimo. Non solo è evidente che nella materia ci siano vita e spirito, ma razionalmente non è possibile ammettere che la vita derivi da ciò che non ha vita e lo spirito da ciò che non ha spirito. «Lo stesso viene dallo stesso», come vuole un antico principio della filosofia greca. Jonas in *Materia, Spirito e creazione* ricorda come questo «accattivante principio» abbia una lunga storia, che va dal «simile che conosce il simile» greco¹⁷ alla «parità tra causa ed effetto» di Cartesio¹⁸. E per quanto riguarda la questione dello spirito, egli lo declina e riassume con questa formula: la «causa prima dello spirito non può essere stata meno che spirito»¹⁹. «Lo stesso viene dallo stesso», «lo spirito viene dallo spirito». Una questione classica della filosofia che sembra ancora oggi essere attuale. Dato che la vita e lo spirito esistono nella materia, bisogna ammettere che la materia non sia loro del tutto estranea. Bisogna cioè estendere il dominio della vita e dello spirito alla materia. In questa comune estensione, Löwith e Jonas si differenziano però per l'ampiezza che ad essa attribuiscono. Come già si intuisce dai passi citati: Löwith estende la vita e lo spirito all'intera materia, anche quella inorganica, Jonas invece alla sola materia organica, a cominciare dalle forme primitive di metabolismo. La ragione di questa differenza, come vedremo nei due paragrafi successivi, è da rintracciare nella diversa valutazione della creazione del mondo propria della tradizione ebraica e cristiana. Ritornare alla natura per Löwith e Jonas non si-

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, pp. 7-8.

¹⁷ H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung* (1988), in Id., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992; trad. it. di A. Campo, *Materia, Spirito e creazione*, in H. Jonas, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, Prefazione di F.S. Trincia, Mimesis, Milano-Udine, pp. 211-250, qui, p. 227.

¹⁸ Ivi, p. 230.

¹⁹ *Ibidem*.

gnifica solo tentare di rendere ragione della presenza della vita e dello spirito in essa, ma anche affrontare di nuovo la questione dell'origine della natura stessa. Come la questione della vita e dello spirito non può essere ridotta alla materia meccanica, così la questione dell'origine della natura non può essere liquidata come una pseudo-questione.

2. La natura in Löwith

Il «riferimento» di Löwith alla *natura naturans* è la «semplice conseguenza del fatto che siamo un prodotto del mondo – se non una creazione divina»²⁰. L'alternativa metafisica viene formulata in termini ipotetici. In *Dio, uomo e mondo*, inoltre, Löwith ha dato largo spazio agli argomenti storici che hanno condotto alla «caduta di Dio», dalla critica filologica delle Scritture alla teoria dell'evoluzione²¹. Però, in *Nietzsche e l'eterno ritorno*, la cui prima edizione risale al 1935 e la seconda al 1956, proprio formulando l'alternativa tra naturalismo e creazionismo, egli ha esposto anche quell'argomento razionale che in generale induce a dubitare della fede nella creazione. Ricordando come Nietzsche abbia riproposto il «vecchio problema dell'eternità del mondo»²², Löwith declina l'alternativa tra natura e Dio in merito all'origine dell'esistente in questi termini: «l'essere di questo mondo, già sempre esistente, è una *physis* originaria, mossa autonomamente – se l'essere non scaturisce in modo miracoloso dal nulla»²³. Alla creazione dal nulla ebraica e cristiana si contrappone il principio greco dell'*ex nihilo nihil*, secondo cui, come Löwith scrive nel *Curriculum vitae*, da «un nulla assolutamente vuoto [...] non può scaturire nulla»²⁴. Principio al quale Spinoza ha fatto per primo ritorno in epoca moderna, rileva Löwith in *Dio, uomo e mondo*. Alla critica testuale della Bibbia del *Trattato teologico-politico*, il filosofo olandese ha affiancato la critica filosofica del dogma della *creatio ex nihilo*²⁵. La teoria dell'unica sostanza esposta nell'*Etica*, dell'«immanenza del tutto nelle sue parti», che «non conosce alcun Dio personale e trascendente il mondo» ed «equipara la potenza di Dio con la potenza della Natura», era l'«audace innovazione» del sistema spinoziano, accusato quindi

²⁰ K. Löwith, *Una lettera di Karl Löwith*, in «Il Pensiero», 1968, p. 294. Si tratta della risposta alla recensione di Annagrazia Papone («Il Pensiero», 1967, pp. 221-225) dell'edizione di *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche* (trad. it. di A.L. Künkler Giavotto, Morano, Napoli 1966; la traduzione si basa sul manoscritto tedesco del corso di conferenze che Löwith tenne all'Università di Genova nello stesso anno e da cui trarrà origine la pubblicazione tedesca di *Gott Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* l'anno successivo).

²¹ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., pp. 3 e sgg.

²² K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935, 1956), Meiner, Hamburg 1978; trad. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 2003³, p. 193.

²³ *Ibidem*.

²⁴ K. Löwith, *Antrittsrede* (1959), in Id., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, cit.; ed. it. *Curriculum vitae*, in Id., *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, cit., pp. 192-204, qui p. 203.

²⁵ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., pp. 179-180.

di panteismo o ateismo, perché metteva in questione la «dottrina biblica della creazione, secondo cui il mondo della natura ha un rapporto privilegiato con Dio per il fatto di essere stato creato da lui dal nulla»²⁶.

Infatti:

In quanto Spinoza inverte un simile, asimmetrico rapporto tra un mondo naturale e un Dio sovranaturale e fuori dal mondo a favore di un rapporto paritario tra *natura naturans* e *natura naturata* e concepisce le molteplici parti della natura naturata come prodotti dell'unico e originario tutto della *natura naturans*, egli ha liquidato la *creatio ex nihilo* e naturalizzato Dio grazie all'attributo dell'estensione. In che modo, infatti, un Dio che è volontà immateriale e spirito potrebbe creare un mondo fisico – tranne che dal nulla, il che però risulta del tutto inconcepibile poiché dal nulla non si genera nulla?²⁷

Se lo spirito viene dallo spirito, anche la materia viene dalla materia, per cui la materia non potrà venire da uno spirito immateriale. Il parallelismo psico-fisico di Spinoza aveva infatti la funzione di risolvere la questione del dualismo delle sostanze di Cartesio attraverso la teoria degli infiniti attributi dell'unica sostanza, di cui noi ne conosciamo solo due, il pensiero e l'estensione appunto. Uno spirito immateriale potrebbe creare la materia solo dal nulla, infatti, se «volessimo limitare la Natura, dovremmo limitarla con un Nulla», ma dice Spinoza, «evitiamo una tale assurdità stabilendo che essa è un'Unità eterna, infinita, onnipotente ecc.»²⁸. Sono invece i modi, come nel caso dell'essere umano – non un *imperium in imperio* ma una *particula naturae* – a esistere non «necessariamente», perché necessario è solo ciò che non ha «né principio né fine», ovvero la natura come sostanza. La *natura naturata*, invece, è soggetta al divenire, cioè alla generazione e alla corruzione della potenza infinita della *natura naturans* in cui si ripresenta la *physis* greca. Spinoza concepisce quindi «l'essere di tutti gli enti» come *conatus sese conservandi*, come un «incondizionato dire sì a se stessi», come un «sì dell'essere» e un «mondo che vuole se stesso» per dirla con le espressioni utilizzate da Nietzsche²⁹. Tuttavia, all'eterno «sì dell'essere», a cui Nietzsche voleva corrispondere con un «eterno sono io il tuo sì», Spinoza avrebbe «replicato» dicendo che «un simile sì della propria volontà è superfluo, giacché in quanto io in generale sono qui, dico di sì necessariamente, per natura, alla mia e ad ogni esistenza»³⁰. Con Nietzsche, però, Löwith insiste sull'«equazione» tra sostanza e forza, ovvero, ma senza pervenire all'immaterialismo nietzschiano, sullo «scambio della forza-della natura, che esiste da se stessa e produce ogni cosa, con la mate-

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 180.

²⁸ Ivi, p. 164. Cfr. B. Spinoza, *Korte Verhandelning van God, de Mensch en deszelvs Welstand* (1862); ed. it. *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, a cura di F. Mignini, Japadre, L'Aquila 1986, p. 155.

²⁹ Ivi, p. 182.

³⁰ *Ibidem*.

ria corporea»³¹, che Spinoza invece non poteva ammettere identificando la materia non con la sostanza ma con uno dei suoi infiniti attributi. Löwith si richiama infatti ad Herder per la possibilità di esplicitare il «concetto ontologico di forza» spinoziano, fermo restando che «la mera *extensio* della materia caratterizza unicamente il concetto cartesiano di natura», mentre in Spinoza la «Natura è assoluta attività e spontaneità»³². Per Löwith, cioè, l'unica sostanza è la materia-forza, che è essa dunque a possedere gli attributi dell'estensione e del pensiero. La materia non è un attributo della sostanza, la materia è sostanza che possiede anche l'attributo del pensiero. In questo senso, la stessa «libera necessità» spinoziana dell'agire umano che si basa sulla distinzione dei «propositi coscienti dai conati non coscienti»³³, andrà intesa non come corrispondenza tra l'estensione-inconscia e il pensiero-conscio, ma come gradazione di incoscienza-coscienza dell'unica materia. Infatti, la *physis* e il *logos* della natura, senza di cui non potrebbe produrre la vita e lo spirito in essa presenti, non possono essere semplicemente identificati con la coscienza del vivente e l'autocoscienza dell'uomo. Cioè, siamo «esseri naturali nonostante logos, lingua, riflessione e trascendenza perché la natura ha in se stessa un logos che non è mai identico con autocoscienza»³⁴. Anzi, come Löwith scrive in *Geschichte und historische Bewusstseins*, solo «se lo spirito viene determinato come "essere-per-sé" e quindi è solo in quanto *si sa*, la natura deve apparire come priva di spirito»³⁵.

Eppure:

se mai da qualche parte un *logos* si manifesta con chiarezza, ciò non avviene nella storia dell'uomo, bensì in tutto ciò che avviene per natura, si tratti della rotazione delle stelle, della circolazione del sangue, in generale di ogni crescere e venire meno. [...] Gli avvenimenti della natura si ordinano da sé in un *kosmos*; gli accadimenti della storia rimangono più o meno senza regola e il loro *logos*, se mai, si lascia appena scorgere.³⁶

La natura appare priva di spirito solo se lo spirito viene identificato con il *logos* autocosciente, il linguaggio e la riflessione umani, con l'«essere-per-sé» dell'idealismo tedesco o con la «trascendenza» della fenomenologia husserliana e dell'analitica esistenziale heideggeriana. Ma la natura possiede un *logos* non autocosciente che appare in ogni sua produzione, dalla rotazione

³¹ Ivi, p. 163. Sull'immaterialismo di Nietzsche, si veda M. Ferraris, *Ontologia*, in Id. (a cura di) *Guida a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 2004², pp. 199-275.

³² Ivi, p. 173. Cfr. J.G. Herder, *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System; nebst Shaftesburi's Naturhymnus*, Zweite, verkürzte und vermehrte Ausgabe 1800; ed. it. *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, a cura di M.C. Barbetta e I. Perini Bianchi, Franco Angeli, Milano 1992, pp. 111-145.

³³ Ivi, p. 150.

³⁴ K. Löwith, *Una lettera di Karl Löwith*, cit., p. 294.

³⁵ K. Löwith, *Geschichte und historische Bewusstseins* (1966), in Id., *Sämtliche Schriften*, cit., vol. II, 1983, p. 422 (trad. it. di O. Franceschelli, *Karl Löwith*, cit., p. 167).

³⁶ *Ibidem*.

delle stelle alla circolazione del sangue, che appare cioè in ogni suo crescere e venire meno. La natura è *natura naturans*, *physis*, ciclicità universale, generazione e corruzione di ogni cosa. La generazione, finché non sopraggiunge la corruzione, è formazione, produzione di forme, auto-ordinamento, *kosmos*. Anche i «biologi moderni» sostengono «ancora oggi» che «il mondo naturale è meravigliosamente ordinato e sorprendentemente razionale e che esso include anche l'uomo, il quale soltanto per questa ragione può anche trarsene fuori»³⁷. È evidente che la natura sia ordine e non caos, e che a questo ordine apparteniamo, ragion per cui possiamo anche trarcene fuori volontariamente col suicidio e alla fine ne veniamo tratti fuori necessariamente con la morte. Sono piuttosto gli accadimenti della storia che, considerati al di fuori dell'ordine naturale, appaiono senza regola e senza ragione. Infatti, l'autocoscienza «in quanto *si sa*», *non sa* il non-autocosciente, mentre il non-autocosciente, che non deve saper-*si*, *fa* quello che è. È la questione dell'inconscio, che prima di Freud, si ritrova non solo in Spinoza, ma anche nella dottrina delle «*petites perceptions*» di Leibniz apprezzata da Nietzsche, che contrapponeva a sua volta all'«Io» autocosciente il «Sé» corporeo³⁸. La «natura dell'uomo» si manifesta nella corporeità, nei sensi e nell'impulso sessuale, e «soprattutto nel fatto poco appariscente che noi, per un terzo della nostra esistenza, dormiamo e restiamo in vita senza coscienza»³⁹.

In questo senso:

Se non si presuppone – con la tradizionale ontologia dell'essere auto-cosciente, dell'essere per sé e dell'Esserci in rapporto a se stesso – che l'uomo sia così come si conosce e come si comporta quando è consapevole, ma si chiarisce una buona volta cosa significhi che egli è un essere umano anche quando non è per sé e non si rapporta a se stesso e al mondo, ossia quando dorme, allora muta l'intero modo di vedere quello che noi siamo e come siamo nella totalità degli enti naturali.⁴⁰

L'uomo è uomo anche quando dorme, l'uomo esiste anche quando non-sa di esistere. Il conscio non è un “di più” rispetto all'inconscio. Il primato dell'autocoscienza sul non-autocosciente è piuttosto un fenomeno di interiorizzazione iniziato con Agostino ed ereditato dall'«ontologia dell'essere auto-cosciente» che da Cartesio giunge ad Hegel e si prolunga sino alla fenomenologia e all'esisten-

³⁷ K. Löwith, *Schöpfung und Existenz* (1955), in Id., *Wissen, Glaube und Skepsis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956; trad. it. di C. De Roberto e H. Walde, *Creazione ed esistenza*, in K. Löwith, *Fede e ricerca*, Morcelliana, Brescia 1960, poi in Id., *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985, 2000, pp. 67-93, qui p. 80. A questo riguardo Löwith in *Dio uomo e mondo* (cit., p. 62) si richiama ad Adolf Portmann, *Biologie und Geist*, Rhein, Zürich 1956, pp. 215 e sgg.

³⁸ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., pp. 149-150. Cfr. F.W. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882); trad. it. di F. Masini e M. Montinari, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1965, p. 266; Id., *Also sprach Zarathustra* (1883-1885); trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1973², p. 34.

³⁹ K. Löwith, *La questione heideggeriana dell'Essere*, cit., p. 136.

⁴⁰ *Ibidem*.

zialismo⁴¹. La materia meccanica priva di vita e di spirito deriva dal creazionismo cristiano che ha interiorizzato l'uomo ed esteriorizzato il mondo⁴². Ma in realtà «tutti i processi vegetativi e organici si compiono anche nell'uomo, per tutta la vita, inconsciamente e perciò con grande sicurezza»⁴³. È la coscienza ad essere insicura; la natura, invece, «non esiste una volta in un modo e un'altra volta in modo diverso»⁴⁴, essa è «sempre così come è e non può essere altrimenti»⁴⁵, è necessità. La natura potrebbe essere diversamente da come è solo se essa non fosse il «tutto», se non fosse «l'unità e la totalità di ciò che è per natura»⁴⁶, cioè solo se Dio l'avesse creata dal nulla. In questo senso, la «domanda originaria» di Heidegger non è così «originaria», perché essa «non venne posta affatto nel pensiero greco delle origini» che concepiva «il nulla come semplice limite estremo in sé nullo dell'essere»⁴⁷. Ciò che la «rende possibile» è la «storia biblica della creazione, per la quale l'essente, creato nella sua totalità dal nulla, potrebbe anche non essere»⁴⁸. Pertanto anche la cosmologia del Big Bang appare quanto meno problematica. In essa, infatti, il mondo si presenta come «una specie di esplosione in cui non si riesce nemmeno a sapere che cosa propriamente sia esploso»⁴⁹. Se prima del Big Bang non c'era nulla, nulla sarebbe potuto esplodere. Se il Big Bang è stato un'esplosione cosmica, prima doveva esserci qualcosa che è esploso. Allo stesso modo, se l'essere umano non si è auto-creato, come Marx credeva parlando di *generatio aequivoca*⁵⁰, egli è frutto dell'evoluzione naturale del mondo. Di qui l'importanza di Darwin in *Dio, uomo e mondo*⁵¹. Infatti, se l'uomo «non è di origine divina, non ha alcuna posizione speciale assoluta nella totalità della natura»⁵²; anzi, la sua «posizione» è «molto subordinata», se la «commisuriamo alla totalità del mondo fisico»⁵³. Come tutte le cose, l'essere umano deriva dal processo evolutivo in cui la natura consiste. E quindi, come nel caso dell'unica sostanza di Spinoza, anche in quello dell'evoluzione di Darwin,

⁴¹ Cfr. K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., pp. 10-14.

⁴² Ivi, pp. 14-16.

⁴³ K. Löwith, *La questione heideggeriana dell'Essere*, cit., pp. 141-142.

⁴⁴ Ivi, p. 143.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Ivi, p. 142.

⁴⁷ K. Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit* (1953), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960; trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966, poi SE, Milano 2006, p. 43. Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1953), Niemeyer, Tübingen 1966; trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Presentazione di G. Vattimo, Mursia, Milano 1990, pp. 13-61.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ K. Löwith, *Creazione ed esistenza*, cit., pp. 79-80.

⁵⁰ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 110. Cfr. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in K. Marx, F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, I sez., vol. III; trad. it. di G. Della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 249-376, qui p. 332.

⁵¹ Ivi, pp. 104-108.

⁵² Ivi, p. 108.

⁵³ K. Löwith, *La questione heideggeriana dell'Essere*, cit., p. 143.

bisogna considerare le «ultime conseguenze» a cui esse conducono⁵⁴. E cioè che se il Dio cristiano «viene a mancare», al suo «posto» torna «di nuovo il mondo della natura e di nuovo risorge l'antica questione della natura dell'uomo e quindi della connessione e differenza» tra l'uomo e gli altri esseri viventi⁵⁵. Ma non più in «un cosmo divino, bensì in un mondo divenuto senza Dio, post-cristiano»⁵⁶. La natura è *physis* e *kosmos*, capacità di generazione e di auto-organizzazione, al di là della sua divinizzazione effettuata dai Greci, Spinoza e Nietzsche. Se non siamo figli di Dio, siamo figli della natura. È in questo senso che Löwith poteva considerare il proprio naturalismo «piuttosto evidente»⁵⁷. Se non siamo una creazione divina, è evidente che siamo un prodotto del mondo, e se siamo un prodotto del mondo, è evidente che siamo frutto della sua evoluzione naturale.

3. La natura in Jonas

Sebbene Jonas non si riferisca al «*logos* che non è mai identico con autocoscienza» di Löwith, ma, come lo definisce, al «*logos* cosmogonico» del progetto di ricerca di Max Himmelheber, le pagine iniziali di *Materia, Spirito e creazione* sono dedicate proprio alla confutazione della tesi secondo cui nella materia formatasi col Big Bang sarebbe presente anche un'informazione antecedente, universale e regolativa⁵⁸. Infatti, l'informazione necessita di un «sostrato fisico, di un sistema differenziato e stabile», come nel caso del genoma degli esseri viventi o del programma dei computer, «completamente articolato dal punto di vista molecolare e sotto questo aspetto costante»⁵⁹. L'informazione è sia «causa» che «risultato» del processo, che quindi può solo essere «perpetuato» ma non «accresciuto».

In questo senso:

poiché entrambe, l'articolazione e la stabilità, non hanno luogo nell'elemento (ipoteticamente) del tutto indifferenziato e dinamico della "sostanza" del Big Bang – e in generale nel "caos" – allora l'ipotesi di un "logos" cosmologico insito fin dall'inizio nella materia in divenire si ritira da quella programmazione e regolarità prestabilita come modello esplicativo dell'evoluzione. Detto nel modo più breve: l'informazione è qualcosa di accumulato e il Big Bang non ebbe il tempo di accumulare alcunché.⁶⁰

Dato che la materia ha avuto inizio con il Big Bang, essa non ha avuto tempo, non esistendo ancora il tempo, di accumulare informazione, cioè di farsi

⁵⁴ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 108.

⁵⁵ Ivi, p. 106.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ H. Jonas, *Materia, Spirito e creazione*, cit., p. 211. Cfr. M. Himmelheber, *Die Trinität der Natur*, in «Scheidewege», n. 18 (1988-1989), pp. 34-79.

⁵⁹ Ivi, p. 213.

⁶⁰ Ivi, pp. 213-214.

«*logos cosmogonico*»⁶¹. Il Big Bang viene identificato con la *creatio ex nihilo*. Il «*logos cosmogonico*» fallisce dunque «geneticamente»; ma esso fallisce anche «logicamente», perché ciò che ha raggiunto la stabilità può solo «ripetere» se stesso ma non può «spiegare» alcun superamento di sé⁶². È necessario cioè un «fattore trascendente» che renda ragione dell'evoluzione cosmica. Il primo «lato» del quale consiste nell'«ordine a partire dal disordine attraverso la selezione naturale»⁶³. Il disordine-caos dell'originaria sostanza-materia dinamica e indifferenziata riesce ad evolversi nelle prime «entità stabili e relativamente durevoli» (particelle elementari, quattro forze fondamentali, tavola degli elementi, ecc.) solo perché «l'ordine ha più successo del disordine»⁶⁴. È il «caso più originario e fondante» della sopravvivenza del più adatto, del *survival of the fittest* di cui parlava Darwin⁶⁵. L'ordine non è originario, lo è il disordine, il caos. La stessa «ciclicità», quindi, «non è un principio, ma una conquista della natura, ed essa si consuma»⁶⁶. Ad esempio «il ciclo di giorno e notte, di estate e inverno e il rinnovamento atmosferico finirà quando, in seguito all'effetto frenante delle maree sulla rotazione, alla fine la Terra volgerà al sole solo un lato»⁶⁷. L'ordine e la ciclicità, l'ordine come ciclicità e la ciclicità come ordine, sono frutto della selezione naturale. Il mondo non si è «cristallizzato», non è «semplicemente rimasto» in questo «ordine di durata» e nelle «formazioni» fisiche e chimiche primitive, perché c'è ancora «sufficiente “disordine”» per produrre novità⁶⁸. Però, aggiunge Jonas, se la selezione naturale riesce a rendere ragione delle formazioni fisico-chimiche e della loro ripetizione, essa non è sufficiente a spiegare la comparsa della vita sulla terra, del «soggettivo» e dell'«interiorità»⁶⁹. La materia è casualità, oggettività ed esteriorità, la vita finalismo, soggettività ed interiorità, insomma «volontà» e «valore»⁷⁰. Materia e vita non coincidono. Tuttavia, è nella materia che attraverso l'evoluzione naturale la vita è riuscita ad affermarsi, per cui la materia deve avere una «predisposizione originaria dotata della possibilità

⁶¹ Jonas ricalca qui l'argomento di Sant'Agostino secondo cui «non si può parlare di tempo quando il tempo non esisteva» (trad. it. di C. Vitali, *Le Confessioni*, Introduzione di Ch. Mohrmann, Rizzoli, Milano 1999, cap. XIII, p. 557). Ad Agostino Jonas aveva dedicato il suo primo libro, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit* (1930), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965; ed. it. *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio sulla disputa pelagiana*, a cura di C. Bonaldi, Postfazione di A. Michelis, Morcelliana, Brescia 2007.

⁶² H. Jonas, *Materia, Spirito e creazione*, cit., p. 214.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ivi*, p. 215.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ivi*, p. 216. Jonas in queste pagine anticipa la teoria della «selezione naturale cosmologica» elaborata da Lee Smolin in *The Life of the Cosmos*, Oxford University Press, New York-Oxford 1997; trad. it. di P.D. Napolitani, *La vita del cosmo*, Einaudi, Torino 1998.

⁶⁹ *Ivi*, p. 217. Cfr. H. Jonas, *Philosophische Aspekte des Darwinismus* (1951), in Id., *Organismus und Freiheit*, cit.; trad. it., *Aspetti filosofici del darwinismo*, in Id., *Organismo e libertà*, cit., pp. 52-74.

⁷⁰ *Ibidem*.

di un'eventuale interiorità»⁷¹, come Jonas aveva già scritto in *Organismo e libertà*. A questo livello, il «repertamento cosmologico» induce alla seguente «supposizione cosmogonica»: non potendo la vita derivare dalla materia «priva di vita», la prima deve precedere la seconda, cioè, essendo la materia frutto della creazione del Big Bang, è possibile ipotizzare una «volontà iniziale e creatrice» sul modello dell'«eros cosmogonico» di Ludwig Klages⁷². Ma nella materia, oltre alla vita, è presente anche lo spirito. Oltre alla «testimonianza vitale» bisogna tenere conto della «testimonianza antropica»⁷³. La «trascendenza» dello spirito si presenta solo nell'essere umano. Siamo solo noi uomini a riflettere sulla natura e a porci domande sulla sua origine. Solo in noi esseri umani si presentano le «tre libertà del pensiero»: la «libertà del pensiero di autodeterminarsi di volta in volta nella scelta del proprio oggetto», la «libertà di mutare i dati sensibili in immagini interne autoprodotte» e la «libertà di andare oltre a quanto sia mai stato dato e alla sua dimensione in quanto tale»⁷⁴. Lo spirito, quindi, come autocoscienza e libertà, non può derivare dalla vita, perché essa è cieca volontà. Come la vita precede la materia, così lo spirito precede la vita. Una precedenza ontologica e non cronologica, perché temporalmente la vita segue la materia, come lo spirito segue la vita e quindi la materia.

Infatti:

Perché se ora diciamo con una metafora del tutto legittima, che la materia è fin dal principio spirito dormiente, allora dobbiamo subito aggiungere che la causa creatrice dello spirito dormiente, quella che è realmente prima, può essere solo uno spirito vigile, che la causa dello spirito potenziale può essere solo lo spirito attuale, diversamente che per la vita e la soggettività in quanto tali, che possono avere inizio, secondo la loro natura graduale, essendo del tutto dormienti e inconsapevoli e che non richiedono ancora alcuna coscienza nella causa prima, nell'atto di nascita della materia.⁷⁵

Dato che lo spirito viene dallo spirito, lo spirito, che è autocoscienza, non può derivare da ciò che non è autocosciente. Il vigile non può essere ricondotto al dormiente, il conscio è un «di più» rispetto all'inconscio⁷⁶. Non potendo la vita derivare dalla materia e lo spirito dalla vita, lo spirito deve precedere materia e vita, cioè deve aver creato la materia, dotandola della possibilità di far emergere il vivente e se stesso nel corso dell'evoluzione naturale. Quindi, ancor prima della vita, è lo spirito, come «causa prima» di se stesso, che si identifica con il secondo «lato» del «fattore trascendente» dell'evoluzione cosmica. Lo spirito può emer-

⁷¹ Ivi, p. 219.

⁷² Ivi, p. 221. Cfr. L. Klages, *Vom Kosmogonischen Eros* (1922), Bouvier, Bonn 1972⁷; trad. it. *Dell'eros cosmogonico*, a cura di U. Colla, Multhipla, Milano 1979.

⁷³ Ivi, p. 223.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Ivi, p. 232.

⁷⁶ Cfr. anche H. Jonas, *Evolution und Freiheit*, (1983-1984) in Id., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, cit.; trad. it. *Evoluzione e libertà*, in Id., *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, cit., pp. 37 e sgg.

gere dalla materia solo perché lo spirito ha inizialmente creato la materia. Ma, come nel caso della vita, è nella materia che lo spirito creatore riemerge, per cui spirito e materia devono essere compatibili sebbene non siano identificabili. L'autocoscienza è un «fatto oggettivo» e non un «epifenomeno», la soggettività deve avere «potenza» casuale sulla materia⁷⁷. L'autocoscienza è reale, è la «scoperta del sé» fatta dal dualismo antico, la «prima correzione dell'unilateralità monistico-animistica», come Jonas scrive in *Organismo e libertà*⁷⁸. Una «conquista inestimabile», aggiunge in *La filosofia alle soglie del Duemila*, lo testimoniano le riflessioni di Agostino e Pascal⁷⁹. Tuttavia, il «prezzo» del dualismo tra spirito e corpo è stato «alto», perché ha condotto alla «alienazione delle parti di un tutto»⁸⁰. Materia, vita e spirito sono infatti tutt'uno nel corpo vivente e pensante. Ed è partire da questa unità che vanno spiegati.

In questo senso, non sono sostenibili né il dualismo delle sostanze di Cartesio, né il parallelismo psico-fisico di Spinoza. Cartesio non riesce a spiegare come due sostanze che non hanno niente in comune possano comunicare tra di loro, a meno di non ammettere un intervento brusco di Dio, che però si scontra con la nostra conoscenza dell'evoluzione⁸¹. Spinoza invece, almeno dal punto di vista logico, perviene ad una spiegazione della questione psico-fisica, perché i due attributi da noi conosciuti dell'unica sostanza si esprimono parallelamente senza dover comunicare l'uno con l'altro. Ma anche la sua «grandiosa concezione non resiste al giudizio della nostra esperienza»⁸². Essendo la sostanza eterna e perfetta, «il caso non vi ha spazio e la libertà è un'illusione»; essendo lo spirito determinato come il corpo, «il tempo non è un campo di decisioni reali»; essendo ogni cosa simultanea, «non si può parlare di divenire dello spirito, eccetto che nel singolo caso individuale»⁸³. In *Materia, Spirito e creazione* Jonas esplicita quanto non aveva potuto discutere in *Spinoza e la teoria dell'organismo*⁸⁴. Nel saggio del 1965 egli aveva apprezzato la dottrina di Spinoza in cui per la prima volta nella modernità un «individuo organico è considerato una totalità»⁸⁵, rendendo così comprensibile la

⁷⁷ Cfr. H. Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem*, in *Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt a. M. 1981; trad. it. di P. Becchi, *Potenza o impotenza della soggettività? Il problema anima-corpo quale preambolo al "Principio responsabilità"*, a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2006.

⁷⁸ H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 21-23.

⁷⁹ H. Jonas, *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993; trad. it. di C. Angelino, *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, il melangolo, Genova 2004, p. 38.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ H. Jonas, *Materia, Spirito e creazione*, cit., p. 318.

⁸² *Ivi*, p. 236.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ H. Jonas, *Spinoza and the Theory of Organism* (1965), in *Id.*, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, The University of Chicago Press, Chicago 1974; trad. it. di G. Bettini, *Spinoza e la teoria dell'organismo*, in H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1991, pp. 303-325.

⁸⁵ *Ivi*, p. 314.

«relazione» tra «il grado di organizzazione di un corpo con il grado di consapevolezza che gli è proprio»⁸⁶. Nel saggio del 1988 Jonas invece rileva che proprio sul «punto» dell'«eternità del mondo e dello spirito attuale in esso, naufraga l'intera visione del saper acquisito a partire da Spinoza»⁸⁷. È cioè «sufficiente la modesta ma ben fondata obiezione che la battaglia condotta così a lungo nel medioevo dal punto di vista della fede creazionista contro l'aristotelismo a proposito dell'eternità o dell'inizio temporale del mondo pare decidere a favore di un inizio temporale»⁸⁸. Jonas, cioè, contrappone a Spinoza il fatto scientifico secondo cui oggi noi sappiamo che il mondo ha avuto inizio con il Big Bang. Noi oggi sappiamo che il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo. E sappiamo anche quanto tardiva e rara sia nell'universo la presenza dello spirito. Queste due «conoscenze cosmologiche» devono quindi essere portate all'interno della «questione cosmogonica»⁸⁹. Che vuol dire cominciare con la «creazione» di una materia originaria «ancora priva di spirito» ma «dotata della possibilità dello spirito»⁹⁰. Una possibilità che non è un «mero accogliere», o una «vuota compatibilità», perché ciò comporterebbe «un ulteriore e continuo intervento» dello spirito sulla materia come avviene nella dottrina tradizionale della provvidenza⁹¹. Al tempo stesso, materia e spirito non possono nemmeno essere identificati, perché la loro differenza è evidente nella nostra esperienza autocosciente. La «materia mondana» è «priva» dello «spirito iniziale»⁹². A livello cosmogonico, cioè, bisogna pur sempre considerare la materia come «il totalmente altro, il polo opposto più esteriore, per così dire, dello spirito»⁹³.

E allora:

ricordiamoci di quella dottrina che fa cominciare allo stesso modo l'accadere del mondo con l'estrema autoestraniazione dello spirito e che trae da questa antitetica la legge del movimento dell'accadere ulteriore, del principio del divenire dello spirito riappropriantesi di se stesso nel mondo: la dialettica universale di Hegel, la quale, attraverso quelle tesi, antitesi e sintesi che si ripetono continuamente, procede necessariamente e potentemente con l'imperturbabile astuzia della ragione, e culmina infine nel regno della ragione e della libertà pervenute a se stesse. Il primo passo in questo presunto processo, l'originario atto fondante del dramma del mondo è esattamente ciò verso cui sempre più ci vediamo spinti nel nostro supporre cosmogonico: l'estrema autoalienazione dello spirito creatore all'inizio delle cose.⁹⁴

⁸⁶ Ivi, p. 317.

⁸⁷ H. Jonas, *Materia, Spirito e creazione*, cit., p. 237.

⁸⁸ *Ibidem*. Sulla controversia, si veda L. Bianchi, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1984.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Ivi, pp. 237-238.

⁹² Ivi, p. 238.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Ivi, pp. 238-239.

Come nell'Epilogo di *Organismo e libertà*, Jonas non solo si richiama positivamente alla dialettica dello spirito di Hegel⁹⁵, ma la corregge, considerata come una delle «*success stories*» della metafisica occidentale⁹⁶, alla luce della casualità della teoria dell'evoluzione e del «mito ipotetico» che aveva sviluppato a cominciare dal 1961. Solo una causa prima dello spirito, solo un Dio che «rinuncia» al proprio «potere» in favore «dell'autonomia cosmica e delle sue chance»⁹⁷ è conciliabile con la contingenza della selezione naturale e con la presenza del male nel mondo. Male del mondo che può diventare radicale, come ad Auschwitz, dove Jonas perse la madre Rosa nel 1942⁹⁸. Solo un Dio che «soffre», che «diviene», che «si prende cura» e soprattutto che «non è onnipotente» è compatibile con il suo «silenzio» di fronte ai campi di concentramento nazisti, scrive Jonas in *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*⁹⁹. Un Dio che si è auto-contratto nel mondo come vuole la dottrina di Luria¹⁰⁰ o che si è auto-estraniato nel mondo come vuole la dialettica di Hegel. Ma l'auto-contrazione deve essere «totale», come l'auto-estraniazione senza garanzia di sintesi. Solo con «la creazione dal nulla abbiamo l'unità del principio divino con la sua autolimitazione, che offre lo spazio per l'esistenza e l'autonomia del mondo»¹⁰¹. È da questo Dio che derivano la vita e lo spirito presenti nel mondo, perché egli è «un Dio vivente e che vuole la vita», in accordo con la preghiera ebraica *chafetz bachajim*¹⁰². Dio, facendosi mondo, ha reso possibile che la materia, che ha creato, possedesse la vita e lo spirito, che Lo contraddistinguono, e che sono riemersi durante l'evoluzione del vivente e dell'umano. Del resto, la vita e lo spirito non possono essere «tanto eterogenei»: «il vago sentire e il chiaro pensiero hanno una cosa in comune, la soggettività», per cui la comparsa di essa deve essere considerata «come l'avvio dello spirito»¹⁰³. Come la volontà divina riemerge nella vita, così l'intelletto divino riemerge nello spirito umano. La vita terrena e lo spirito umano derivano dal Dio vivente e pensante. La materia, in quanto creata da Dio, in quanto non è Dio,

⁹⁵ H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 306.

⁹⁶ H. Jonas, *Materia, Spirito e creazione*, cit., p. 240. A questo riguardo in *Organismo e libertà*, Jonas si riferisce anche a Teilhard de Chardin e Alfred Norton Whitehead (cit., p. 4). Analoga la posizione espressa da Löwith in *Teilhard de Chardin. Evolution, Fortschritt und Eschatologie* (1962), in Id., *Sämtliche Schriften*, cit., vol. III, 1985; ed. it. *Teilhard de Chardin. Evoluzione, progresso ed escatologia*, in Id., *Il cosmo e le sfide della storia*, cit., pp. 57-92.

⁹⁷ Ivi, p. 241.

⁹⁸ Alla madre Jonas ha dedicato il secondo volume di *Gnosis und spätantiker Geist. Teil II. Von der Mythologische zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954; ed. it. *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., pp. 586-1131, qui p. 587.

⁹⁹ H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (1987), in Id., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, cit.; ed. it., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, in Id., *Ricerche filosofiche ed ipotesi metafisiche*, cit., pp. 195-210, qui pp. 201-204.

¹⁰⁰ Ivi, p. 209. Cfr. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1957), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982; trad. it. di G. Russo, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Introduzione di G. Busi, Einaudi, Torino 1993, pp. 257-298.

¹⁰¹ Ivi, pp. 208-209.

¹⁰² H. Jonas, *Materia, Spirito e creazione*, cit., p. 242.

¹⁰³ *Ibidem*.

non può possedere di per sé vita e pensiero. E la materia, in quanto creazione, è assolutamente contingente. Jonas in *Immortalità ed esistenza odierna*, in accordo con Heidegger, afferma che «non vi è alcuna necessità che in generale un mondo esista. Perché c'è qualcosa piuttosto del nulla?»¹⁰⁴. A questa «domanda della metafisica a cui non si può rispondere»¹⁰⁵, solo il Dio creatore e diveniente permette in qualche modo di dare risposta.

Ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Jonas rileva anche che una «marginale conseguenza» del «Dio in divenire» è la distruzione dell'eterno ritorno dell'identico, l'«alternativa di Nietzsche alla metafisica cristiana» che, nel caso della creazione, è «la stessa di quella giudaica»¹⁰⁶. Ammettendo che «l'eternità è toccata da ciò che si dà nel tempo, allora non può esservi mai un ritorno dell'eguale, perché Dio non sarà mai lo stesso dopo esser passato attraverso l'esperienza del processo del mondo»¹⁰⁷. L'eternità del mondo non può essere sostenuta né nei termini del *Deus sive Natura* di Spinoza, né in quelli dell'«anello degli anelli» di Nietzsche. Dalla prospettiva di Jonas, l'unica alternativa possibile al Dio finito rimane piuttosto la posizione manichea. Infatti, mentre il Demiurgo di Platone non riesce a rendere ragione del male positivo del mondo, il manicheismo riesce a dare una spiegazione affermando la presenza di una «forza attiva del male»¹⁰⁸, un principio del male che si oppone originariamente al principio del bene. Ma la «teologia dei due dei» è «evidentemente inaccettabile per l'ebraismo», il cui fondamento rimane il monoteismo biblico. All'interno del quale Jonas permane, sebbene lo riformuli, come lui stesso dice, «ereticamente», radicalizzando la dottrina cabalistica luriana.

4. Alcune conclusioni

Sia per Löwith, sia per Jonas, ritornare alla natura significa estendere il dominio della vita e dello spirito alla materia. A partire dalla comune esigenza di rendere ragione della presenza del vivente e dello spirituale nella natura-materia, essi pervengono a posizioni opposte: l'uno, alla sempiternità del mondo naturale, l'altro, alla creazione del mondo da parte di Dio. Le due posizioni classiche della controversia medievale *de aeternitate mundi* da entrambi ricordata. O meglio, il diverso grado di estensione del dominio della vita e dello spirito alla natura-materia deriva dall'opposta ipotesi speculativa intorno alla *creatio ex nihilo*. Impos-

¹⁰⁴ H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 302.

¹⁰⁵ *Ibidem*. Cfr. anche H. Jonas, *The Unanswered Question. Some Thoughts on Science, Atheism and the Notion of God* (1970); trad. it. *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*, a cura di E. Spinelli, il melangolo, Genova 2001.

¹⁰⁶ H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., p. 203.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Ivi, p. 208. Cfr. anche H. Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz* (1963), in Id., *Organismus und Freiheit*, cit.; trad. it., *Immortalità ed esistenza odierna*, in Id., *Organismo e libertà*, cit., pp. 285-304, qui, pp. 294-297. Per la lettura jonasiana del manicheismo, si vedano *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., pp. 390-447 e *Lo gnosticismo*, cit., pp. 223-252.

sibile razionalmente per Löwith, dato che *ex nihilo nihil fit*, necessaria per Jonas, dato che con il Big Bang *ex nihilo omnia*. Di qui anche il differente giudizio su Spinoza da parte dei due pensatori. Il filosofo ebreo apostata dell'ebraismo che per primo nella modernità era ritornato alla natura dopo il dualismo cristiano e cartesiano non poteva non diventare un momento di confronto decisivo per i due pensatori di origini ebraiche impegnati a riproporre la questione del mondo naturale oltre l'esistenzialismo heideggeriano. Ciò che Löwith apprezza di Spinoza – la critica della creazione dal nulla e l'autonomia della natura – è proprio quanto Jonas non può concedere al filosofo olandese. Del resto, Löwith non è mai stato credente né prima né dopo il 1933¹⁰⁹, Jonas invece lo è sempre stato¹¹⁰ e dopo il 1945 ha dovuto affrontare le conseguenze teologiche dei campi di sterminio nazisti. Mentre Löwith intende ripensare il «binomio» uomo e mondo dopo la morte di Dio, Jonas intende ripensare Dio «dopo Auschwitz». Forse proprio per questa ragione un confronto diretto tra i due pensatori di origini ebraiche non si è mai verificato. Le occasioni peraltro non sono mancate¹¹¹. È vero che Löwith è venuto meno proprio quando Jonas intensificava la propria riflessione teologica e cosmologica, eppure a metà degli anni Sessanta entrambi avevano già definito le linee portanti del loro pensiero: *Dio, uomo e mondo* è del 1967, *Organismo e libertà* dell'anno precedente. Non sembra un caso quindi che Löwith non citi mai Jonas, e che Jonas citi solo il Löwith della genealogia dell'esistenzialismo¹¹², ma non quello del «naturalismo» maturo, prendendo piuttosto a modello antitetico rispetto al proprio «monismo integrale» la speculazione di Whitehead¹¹³. A tale riguardo, uno studioso italiano di Löwith come Orlando Franceschelli ha scritto che l'appello di Jonas alla trascendenza rischia di «minare ancora una volta alla radice la naturalità del cosmo»¹¹⁴; e uno studioso italiano di Jonas come Paolo Becchi ha parlato di un Löwith «naufragante» nel «grande mare dell'essere»¹¹⁵. Come si può vedere anche da queste due citazioni, il confronto tra Löwith e Jonas, anche qualora fosse avvenuto, non sarebbe stato affatto semplice. D'altra parte, tale confronto *ex post* potrebbe essere ulteriormente approfondito, non solo in merito alla questione cosmologica, a quella psico-fisica e al giudizio su

¹⁰⁹ Cfr. K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, cit., p. 72; L. Strauss-K. Löwith, *Korrespondenz Leo Strauss-Karl Löwith*, Metzler und Poeschel, Stuttgart 2001; ed. it., *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, a cura di M. Rossini, Introduzione di C. Altini, Carocci, Roma 2012, pp. 110-114.

¹¹⁰ Cfr. H. Jonas, *Memorie*, cit., pp. 23 e sgg.

¹¹¹ Cfr. ivi, pp. 221, 224 e 226 (per gli incontri americani tra Jonas e Löwith).

¹¹² Cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 339 n. 5.

¹¹³ Cfr. H. Jonas, *Bemerkungen zu Whiteheads Philosophie des Organismus*, in Id., *Organismus und Freiheit*, cit.; ed. it. *Considerazioni intorno alla filosofia dell'organismo di Whitehead*, in Id., *Organismo e libertà*, cit., pp. 134-136. Anche Löwith menziona Whitehead in *Wozu heute noch Philosophie? Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Karl Löwith* (1969); trad. it. di A. Cera, *A che scopo la filosofia oggi? Conversazione dello «Spiegel» con il filosofo Karl Löwith*, in «Kainos», n. 10 (2010), (<http://www.kainos-portale.com>).

¹¹⁴ O. Franceschelli, *Disincanto, natura e volontà*, in «Micromega», 2003, p. 216.

¹¹⁵ P. Becchi, Introduzione, in H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit. p. XV.

Spinoza, di cui abbiamo tracciato le linee essenziali, ma anche a livello antropologico e di ricostruzione storico-filosofica¹¹⁶. E si potrebbero anche paragonare le implicazioni ecologiche del ritorno alla natura di Löwith e Jonas, tanto più se si ricorda che essi sono stati tra i primi a richiamare l'attenzione sul rischio ambientale in anni in cui solo il pericolo atomico era percepito come reale¹¹⁷. Riteniamo, comunque, che almeno un'indicazione possa essere ricavata da quanto abbiamo cercato di dire nelle pagine precedenti. E cioè che la questione della natura possa difficilmente prescindere dalla riproposizione di alcune delle questioni classiche della filosofia. Dato che la natura esiste, essa non può essere considerata solo il prodotto dell'interpretazione umana. Se non esistono solo "visioni del mondo", ma esiste anche e innanzitutto il "mondo", dovrà esserci una "visione del mondo" adeguata al "mondo" stesso. Almeno una *Weltanschauung* umana deve corrispondere al *Welt* come esso è in realtà. Che poi l'essere umano possa pervenire ad una risposta certa in merito è quanto la ricerca stessa deve appurare. Né Löwith né Jonas hanno infatti negato il carattere ipotetico di una simile speculazione. E tuttavia entrambi hanno avanzato quella che ritenevano essere la risposta più plausibile.

¹¹⁶ Ci riferiamo al recupero da parte di Löwith della concezione dell'uomo come «animale razionale» e «politico» (cfr. *Mensch und Geschichte*, 1960, in Id., *Gesamelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart 1960; trad. it. di A.L. Künkler Giavotto, *Uomo e storia*, in Id., *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, pp. 199-238) e alla definizione di Jonas dell'essere umano come *homo pictor* (cfr. *Homo pictor: Von der Freiheit des Bildens*, in Id., *Organismus und Freiheit*, cit.; trad. it., *Homo pictor: della libertà del raffigurare*, in Id., *Organismo e libertà*, cit., pp. 204-223), nonché alla comune interpretazione della modernità come «secolarizzazione» (cfr. K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949; trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Prefazione di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1963; H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt a. M. 1979; trad. it., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990).

¹¹⁷ Cfr. K. Löwith, *Das Verhältnis des Fortschritts* (1963), in Id., *Sämtliche Schriften*, cit., vol. II, 1983; trad. it. *La fatalità del progresso*, in K. Löwith, *Il cosmo e le sfide della storia*, cit., pp. 93-123; H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit.

Controversie

