

Ritornare a un pensiero astorico? Tempo finito e tempo infinito nella filosofia di Karl Löwith

Marco Barbieri
(Università di Modena-Reggio Emilia/Università Suor Orsola
Benincasa di Napoli)
marco.barbieri7@phd-drest.eu

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Back to an Ahistorical Thought? Finite Time and Infinite Time in the Philosophy of Karl Löwith.

Abstract: A specific movement is usually highlighted, by Karl Löwith scholars, as one of the essential features of his philosophy: the transition from that critical operation undertaken against history and historicity, most evident in *Meaning in History* (1949), to the almost laudatory depiction of the cosmic reality of nature, in which all things are conceived, to be found in his mature essays. While the passage cannot by any means be denied, the aim of the paper is to show how it could be identified in a more philosophically nuanced way. Always relying on Löwith's writings, the interpretation proposed will be that of a dialectic between finite time (as a synonym of human and historical world) and infinite time (as a synonym of cosmic reality). In doing so, an original and more fruitful articulation of history and nature is offered – one which does not require a complete annihilation of the former term, but rather draws a renovated understanding of it.

Keywords: Karl Löwith; Time; Eternity; Philosophy of History; Philosophy of Nature.

1. Cenni introduttivi

Non io, ma quello sventurato di Kierkegaard e i conservatori di oggi vogliono ancora ri-petere e riabilitare ciò che è andato “perduto”. Io invece, *sulla base di un'estrema storicizzazione della coscienza*, sono tornato a un pensiero del tutto astorico, come la mia stessa vita privata, tutta rivolta all'attimo e libera dal danno della storia.¹

¹ H. Meier (a cura di), *Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith*, in *Gesammelte Schriften: Band 3*, Metzler, Stuttgart 2001; ed. it. *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, a cura di M. Rossini, Carocci, Roma 2012, p. 60.

Così rispondeva Karl Löwith l'8 gennaio 1933 alle obiezioni di Leo Strauss, ribadendo la propria perplessità verso ogni utopico ritorno a una natura umana originaria come quello proposto dall'interlocutore: precisando che se del tutto illusoria è la speranza di individuare e recuperare una posizione primordiale dell'uomo, rimane tuttavia la *chance* di «sviluppare possibilità “autentiche” a partire da ciò che per noi è diventato, di fatto, universalmente umano [...] e che noi consideriamo naturale»². Per il lettore che considera l'opera löwithiana nel suo intero, il passaggio riportato in apertura e proveniente da quella che è una delle lettere più lunghe e teoreticamente preziose del carteggio³, assume un significato curiosamente cruciale. Nonostante la relativamente giovane età, infatti, Löwith sembra qui anticipare, con una qualità profetica inaspettata, la direzione complessiva che avrebbe assunto negli anni a venire il suo *Denkweg*. Di questo emergono senza particolari difficoltà interpretative i tre momenti essenziali della preoccupazione antropologica preponderante nei primissimi scritti, della critica serrata alla storia e allo storicismo tipica della fase centrale, e del suggestivo naturalismo che permea i testi degli anni Cinquanta e Sessanta; al di là del segmento nel quale si intenda rinvenire il nucleo del pensiero löwithiano, le priorità e gli obiettivi polemici tipici di ciascun periodo rimangono decisamente nitidi, così come altrettanto chiaro è il movimento d'insieme⁴. Il valore profetico della citazione di Löwith appare manifesto, soprattutto, se individua proprio nel passaggio dal secondo al terzo termine il momento di maggiore pathos del *Denkweg*. Il corpo a corpo frontale con l'idea di storia della tradizione occidentale, elaborato in *Significato e fine della storia* (1949) e in realtà preannunciato già nella genealogia ottocentesca *Da Hegel a Nietzsche* (1941) se non dalle monografie su Nietzsche e su Burckhardt (rispettivamente del 1935 e 1936), conduce coerentemente al riconoscimento dell'autentico equilibrio: l'assoluta precedenza del «tutto-unico»⁵ della natura, il mondo in quanto tale che è *physis* e *kosmos*, nei confronti dell'*Umwelt* storico-sociale in cui l'uomo si è rinchiuso e, diremmo, *perso*. In questo senso l'attenzione finale di Löwith sarebbe riuscita davvero

² Ivi, pp. 58-59.

³ Lo scambio si è protratto per quasi quarant'anni, seppur con alcune pause nel mentre dovute ai drammatici avvenimenti che hanno agitato l'uno e l'altro dialogante. Di queste vicissitudini esistenziali le lettere costituiscono fedele rispecchiamento e testimonianza, ma presentano anche e innanzitutto un valore speculativo e in tale verso si intende leggerle.

⁴ È lo stesso autore a ribadire la coerenza complessiva: «Mi sembra che il mio “curriculum” ideale sia giunto ad una fine coerente e, per vie indirette, al vero inizio filosofico. Esso mi ha portato dall'analisi del mondo del nostro prossimo, attraverso il mondo della società borghese e la storia da Hegel a Nietzsche, la cui “nuova interpretazione del mondo” culmina nella dottrina dell’“eterno ritorno”, fino alla storia universale nella sua filiazione dalla storia della salvezza, e infine al problema del mondo in quanto tale, entro il quale esiste l'uomo e la sua storia» (K. Löwith, *Curriculum Vitae*, in *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart 1986; ed. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 203).

⁵ K. Löwith, *Welt und Menschwelt* [1960], in *Sämtliche Schriften*, vol. I, pp. 295-328; ed. it. *Mondo e mondo umano*, in *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, pp. 317-359 (l'espressione è a p. 320).

nell'intento, presente sin dagli anni Trenta, di approdare a un «pensiero del tutto astorico».

Se il passaggio dall'una all'altra fase di lavoro è indiscutibile, un poco più interessante è riflettere sul nesso che lega i momenti in modo per niente casuale e che è esprimibile con l'enigmatico impegno a una «estrema storicizzazione della coscienza». Uno sforzo attivo appare qui invocato. In effetti, è evidente che per Löwith l'elemento finora sottovalutato può tornare a risaltare quale centro dell'essere solo nel momento in cui laboriosamente si ristabiliscono le giuste proporzioni e quanto è sopravvalutato ritorna alla misura che gli compete: e qui la sostanza rimasta in ombra, nel pensiero filosofico (e non solo) occidentale, è proprio l'assoluta forza originaria della natura, mentre il mondo storico è stato elevato a dimensione essenziale dell'umano in modo inappropriato e con conseguenze disastrose. Secondo Löwith occorre penetrare all'interno del pensiero storico e storicistico, in un modo simile alla strategia del cavallo troiano, per farne esplodere le aporie costitutive e consentire la manifestazione ai nostri occhi di quanto è rimasto finora ostruito e celato⁶. Se è perciò possibile parlare di una *pars destruens* e di una *pars construens* della filosofia di Löwith, lo è proprio nella sottolineatura che la seconda è *metodologicamente* dipendente dalla prima, poiché solo dopo la formulazione di questa l'altra può essere a sua volta concepita. D'altro canto, è vero che la critica delle filosofie della storia e dell'egemonizzazione del mondo storico, presa da sola, costituisce un discorso indubbiamente coerente ma privo di un valore positivo. Ciò ci porterebbe a considerare la seconda fase della produzione löwithiana (intendendo quello "antropologico" come momento iniziale) in termini quasi esclusivamente "propedeutici", nella convinzione che il cuore del pensiero löwithiano risieda altrove e cioè negli scritti successivi.

Quest'ultima osservazione ci lascia in una condizione di disagio. Da un lato il punto d'arrivo di questo pensiero è perfettamente chiaro, né vi si può rinunciare se si intende continuare a sostare nell'alveo löwithiano. Soprattutto, il suo intento complessivo non può non apparirci oggi come particolarmente condivisibile: sarebbe davvero poco lungimirante, nel particolare momento storico in cui siamo "gettati", il fare a meno di una riflessione tanto valida sul rapporto che l'umano può e anzi deve intrattenere nei confronti della natura. A lasciarci perplessi è semmai il modo con cui l'assoluta manifestazione dell'unico mondo che tutto include e tutto genera si accompagna a una altrettanto assoluta sparizione del mondo storico, del quale rimangono frammenti sempre più esigui, accennati, sporadici; ed è il caso di notare, come è già stato rilevato da diversi interpreti, il difetto di una certa fissità e unilateralità ricorrente nella produzione

⁶ Così si esprimeva in modo davvero azzeccatto (anche se in un giudizio sostanzialmente negativo) Eugen Fink, rivolgendo nel 1937 a Husserl la preoccupazione che gli studenti giapponesi (Löwith era approdato in terra nipponica l'anno precedente) fraintendessero la fenomenologia come un metodo fondamentalmente critico, privo di reali intenti costruttivi. Si veda a questo proposito E. Fink, *Karl Löwith e la fenomenologia*, in «aut aut», n. 222 (novembre-dicembre 1987), pp. 103-105. Il manoscritto originale della lettera, come precisa la nota del curatore, si trova presso l'Archivio Husserl a Leuven.

conclusiva di Löwith, nel suo tono poetico ed elegiaco nei confronti della natura di tutte le cose che però non sempre è corredato da argomentazioni pienamente sviluppate⁷. In altre parole: il risultato finale suona intuitivamente “corretto”, e tuttavia non pienamente soddisfacente è la prassi con cui esso viene ottenuto. A questo proposito riteniamo sia opportuno operare una distinzione precisa tra due livelli di riflessione: reputando non contraddittorio l'accogliere *in toto* il senso dell'operazione speculativa di Löwith, ma formulando al contempo critiche, rielaborazioni o aggiunte al suo svolgimento concreto. Ad esempio chi intende rintracciare una certa immagine della storia aggiornata dopo la *Destruktion* löwithiana rimane inevitabilmente deluso dall'assenza di indicazioni positive: il mondo storico non vale in sé più nulla, proprio perché la *physis* che include anche il mondo storico vale tutto. Esattamente a questo proposito intendiamo intervenire, secondo un interesse certo non neutrale. Anche attraverso la tematizzazione di quella espressione incontrata in apertura di *intensificazione della coscienza storica*, certo dotata di una sottigliezza profonda, cercheremo di illustrare un'interpretazione meno esigente e che non richieda affatto, nonostante le apparenze, una completa «squalifica» del mondo storico. L'ipotesi complessiva è che raccogliendo l'eredità di Löwith e traducendola in un portato che vada oltre i contenuti “alla lettera”, preferendo agli argomenti più unilaterali l'impiego di termini volutamente obliqui, si possa giungere a una diversa e più fruttuosa articolazione di storia e natura; quale traccia da seguire anche per le questioni oggi dolorosamente attuali. Da un testo breve ma strategicamente molto rilevante del nostro autore, in ogni caso, si dovrà partire.

2. Adesione assoluta allo storicismo o testimonianza dell'eterno. Heidegger e Rosenzweig

Relativamente poco frequentato dagli esegeti löwithiani, e invece pieno di motivi di interesse, è un saggio solo apparentemente minore che Löwith nel 1942 rivolge al maestro Heidegger e a Franz Rosenzweig⁸. I risultati di tale confronto e

⁷ A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Società Nazionale di Scienze Lettere e Arti, Napoli 1974, pp. 132-157, e M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive della “Menschenfrage”*, Armando, Roma 2009, pp. 147-160. Se l'opinione motiva la nostra rielaborazione, tuttavia non la determina né la fonda; si potrà perciò valutare indipendentemente le pagine che seguono, pur ritenendo, ad esempio, che gli scritti degli anni Cinquanta e Sessanta costituiscano la parte più ispirata della produzione löwithiana.

⁸ K. Löwith, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, in «Philosophy and Phenomenological Research», n. 3/1 (settembre 1942), pp. 53-77. Dell'articolo è disponibile anche una traduzione italiana in «aut aut», n. 222, cit., pp. 76-102, che seguiremo per le citazioni dal testo (salvo dove segnalato altrimenti) e che reca il titolo *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a 'Essere e tempo'*. Nello stesso numero, alle pp. 71-75, vi è inoltre una *Nota introduttiva* di E. Greblo che accompagna la lettura del saggio. Segnaliamo che versione italiana e versione “americana” differiscono leggermente in alcune aggiunte o sottrazioni minime, senza però porre problemi di impiego o di confronto dei testi.

l'impostazione stessa del lavoro appaiono sorprendentemente istruttivi ai nostri fini complessivi, e sarà perciò il caso di riportarne gli aspetti essenziali. Una volta assodato che il medesimo punto di partenza accomuna l'autore di *Essere e tempo* e quello della *Stella della redenzione*, sotto l'insegna dell'«uomo nudo nella sua esistenza finita» e della «volontà di ritornare al carattere originario ed essenziale dell'esperienza elementare», Löwith è più preoccupato di rilevarne le differenze sostanziali. Nelle modalità di una piuttosto chiara sintesi oppositiva, tre sono i motivi di contrapposizione che meritano di essere menzionati: «il concetto di peculiare *esistenza propria*, o di *Io-Tu*; di esistenza come *essere-nel-mondo* o come *relazione tra uomo, Dio e mondo*; di *libertà per la morte* o di *vita eterna*»⁹.

Anche rinunciando a tematizzare i primi due contrappunti, al lettore abituale di Löwith balza subito all'evidenza il risvolto paradigmatico dello scritto. Ognuno dei tre aspetti, infatti, evoca in forma più o meno diretta le tre fasi del *Denkweg* löwithiano, anche se non nell'ordine «cronologico» che ci si aspetterebbe. Il confronto tra la priorità accordata da un lato all'Esserci solipsista nella sua *Je-meinigkeit* (ove la struttura dell'essere-con-altri, pur prevista, anticipa semmai la caduta nell'inautenticità) e dall'altro alla relazione fondativa di Io e Tu, sulla base dell'incontro originario della creatura umana con il creatore divino, rimanda alla domanda antropologica del primo Löwith, chiaramente più in sintonia con la posizione di Rosenzweig che non con quella di Heidegger. Allo stesso modo, la questione dell'esistenza umana nel mondo e soprattutto della problematica relazione moderna tra Dio, uomo e mondo, che di nuovo Rosenzweig riconosce con maggiore lucidità del «rivale», è tema dell'ultima produzione löwithiana. In questo senso abbiamo a che fare, anche prima di concentrarci sulla dicotomia rimanente che più ci interessa, con uno scritto profondamente rappresentativo dell'intero *Denkweg* löwithiano, e che come tale va considerato; né ci deve distrarre l'apparente vicinanza con il programma della *Stella*, alla cui adesione finale Löwith non pensa minimamente. Nonostante l'indiscutibile attrattiva, infatti, resta da considerare che il tipo di soluzione prospettata da Rosenzweig è in realtà disponibile solo per quella limitata minoranza di individui che appartiene al popolo eletto. Più in generale, è evidente che non tutti, dopo l'esperienza moderna della secolarizzazione, possono ancora affidarsi all'ancoraggio fideistico¹⁰.

Quest'ultima annotazione suggerisce indirettamente di cercare un motivo di sollievo d'altro genere, il quale si incontra nella contrapposizione non ancora menzionata e finisce per ricondurre al tema della storia e della storicità. Non potrebbero esservi soluzioni più opposte per il superamento di un medesimo problema, infatti, della strategia della *libertà per la morte* heideggeriana e dell'idea di

⁹ K. Löwith, *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, cit., p. 61 (la traduzione, in questo caso direttamente dall'articolo americano, è nostra).

¹⁰ K. Löwith, *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a 'Essere e tempo'*, in «aut aut», cit., p. 101. Per coloro «che non sono né ebrei credenti né pagani devoti, ma soltanto cristiani così come si è tedeschi o francesi, la problematica di Rosenzweig circa "l'eterno" o il permanente rimane solo come problematica».

vita eterna a cui mira l'impalcatura della *Stella*. In Heidegger la morte è «l'istanza più alta del nostro più proprio poter-essere», è «la possibilità più 'propria' e perciò anche quella più 'autentica'»¹¹; ma tale struttura, oltre a tradire la sua ispirazione per niente neutrale e in realtà dipendente dalla eredità cristiana¹², è anche il culmine di una concezione assolutamente storicistica, che anzi porta lo storicismo alle più estreme conseguenze. Nell'integrare le argomentazioni di questo testo con quelle, perfettamente affini e complementari, di una raccolta posteriore di saggi, il giudizio che emerge è netto: Heidegger, che si consideri la priorità accordata all'Esserci prima della *Kebre* oppure il privilegio successivo riservato all'Essere, è pur sempre quel filosofo intento a definire *ciò che è* nei termini dell'*e-venienza storico-temporale*¹³; l'unico modo in cui questo pensiero può pensare è dunque l'ottica del *tempo finito*. Al contrario, nella prospettiva di Rosenzweig la professione di ebraismo apre alla notizia della rivelazione e da qui *all'esperienza del tempo infinito*: esperienza, cioè, dell'elezione del popolo ebraico da parte di Dio e fede che si tramanda nel tempo – oltre il contingente, generazione dopo generazione, nel segno di una continuità infrantumata –, da vivere nell'attimo presente e segnando una frattura rispetto alla storicità limitata delle altre genti. In questo modo, là dove in *Essere e tempo* l'Esserci sprofonda nella situazione storico-universale attuale da cui è dominato, nella *Stella* il popolo ebraico è immerso nella realtà decisamente immediata *di quanto non ha più termine*. Questa comunità risulta libera, e qui sta la conquista più significativa, dal ricorso a quel «surrogato dell'eternità» che l'essere-per-la-morte finisce per risultare. L'effettiva messa in moto della storicità che la struttura heideggeriana realizza, in effetti, avviene al prezzo di ridurre l'esistenza a concentrato di risolutezza e di decisione – entrambe spesso cieche rispetto alla complessità delle vicende storiche¹⁴.

A questo punto la nostra convinzione è che la distanza individuata non riguardi i soli Heidegger e Rosenzweig, ma che questi fungano semmai da emblematiche *maschere* di uno specifico problema teoretico. Dietro alla loro presentazione si rinvencono, crediamo, due modi ben diversi di approcciarsi al tempo storico e di conseguenza a quello astorico. Verso la stessa tesi sembra orientare un'ultima osservazione relativa al testo. Se le differenze tra i due interlocutori corrispondono ai motivi essenziali del *Denkweg* di Löwith, pur risultando piuttosto slegate l'una dall'altra, si sarà notato come l'ordine di presentazione non aderisca perfettamente alla successione delle ricerche dell'autore. La problematizzazione di un certo tipo di temporalità (finita) dovrebbe infatti consentire l'approdo all'immagine dell'unico e autentico mondo, la *physis-kosmos* che gli antichi erano stati

¹¹ Ivi, p. 88.

¹² Ivi, pp. 89-91. Secondo Löwith, sono i contenuti della tradizione teologica cristiana a essere «formalizzati ontologicamente e neutralizzati come concetti dell'Esserci», come è evidente nel rifiuto heideggeriano della *chance* liberatoria del suicidio, che pure sarebbe perfettamente logica per un Esserci che è esistenza gettata e che dal peso di questa potrebbe volersi liberare.

¹³ K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, S. Fischer, Frankfurt am Main 1953; ed. it. *Saggi su Heidegger*, SE, Milano 2006, p. 49.

¹⁴ K. Löwith, *M. Heidegger e F. Rosenzweig*, cit., pp. 93-99.

capaci di cogliere. In questo senso, la seconda differenza e non la terza dovrebbe rappresentare il culmine dell'analisi. Qui invece il rapporto appare ribaltato. Naturalmente, in un senso storico-filosofico basterebbe rispondere che la disposizione del saggio testimonia l'ordine di problemi predominante del periodo della sua composizione; e che l'assetto più consueto sarebbe stato rispettato, con ogni probabilità, se fosse stato scritto nel decennio successivo. Ma questa spiegazione non può davvero soddisfare, se si ritiene che in gioco è qui il significato dell'interno sentiero löwithiano. L'indizio che si è raccolto, crediamo, potrebbe consegnare quell'articolazione alternativa e più complessa del rapporto che lega storia e natura, sulle cui concrete modalità è ora opportuno interrogarsi. Si tratterà di mettere a frutto le due espressioni peculiari dell'*intensificazione della coscienza storica* fino al suo approdo opposto e della *preferenza per il tempo infinito a discapito del tempo finito*, volgendole esattamente nell'indirizzo dichiarato in apertura. Proveremo allora a declinare la dialettica di una *pars destruens* (relativa alla storia) e di una *pars construens* (relativa alla natura) nella polarità tra tempo finito e tempo infinito, quale radicalizzazione del pensiero storico che conduce sì a una speculazione tutta astorica, ma solo in un senso preciso del termine.

3. Temporalità finita del mondo storico e temporalità infinita dell'unico mondo

La nostra convinzione è che risulti opportuna, per i fini preposti, una risemantizzazione del vocabolario (löwithianamente) dominante di storia e natura, mondo storico e "tutto-unico" della *physis* cosmica. Sostituire il mondo storico con l'immagine del tempo finito significa evidenziarne il principio *contingente* e *occasionale*; parlare di "tempo infinito" al posto di "mondo unico" equivale a far emergere il carattere dell'*eterno* e del *duraturo*, che raccoglie i singoli fenomeni caduchi al di là della loro volatile manifestazione e li trasforma in una ininterrotta durata. Nessuno dei due momenti della "riqualificazione" appare esageratamente complicato o arbitrario, non appena se ne rintracciano le conferme nella varietà di testi löwithiani a disposizione.

L'intera problematizzazione della storia, in fondo, è condotta proprio a partire dalla consapevolezza del suo carattere intrinsecamente instabile, nel susseguirsi caotico di eventi temporanei che si sovrappongono e si sostituiscono l'uno all'altro, senza alcuna traccia di continuità. Non si sbaglia il primo sguardo hegeliano, quello che precede la razionalizzazione operata attraverso lo Spirito, quando ritiene di osservare nel divenire storico nient'altro che il «banco del macellaio», un'eterogenesi dei fini senz'altro drammatica e addirittura tragica; molto meno lecita è per Löwith quella sovrapposizione ulteriore di senso e di *telos* che non può essere filosoficamente giustificata in alcun modo, e che tradisce una derivazione teologica e cristiana. L'associazione di storia ed elemento temporaneo e arazionale, privo di direzionalità e intrinseco fondamento, è in effetti l'assunto più o meno evidente da cui parte l'attacco rivolto alle filosofie della storia e alla

loro conseguenza persino più disastrosa, lo storicismo contemporaneo. L'errore di entrambi e innanzitutto delle prime sta nel non riconoscere che

il problema della storia non può essere risolto sul suo stesso piano. Gli avvenimenti storici in quanto tali non contengono il minimo riferimento a un senso ultimo e comprensivo. La storia non ha un risultato ultimo. Non si è mai data e non si darà mai una soluzione del suo problema a essa immanente, poiché l'esperienza storica umana è un'esperienza di continui fallimenti.¹⁵

Una volta poi che la storia – identificata erroneamente quale unica dimensione essenziale dell'esperienza umana – viene privata del suo *Grund*, di un riferimento costante quale ancora si ritrovava nel sistema hegeliano con la presenza dello Spirito, essa non può non scadere nella mera legge del fattuale e nella volgare convinzione che “tutto sia storico”. La genealogia ottocentesca *Da Hegel a Nietzsche* è, a questo proposito, forse più emblematica di *Significato e fine della storia*. La si può interpretare come cronaca della *trasformazione dello spirito dei tempi nello spirito del tempo*, con quest'ultimo che è mera espressione della propria epoca e del proprio periodo storico, nient'altro che «movimento temporale del progresso»¹⁶; illustra cioè il superamento di uno storicismo metafisico a favore di uno storicismo assoluto che considera l'accadere del tempo come la forza suprema che contrassegna la filosofia stessa¹⁷. La differenza è decisiva, sebbene sottile: anche in Hegel la manifestazione dello Spirito è sempre e necessariamente storica, ma lo Spirito non è in sé la temporalità storica di questo o dell'altro evento, bensì innanzitutto *l'istanza sovrastorica che pone il (proprio) bisogno della storia generandola*. Nel filosofo dell'idealismo assoluto la temporalità del diveniente, che è necessariamente contingente, è perciò riconosciuta nei suoi caratteri specifici ma non è certo emancipata, quanto piuttosto ricondotta al fondale stabile della *temporalità come totalità*, l'eternità¹⁸; lo storicismo del tutto “ontico” dei suoi successori conduce invece alla resa incondizionata al dettame degli eventi, preannunciando quell'atteggiamento occasionalista e decisionista che avrebbe accompagnato la salita al potere del nazionalsocialismo¹⁹.

¹⁵ K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implication of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949; ed. it. *Significato e fine della storia*, il Saggiatore, Milano 1989, p. 193.

¹⁶ Che questo sia il tema decisivo del testo è confermato dallo stesso autore nella *Prefazione*: «Uno studio che va dal periodo di Hegel a Nietzsche non potrà fare a meno di porre finalmente questa particolare questione: l'essere e il “senso” della storia sono, in genere, determinati da lei stessa, e se questo non è vero, da cosa allora?» (K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Europa Verlag, Zürich-New York 1941; ed. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2000, p. 12)

¹⁷ Ivi, p. 81.

¹⁸ Ivi, pp. 315-316.

¹⁹ Vi sarebbe da aggiungere, di passaggio, che tale slittamento non costituisce affatto una casualità drammatica e però del tutto fortuita. Secondo Löwith è il carattere stesso della filosofia hegeliana, nella sua pretesa di costituire un assoluto e concluso *compimento* del pensiero, a costringere ogni aspirante erede a riaprire nuove vie, anche violentemente in conflitto con la precedente. Si vedano a questo proposito le pp. 72-80.

Tenendo conto anche delle analisi di *Significato e fine della storia*, dunque, è una certa e non obbligata concezione della storia, quale è quella delle filosofie della storia occidentali, a volgersi in quella creatura ad essa tanto affine e tuttavia profondamente trasmutata di segno che corrisponde allo storicismo contemporaneo. Ciascuna delle opere citate, e anche altre²⁰, meriterebbero trattazioni estese che non possono essere qui intraprese, ma il giudizio di fondo risulta preciso e inappellabile. Il mondo storico, al di là della falsificazione operata dalla tradizione filosofica occidentale e dopo l'involontaria chiarificazione fornita dallo storicismo, è teatro *par excellence* del tempo finito e cioè: dell'esperienza del continuo sorgere e tramontare, anche violento, di popoli, ere, istituzioni e ordinamenti umani; vicenda che è in ultima istanza *tragica*, poiché abbandona l'uomo *nel mezzo della storia* e ne decreta la condizione a passività agita dagli eventi²¹. In questa descrizione non si incontrano – né si devono arbitrariamente inserire – motivi di sollievo. L'aporia sorge nel concepire il mondo storico isolatamente, senza l'appoggio di un quadro di riferimento ulteriore e ben più solido. Si riafferma così la necessità, già indicata, che quel che è meramente *fondato* sia ricondotto al *fondamento* che lo implica e, semmai, lo motiva: in altre parole, che alla storia venga sovrapposta una cornice che kantianamente fornisca una "critica", ne fissi i confini oltre i quali il suo dominio diventa illegittimo.

Come è stato evidenziato da diversi interpreti²², allora, la natura fa in Löwith da sfondo perenne che stabilisce i limiti di quel "recipiente aperto" che è l'umano e tutto ciò che lo riguarda. Possiamo altresì intravedere nel nostro autore, in fondo, una declinazione originale di quella dicotomia piuttosto consolidata nella filosofia occidentale che coinvolge identità e differenza, dove la seconda può valere solo una volta identificato nella prima il piano più originario:

²⁰ Ci riferiamo alle due monografie rivolte a Nietzsche e Burckhardt (K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, die Runde, Berlin 1935; ed. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 2003, e *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, Vita Nova, Luzern 1936; ed. it. *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Roma-Bari 2004), ove ognuno dei protagonisti è a suo modo coinvolto nella ricerca di una soluzione personale alla tirannia del tempo storico – soluzione individuata, rispettivamente, nell'opzione dell'eterno ritorno e in quella di uno sguardo sovrastorico, capace di osservare distaccato la continuità del divenire. Alla stessa maniera l'insuccesso nietzschiano e il successo burckhardtiano si possono valutare proprio in base alla capacità di reagire alla limitatezza del tempo storico, in modo non esclusivamente polemico ma raggiungendo una posizione il più possibile autonoma (guadagnata, appunto, dal solo Burckhardt).

²¹ Da qui si leva la necessità di custodire lo spazio, tanto fragile e tanto esposto al pericolo, della realtà umana nelle sue forme individuali e particolari. Non possiamo a questo proposito non citare la celebre espressione di Burckhardt, tanto affine alla *Stimmung* esistenziale di Löwith e da questi sovente riportata nell'apposita monografia: «Il nostro punto di partenza sta in quell'unico centro permanente, e per noi possibile, ossia l'uomo che patisce, che anela, che agisce, l'uomo qual è, quel che è sempre stato e sempre sarà; per questo le nostre considerazioni saranno, in un certo qual modo, patologiche.» (J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Spemann, Berlin 1905; ed. it. *Considerazioni sulla storia universale*, SE, Milano 2002, p. 15).

²² Ad esempio M. C. Pievatolo, *Senza scienza né fede. La scepsti storiografica di Karl Löwith*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991, pp. 112-113.

E anche se noi ammettiamo che vi sia un mutamento storico nell'essere dell'uomo, dobbiamo riconoscere che ciò può accadere soltanto se in ogni cambiamento e mutamento l'uomo rimane essenzialmente identico, perché solo in quanto permane può anche mutare. Altrimenti quanto è cambiato e mutato non potrebbe affatto essere riconosciuto come tale.²³

È a una dinamica simile che forse tendiamo, a un livello diverso, quando evochiamo la dialettica di tempo finito e tempo infinito. Una volta associato tempo finito e storia, occorre legittimare la scelta interpretativa del secondo campo di forze, e questa volta sono i testi della fase finale del *Denkweg* a intervenire in maniera significativa. Proprio all'equazione di natura e infinitezza conducono o quantomeno avvicinano i molteplici attributi dedicati all'assoluta realtà cosmica, se si confrontano le diverse citazioni possibili. Procediamo in ordine schematico, nella schietta ammissione che la ricostruzione sarà ridotta ai minimi termini necessari mentre meriterebbe senz'altro precisazioni più raffinate²⁴. Una volta assodato che «mondo e mondo umano non si identificano l'uno con l'altro»²⁵, tra i caratteri che più adeguatamente ne colgono l'essenza diremmo almeno che il mondo naturale è *irriducibile* alla somma delle sue parti, esprime *ordine e armonia* e sussiste come *potenza generatrice*. Per quanto riguarda la prima qualità, infatti, se «è vero che in ogni cosa appare qualcosa come il mondo», il mondo «non può essere ridotto a tutto quanto è oggettivamente presente in esso», né «è un oggetto come ogni altro» – invece, «è la realtà più grande e più ricca, e al tempo stesso è vuoto come una cornice senza quadro»²⁶. L'impossibilità di cogliere il mondo intero attraverso l'elenco degli enti contenuti non contrasta, ma anzi è affine al suo essere «l'uno e il tutto di ciò che esiste per natura»: la sua unità è piuttosto la cifra fondamentale su cui si appoggia la molteplicità interminabile dei singoli elementi, di cui facciamo parte. Soprattutto, tale rapporto ne garantisce l'ordine e la struttura, così che il diverso e anzi il *contrapposto*²⁷ siano riuniti in una totalità di ordine superiore che esibisce i caratteri dell'armonia, della bellezza e della perfezione. Infine, non si può davvero comprendere la dialettica stessa del tutto-unico da una parte e della varietà degli enti dall'altra senza riconoscere la capacità della *physis* di dare vita, generare, essere *Natura naturans* (mostrando di avere ben appreso, in questo senso, la lezione spinoziana)²⁸.

Ciascuno di questi attributi andrebbe tematizzato, e non meramente elencato come si è appena fatto. Quel che ci preme sottolineare, tuttavia, è solo la profon-

²³ K. Löwith, *Mensch und Geschichte* [1960], in SS, vol. III, cit., pp. 346-376; ed. it. *Uomo e storia, in Critica dell'esistenza storica*, pp. 199-238 e in particolare p. 214.

²⁴ Il testo di riferimento per chi volesse approfondire la lettura «naturalista» di Löwith è quello di M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Padova 2012. Vi dedica ampio spazio anche O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 2001, pp. 165-214.

²⁵ K. Löwith, *Mondo e mondo umano*, cit., p. 319.

²⁶ Ivi, p. 320.

²⁷ Ivi, p. 324.

²⁸ Ivi, p. 321.

da continuità che li contraddistingue e che li lega l'uno all'altro, nella comune sussunzione all'interno dell'autorità cosmica. Ma non è forse vero, e ciò non deve sorprenderci a questo punto dell'analisi, che la qualità davvero essenziale della natura sta nel carattere di infinità (e da qui anche di temporalità infinita) che ne accompagna ogni manifestazione? In effetti l'infinito si rivela tanto nell'illimitatezza che rifiuta qualsiasi riduzione oggettivante quanto nell'ordine che continuamente viene confermato e così nell'interminabile energia creativa che non smette di generare forme ulteriori del vivente. Soprattutto, seguendo Löwith diremmo che l'assetto cosmico è perfetto in quanto senza fine e necessario, e perciò necessarie sono le singole durate e gli intervalli prescelti che riguardano i singoli enti – i quali, appunto, si declinano nel suo tempo. La Natura non è in sé limitata da periodizzazioni e interruzioni, bensì *scandisce la sua unità di fondo periodizzando e interrompendo*. Dal punto di vista dell'Intero, le fratture del tempo contingente sono espressione del confermarsi del cosmo, che rinnova eternamente sé stesso nel sorgere e perire di realtà transitorie, senza inizio e senza fine. Non a caso tra le numerose citazioni figura il riferimento al frammento 30 di Eraclito, secondo il quale il mondo «era già da sempre, è e sarà sempre» e il suo «fuoco divampa e si spegne eternamente secondo misure fisse»²⁹. Per il Löwith di questi saggi brevi non sembra esservi perfezione senza totalità, e non vi è autentica totalità, in senso metafisico, che non coincida con la temporalità infinita. Il carattere di temporalità infinita proprio della Natura non è solo un attributo possibile fra gli altri, bensì l'altro nome del medesimo soggetto cosmico.

Ci permettiamo un'ultima osservazione, prima (e in preparazione) del tentativo di articolazione finale. La nostra affrettata disamina fa emergere un singolare risultato non appena la si accosta alla problematica, in Löwith costante, relativa alla posizione umana³⁰; questa notazione potrebbe peraltro valere come prova di quanto andiamo sostenendo. In effetti il portato antropologico si insinua nella polarità tra le temporalità in un modo più obliquo di quanto ci si possa attendere, recandovi un tratto irrisolto. Certamente l'uomo appartiene alla linea della temporalità finita e anzi ne tramanda, da un punto di vista «esistenzialista», la più intensa lacerazione quale esperienza di finitezza del (proprio) tempo e di vitalità votata al termine. Ma nel tentativo di trascendere l'intrascendibile lo sforzo dell'uomo rimanda alla logica della temporalità opposta, in fin dei conti in modo affine a quella dialettica tra *oltrepassante* e *oltrepassato* che ritorna a più riprese nella storia della filosofia³¹. Non a caso Löwith si limita a evocare un *trascen-*

²⁹ Ivi, p. 327.

³⁰ Il saggio löwithiano essenziale a questo riguardo è *Natur und Humanität des Menschen* [1960], in SS. vol. I, cit., pp. 259-294; ed. it. *Natura e umanità dell'uomo*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 239-283.

³¹ Si potrebbe forse sostenere che è questo uno dei sensi possibili della filosofia: la ricerca nostalgica di quell'ulteriorità che ci eccede, e che il pensiero è per un attimo in grado di abbracciare, salvo poi fare rientro nella finitezza. Al riguardo, un riferimento particolare che ci sentiamo di menzionare è quello del filosofo francese Vladimir Jankélévitch, che non a caso nella sua ricerca di carattere morale ha dedicato alla morte un poderoso volume. In questo testo si

dere che «potrebbe rimanere entro l'ambito insuperabile della natura»³² poiché nell'andare oltre finirebbe, diremmo jaspersianamente, per naufragare³³. Una tale ambiguità dovrebbe quantomeno suggerirci cautela prima di stabilire un rigido dualismo tra posizioni inconciliabili, a cui seguirebbe un altrettanto netto aut aut decisionale – per accordare la preferenza, in maniera piuttosto ovvia, alla cifra della temporalità infinita. Così come non si può risolvere il carattere umano in un'unica radice, allo stesso modo occorre diffidare di ogni sforzo che intenda sciogliere il nodo a favore di una unilateralità fin troppo comoda. Sembra invece auspicabile, nel senso che dobbiamo ora formulare, che l'uno e l'altro termine possano ritrovarsi in un singolo e continuo movimento, sino *quasi* a quell'identità nella differenza che è stata prima menzionata: quale moto che certamente corrisponde alla relativizzazione della realtà storica finora tematizzata, ma che forse non si esaurisce qui.

4. Un tentativo di articolazione

Ricapitolando, abbiamo ottenuto conferma (e con rinnovata precisione) che è la natura che fonda la storia: esiti disastrosi seguono alla confusione di dimensione del *fondamento* e dimensione del *fondato*. Traslato nei nostri nuovi termini, diremmo che in Löwith l'elemento cosmico *dà il tempo* alla storia poiché è l'unico ente che *ha tutto il tempo a disposizione*, essendo l'infinità stessa del tempo. Priva di ogni qualità volontaristica (evidentemente attribuibile alla sola mentalità umana), l'eternità naturale ordina perciò il diveniente non nell'ottica che preferisce, bensì secondo una necessità impenetrabile e al di là di quel senso e non senso che noi alternativamente accostiamo alla storia. Peraltro, da ciò si chiarisce perché la logica del senso sia una peculiarità (e una costrizione) del mondo storico: tipico di una temporalità multipla e *limitata* è il dover continuamente spiegare l'alternanza di corsi e ricorsi, ciascuno dei quali è temporaneo e privo di intrinseca necessità. Nel suo carattere di *origine* la *physis* löwithiana è *prima* della storia e della storicità umana, così come *dopo* di queste sarà ancora rintracciabile: è cioè prioritariamente *al di qua* e *al di là* del loro svolgersi, così come attesta

evidenzia il carattere anche fortemente *atemporale* del pensiero, capace perciò di produrre una filosofia della morte che è da essa indipendente e la trascende, mentre tuttavia l'essere pensante non può scongiurare l'atto nientificante e non morire. Si assiste perciò a una reciprocità circolare, attiva su due ordini di realtà non coincidenti, tra pensiero e morte, ognuno dei quali celebra – a suo modo – il proprio sopravvento sull'avversario: e ciò è dovuto alla singolare caratterizzazione dell'uomo come *immanente-trascendente* rispetto al movimento della realtà di tutte le cose. Si veda V. Jankélévitch, *La Mort*, Flammarion, Paris 1966; ed. it. *La morte*, Einaudi, Torino 2009, pp. 409-429.

³² K. Löwith, *Natura e umanità dell'uomo*, cit., p. 279. Il corsivo è nostro.

³³ Sul tema del naufragio in Karl Jaspers, vero e proprio motivo ricorrente del suo esistenzialismo ma anche di diverse tra le opere mature, rimandiamo a F. Miano, *Esistenza, responsabilità, naufragio. Karl Jaspers e la trascendenza*, in «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 2 (2019), pp. 53-61.

ogni autentico monismo naturalista. In questo senso si spiega anche meglio la necessità di quel doppio livello di analisi cui si è accennato in apertura. Da un lato si tratta di rilevare come la realtà assolutamente inconfutabile del tutto-uno del mondo non sia affatto in contrasto con l'ambiente storico in quanto questo è, semplicemente, uno dei suoi modi e nemmeno quello privilegiato; non può esservi tensione tra le parti se, osserviamo ironicamente, non si può nemmeno avere uno scontro alla pari. Dall'altro, occorre avviare un discorso del tutto distinto a proposito del metodo critico impiegato, con il quale effettivamente si aggredisce la cornice storica al fine di rimuoverne la falsa consistenza abitualmente attribuita. A questo ben diverso livello si può al più concedere l'inevitabilità del tono polemico; ma non appena se ne esaurisce l'urgenza immediata, questo è da superare il prima possibile.

Da ciò dovrebbe risultare ormai chiaro che non è in alcun modo indispensabile che la storia «venga meno»; anzi, pur essendo priva di legittimità intrinseca in quanto temporalità finita, essa può comunque acquisire una validità di carattere «derivato» in quanto segmento della temporalità infinita. Quel che rimane piuttosto incerto è allora non *se*, ma *quale* immagine si possa dare della storia una volta esplicitata tanto la manovra critica quanto i successivi sforzi costruttivi di Löwith. La prima e ovvia tentazione starebbe nel sancire l'assoluta alterità e l'incolmabile distanza tra l'ordine della storia e quello della natura; ma ciò significherebbe continuare ad aderire al primo (e superficiale) piano operativo. Al contrario, il secondo strato speculativo ci suggerisce qualcosa di decisamente diverso e di ben più articolato, che affiora rievocando ancora una volta il già citato frammento rivolto a Strauss. L'idea di un'intensificazione della coscienza storica tale da condurre all'esito opposto, quello della dimensione astorica, serve proprio a identificare quel movimento, ormai legittimato, di *approdo del tempo finito nel tempo infinito*. Si tratta in fondo della medesima strategia colta, anche se con molto meno entusiasmo, da Fink quando parla del cavallo di Troia löwithiano. Di questa tattica e di nient'altro resta da approntare un'adeguata formalizzazione.

Il nostro accenno di formulazione costruttiva deve corrispondere in fondo, alla considerazione del *Denkweg* löwithiano come *intero*, nella totalità delle sue fasi compositive. Il punto essenziale sta proprio qui: un pensiero dell'infinito può essere forse non guadagnato, ma quantomeno avvicinato il più possibile, *nell'attraversamento completo delle strutture del finito*. Löwith sembra suggerirci, forse anche inconsapevolmente, una filosofia capace di guardare alla totalità e perciò anche al tempo come totalità: un pensiero del tempo che diviene infinito solo ricomprendendo in sé la densità del trapassare finito (passato, diveniente e da venire), concependo una molto personale declinazione di hegeliana *Aufhebung*, superamento e togliimento della storicità che opera però conservando e ricordando. Come si è detto, il vero problema della concezione moderna non è, naturalmente, la presenza della storia e della storicità in quanto tali, ma il fatto che *la storia si appoggi sulla storia stessa*: e questo avviene esattamente quando orienta la sua coscienza nella direzione della contingenza e non della totalità, del

discontinuo e non dell'indiviso. L'aporia nella quale la modernità (e, diremmo, la contemporaneità) è caduta è dunque doppia, o meglio, duplice è la sfumatura che assume: dà eccessivo spazio alla storia, e per questa stessa ragione non sa riconoscere l'aspetto decisivo della sua essenza, la tendenza alla totalità. È per via di questa dinamica che essa risulta profondamente *inautentica*. *Autentica*, per proseguire nel lessico heideggeriano, può essere solo la storia come intero, e perciò immediatamente rimandante al fondamento che a tale intero corrisponde, la *physis* sempiterna che genera tutte le cose. In questa immagine acquista il suo senso più intenso l'opposizione riconciliata tra tempo finito e tempo infinito, poiché il tempo infinito non è qualcosa di assolutamente diverso dal tempo finito: più precisamente, è la sua ricomposizione quale unità e singolarità a partire dalla frammentarietà. Ancora, si potrebbe sostenere che è proprio con questo *movimento*, assiduo e continuo, *infinito come il suo risultato perché corrispondente al risultato stesso*, che si evita il rischio della cattiva infinità e si guadagna la raffigurazione dell'eterno che non nega la possibilità del nuovo, ma anzi ne motiva la vitalità.

Ciò comporta qualcosa di paradossale e tuttavia niente affatto infedele allo spirito del *Denkweg* löwithiano, nonostante le apparenze. Almeno dalla prospettiva dell'umano *non si può fare a meno della storia, poiché storico è il solo punto di passaggio che guarda al sovrastorico*; esiste una forma di storicità che è persino necessaria se non viene falsificata o sopravvalutata, come dopotutto ci insegna la Seconda Inattuale nietzschiana *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*³⁴. Löwith mira senz'altro ad approdare all'astorico originario, e però affinché la sua impresa abbia successo intraprende la strada, per niente scontata, del criterio (sovra)storico: il tutto che esiste eternamente è scoperto nell'attraversamento dell'intera storia, comprendente il rimando a quanto è da venire, quale totalità che rinvia alla totalità altra ed essenziale, in essa rispecchiandosi. Al di là di certe falsificazioni storicistiche, la temporalità finita ha in sé la tendenza a reimmettersi nel corso fluido della temporalità infinita da cui acquisisce forma e struttura, vitalità e ordine. Si potrebbe allora parlare, prendendo spunto dal Burckhardt löwithiano³⁵, di una forma di continuità che tiene insieme storicità e natura esaltandone la differenza. Ripetiamo: se in ciò si conserva ancora un fattore tensivo, questo avviene solo a causa della nostra prospettiva inevitabilmente limitata. Soprattutto si può e si deve pensare a una continua *mappatura e misurazione* della storicità, affinché non si estenda al di là dei suoi limiti di competenza, e tuttavia – all'inverso – *non si comprima troppo*: per non mostrare eccessiva arrendevolezza all'istantaneità del diveniente storico, parcellizzandosi nella contingenza arbitraria degli eventi. Ciò può verificarsi una volta acquisito il sapere del *fondamento* e riconoscendo nella

³⁴ Il testo, peraltro, è chiamato in causa dallo stesso Löwith nella sua monografia su Nietzsche e in particolare costituisce un'aggiunta significativa della seconda edizione, pubblicata nel 1956. Si veda a questo proposito K. Löwith, *Nietzsche*, cit., pp. 136-140.

³⁵ K. Löwith, *Jacob Burckhardt*, cit., pp. 183-297.

storia la compenetrazione di temporalità finita e temporalità infinita, nella forma di una continua attrazione della prima verso la seconda – senza che ciò implichi, naturalmente, l'opzione di comode sintesi o di compimenti assoluti, quanto semmai i lineamenti di un compito infinito.

Proprio su quest'ultima nota è il caso di concludere. Una volta individuata e ricostruita adeguatamente, dunque, è la distinzione stessa tra *pars destruens* e *pars construens* della filosofia löwithiana ad aprire a un reinquadramento meno facilmente intuibile e teoreticamente più robusto. L'approdo löwithiano all'eterna natura di ciò che è e non può essere altrimenti, filologicamente indiscutibile, viene confermato; e tuttavia non può in alcun modo costituire un risultato definitivo, per il carattere intrinseco di questo sforzo che è un *movimento incessante*. La scommessa finale di questo *Denkweg* è certamente costruttiva, ma non va forse e paradossalmente rivolta all'unico mondo che davvero sappiamo edificare, l'*Umwelt* storico-sociale che ci circonda, ben prima che alla realtà che ci supera e ci sovrasta e che della presenza umana può fare tranquillamente a meno³⁶? Potremmo così scoprire, dal punto archimedeo che non ci è dato e che tuttavia abbiamo imparato a scorgere, che è la *physis* stessa a svolgere il ruolo distruttivo: di distruzione, cioè, di una certa impalcatura della storia che ci è stata tramandata e che non per questo è necessariamente virtuosa o fertile, a giudicare dagli esiti contemporanei. Ma la vera immagine della natura sembra a questo punto suggerirci lo slittamento opposto e speculare all'esito löwithiano: prescrive cioè di imparare a *orientarsi a ritroso*, integrando lo sforzo nel verso mancante. Il passaggio dalla storia alla natura si completa naturalmente aggiungendovi il ritorno dalla natura alla storia quale completamento di un unico *andirivieni*, incessante e davvero infinito, tra le temporalità multiple che appartengono ugualmente a quella creatura profondamente *in-naturale* che è l'umano. Con questa interpretazione del pensiero di Löwith si ottiene, crediamo, finalmente il riconoscimento della dignità della creatura che patisce, anela e agisce *nel mezzo della storia* e al tempo stesso *in una posizione del tutto marginale rispetto alla totalità inarrivabile della physis*. Sta forse qui, nel carattere anfibio e curiosamente ex-centrico dell'umano, il compito infinito e una responsabilità precisa: quella di trapassare di polo in polo portando equilibrio, recando ogni volta l'insegnamento dell'origine che «non si trova dietro, ma davanti a me»³⁷ – o forse, ancora meglio, tutt'attorno: nella soglia, ormai piuttosto evidente, che oltrepassa ogni ordinamento cronologico e rammenta ripresentando il vertice eterno. Non è forse questo, in termini speculativi, il compito paradossale e impossibile della filosofia della storia stessa?

³⁶ «Il mondo naturale infatti può essere pensato senza un rapporto ad esso necessario con l'esistenza dell'uomo, ma non si può immaginare alcun uomo senza il mondo. Dal primo sino all'ultimo respiro noi viviamo vincolati al mondo. Noi veniamo al mondo – esso non viene a noi – e lasciamo il mondo, mentre esso continua a sussistere.» (K. Löwith, *Uomo e storia*, cit., p. 201).

³⁷ Di nuovo l'espressione proviene dalla lettera di Löwith a Strauss citata fin dall'apertura (K. Löwith, L. Strauss, *Oltre Itaca*, cit., p. 60).

