

Direttori editoriali:

Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

Direttore responsabile:

Giovanni Campus

Redattore Capo Centrale:

Enrico Cerasi

Coordinatori di redazione:

Erminio Maglione, Valentina Sperotto,
Gianpaolo Cherchi, Alfredo Gatto

Redattori:

Marco Ambrosi, Raffaele Ariano, Mario M. Bosincu, Antonio Catalano, Lisa Celsi, Corrado Claverini, Matilde Ghelardini, Giordano Ghirelli, Edoardo La Ragione, Stefania Monti, Sebastiano Mosti, Cristian Perra, Caterina Piccione, Alessandra Pigliaru, Marina Pisano, Francesca Pola, Alessandro Rossi, Maria Russo, Giorgia Sanna, Janna Voskressenskaia, Diego Zucca

Redazioni:

Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione, Università degli Studi di Sassari, Via Zanfarino, 62 – 07100 Sassari.

Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, Palazzo Cellini, Centro Direzionale – 20054 Segrate (MI).

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali, Università Ca' Foscari Venezia, Malcanton Marcorà, Dorsoduro 3484/D – 30123 Venezia.

e-mail: info@giornalecritico.it

Comitato Scientifico:

Ronald Aronson (Wayne State University, Detroit, USA), Claudia Baracchi (Università degli studi di Milano-Bicocca), Claudio Bartocci (Università degli studi di Genova), Simonetta Bassi (Università di Pisa), Giovanni Bonacina (Università di Urbino), Gavina Cherchi (Università di Sassari), Francesca Crasta (Università di Cagliari), Amina Crisma (Università di Bologna), Stefano Cristante (Università del Salento), Massimo Donà (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Giulio D'Onofrio (Università di Salerno), Catherine Douzou (Université François Rabelais de Tours), Emmanuel Faye (Université de Rouen), Nicola Gardini (University of Oxford), Filip Ivanović (University of Donja Gorica – Podgorica, Montenegro), François Jullien (Université Paris VII-Denis Diderot), Enrica Lisciani-Petrini (Università degli Studi di Salerno), Anna Marmodoro (University of Oxford), Michela Marzano (Université Paris V), Jean-Luc Nancy † (Université de Strasbourg), Vesa Oittinen (Università di Helsinki), Lorenzo Pericolo (Florida State University), Adriano Prosperi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Paolo Quintili (Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"), Francesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana), Renato Rizzi (Istituto Universitario di Architettura di Venezia), Hans Bernard Schmid (Universität Basel), Attilio Scuderi (Università di Catania), Homero Silveira Santiago (USP – Universidade de São Paulo), Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa), Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Universidade Federal de Uberlândia, Brasil), Emidio Spinellic (Università La Sapienza di Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig), Cristina Terile (Université François Rabelais de Tours), Italo Testa (Università degli studi di Parma), Francesco Valagussa (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Mauro Visentin (Università di Sassari), Frieder Otto Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zöller (Ludwig-Maximilians-Universität München).



NUMERO 2/2024

GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

**Critical Journal of History of Ideas
International Review of Philosophy**

KARL LÖWITH E LA STORIA DELLE IDEE

Karl Löwith and the History of Ideas

**A CURA DI
MARCO BRUNI**

 **MIMESIS**

Il «Giornale Critico di Storia delle Idee» è indicizzato presso le banche dati internazionali per gli studi filosofici *The Philosopher's Index e Philpapers*, oltre che presso il database ACNP - *Catalogo Italiano dei Periodici*, *Google Scholar e Analecta. Spoglio dei periodici italiani*.

La pubblicazione è classificata dall'Agenzia nazionale di valutazione del sistema universitario e della ricerca (ANVUR) come rivista di Classe A, rilevante ai fini dell'Abilitazione Scientifica Nazionale (ASN), per l'Area 11 - Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche -, settore concorsuale 11/C5 - Storia della Filosofia.

La rivista si avvale di un *codice etico* ordinato secondo gli standard indicati dal COPE (*Committee on Publication Ethics*) nel *Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors*. I testi devono essere conformi alle norme scientifiche, etiche ed editoriali indicate sul sito www.giornalecritico.it

La versione elettronica di questo numero sarà disponibile sul sito www.giornalecritico.it a un anno di distanza dall'uscita in formato cartaceo. Sul sito è possibile reperire la versione elettronica anche dei numeri della prima serie della rivista. La politica editoriale della rivista è orientata verso una tipologia di pubblico scientifico. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review*.



Fondazione
di Sardegna



CLASSE A

National Agency for the Evaluation
of Universities and Research Institutes

Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): €30,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 – Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca – Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9791222322728
Issn: 2240-7995
ISSN (online): 2035-732X

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Registrazione Tribunale di Sassari n. 455 del 14/7/2008

In copertina: Franz Marc, *Die großen blauen Pferde* (I grandi cavalli azzurri), 1911.

Indice

- 7 M. Bruni, *Nota editoriale* / Editorial note

L'idea di secolarizzazione

- 17 Giorgio Fazio, *La genealogia della secolarizzazione come una critica dell'ideologia* sui generis. *Una proposta di lettura del pensiero di Karl Löwith*
- 33 Massimo Iiritano, *Tra storicismo e apocalittica. Da Gioacchino da Fiore a Karl Löwith*
- 41 Luisa Borghesi, *Il confronto tra Karl Löwith e Reinhold Niebuhr sul significato della storia nella lettura di Stanley Hauerwas*
- 53 Flavio Orecchio, *L'angoscia e la meraviglia. Essere, essenza ed esistenza nella filosofia di Karl Löwith*
- 69 Massimo Borghesi, *Oltre la secolarizzazione? La controversia tra Strauss e Löwith sulla "ripetizione" dell'antico*
- 85 Gennaro Imbriano, *Intorno al senso della storia. Affinità e divergenze tra Karl Löwith e Reinhart Koselleck*
- 101 Andrea Civello, *Il presente come storia: Lorenzo Calabi lettore di Karl Löwith*
- 111 Antonio Magariello, *Secolarizzazione e transumanesimo. A partire da Karl Löwith*

L'idea di natura

- 127 Orlando Franceschelli, *Karl Löwith e la riconciliazione moderna con la realtà naturale*
- 141 Giovanni Tidona, *Naturwelt. Un'ambigua indicazione löwithiana*
- 157 Marco Barbieri, *Ritornare a un pensiero astorico? Tempo finito e tempo infinito nella filosofia di Karl Löwith*
- 173 Valeria Auletta, *Trascendenza e suicidio: la genesi del naturalismo in Karl Löwith*
- 183 Luigi Capitano, *Ripensare Leopardi e Nietzsche dopo Karl Löwith*

- 197 Edoardo La Ragione, *Dell'ambigua relazione tra Physis e Nomos. Karl Löwith dopo Max Weber*
- 217 Manlio Iofrida, *Uno sguardo da oltre Reno: Merleau-Ponty lettore di Karl Löwith*
- 235 Marco Bruni, *Estensione del dominio della vita e dello spirito. Karl Löwith, Hans Jonas e la questione della natura*

Controversie

- 255 Diego Donna, *Le défi cybernétique. André Robinet tra storia della filosofia e sfida cibernetica*
- 271 Stefania Monti, *Religioso e messianico nella filosofia di Walter Benjamin. Riflessioni riguardo una possibile contrapposizione dei due concetti*
- 285 Antonio Catalano, *Tra logos e processo: l'evoluzione dell'idea di "natura" a partire dalle analisi di R.G. Collingwood*

Note critiche

- 305 Paolo Quintili, *Mitologie ed enciclopedie cartesiane in divenire. Note di lettura su Mitologie cartesiane di Carlo Borghero*
- 319 Leandro Cossu, *Sottrarre la possibilità al comunismo? Su Il nichilismo della forma politica di Carmelo Meazza*

Nota Editoriale

Marco Bruni

bruni.marco1985@gmail.com

Karl Löwith, nato a Monaco il 9 gennaio 1897, è venuto meno ad Heidelberg il 26 maggio 1973. Il cinquantesimo anniversario della scomparsa non ha destato eccessivo interesse in Italia. Si segnalano comunque le due raccolte di saggi löwithiani – *Il cosmo e le sfide della storia* (Donzelli, gennaio 2023) e *Storia e natura. Scritti su idealismo e sinistra hegeliana* (Castelvecchi, settembre 2023) – curate rispettivamente da Orlando Franceschelli e Flavio Orecchio. Tra i principali quotidiani nazionali, «Avvenire» ha dedicato una recensione alla prima curatela, firmata da Roberto Righetto: *Löwith: il progresso non è una fede cieca* (marzo 2023). A Righetto si deve inoltre, ma a inizio 2025, la pubblicazione su «Vita e Pensiero» di un saggio di Löwith inedito in italiano – *Energia nucleare e responsabilità umana* – dedicato alle implicazioni etiche dell'uso militare e civile dell'energia nucleare. Anche Giannino Piana ha recensito su «il Regno» la raccolta di Franceschelli (giugno 2023). In ambito accademico poi, nel gennaio 2024, si è tenuto il convegno *Leo Strauss e Karl Löwith. Pensieri in dialogo*, organizzato a Pisa da Danilo Manca, Alessandra Fussi, Carlo Altini e Agostino Cera. Di poco successiva la monografia di Orecchio *Ethos della teoria. La proposta filosofica di Karl Löwith* (Castelvecchi, 2024).

Non sorprende che il “naturalista” Löwith abbia suscitato l'attenzione di una parte del mondo cattolico italiano, se si pensa all'importanza che nel pontificato di Papa Francesco hanno avuto le questioni della crisi ecologica e della “terza guerra mondiale a pezzi”, dove la bomba atomica non sembra più essere un tabù. E forse non sorprende neanche la limitata attenzione che la sua figura ha ottenuto nel mondo “laico” italiano nel maggio del 2023. Sebbene sia stato il primo allievo di Heidegger, Löwith si è mostrato distante dalle principali correnti “continentali” della propria epoca (hegelismo, storicismo, fenomenologia, marxismo, esistenzialismo, heideggerismo, ermeneutica), alle quali rimproverava di non aver fatto sufficientemente i conti con i presupposti teologici da cui traevano origine. Inoltre, pur non essendo ostile alla scienza e alla filosofia “analitica” del linguaggio, ha messo in luce i rischi di una fisica che perdesse il contatto con la *physis* e di una pratica filosofica che smettesse di rivolgersi alla totalità. Il nesso tra *pars destruens* del suo pensiero, la critica della secolarizzazione, e *pars*

construens, il naturalismo filosofico, lo ha quindi portato a individuare l'unica risposta possibile agli esiti negativi dell'immanentizzazione del religioso in una rinnovata considerazione della natura. Tuttavia, a Löwith non sono sfuggite né le difficoltà di controllare oggi il progresso né quelle relative al rapporto con un mondo naturale privo di trascendenza e redenzione.

Se quelle ora evidenziate sono alcune delle ragioni che possono spiegare il circoscritto interesse riservato al cinquantenario della sua scomparsa, l'obiettivo che si ripropone il presente numero del «Giornale Critico di Storia delle Idee» consiste nel tentativo di valorizzare le “due parti” che caratterizzano l'itinerario filosofico löwithiano.

La prima sezione si apre con il contributo di Giorgio Fazio che ricostruisce la genealogia della secolarizzazione delineata da Löwith. La teoria della secolarizzazione, che in senso tecnico significa mondanizzazione della teologia della storia nella filosofia della storia, diventa critica dell'ideologia, cioè di se stessa, quando prende coscienza della propria radice religiosa, non trasponibile sul piano della ragione. Come Fazio sottolinea, il punto di inizio del processo di secolarizzazione viene individuato da Löwith in Gioacchino da Fiore, sul quale focalizza l'attenzione l'articolo di Massimo Iritano. Il paradosso qui individuato, tra istanza anti-mondana del cristianesimo e sue mondanizzazioni successive, viene messo in evidenza anche da Luisa Borghesi, a partire dalla lettura proposta da Stanley Hauerwas in merito al confronto che Löwith ebbe con Reinhold Niebuhr. Non meno paradossale, ci ricorda Flavio Orecchio, è il rapporto tra cristianesimo ed esistenzialismo, una specie di tomismo privo però della dottrina della creazione. Critico degli esiti della secolarizzazione, ma non disposto a compiere il salto kierkegaardiano nella fede, Löwith si è rivolto infatti al ritorno alla natura di Nietzsche, oltre Nietzsche stesso. Si apre così la questione di come questo “ritorno” vada inteso, a cui è dedicato il contributo di Massimo Borghesi che analizza l'epistolario tra Löwith e Strauss a riguardo. Sulla relazione tra antichità, cristianesimo e modernità si gioca anche il confronto che Reinhart Koselleck ha intrattenuto con Löwith, di cui Gennaro Imbriano indaga affinità e divergenze. La prospettiva di Koselleck sembra avvicinarsi alla riflessione sulla storia elaborata da Lorenzo Calabi, che negli ultimi anni in più occasioni ha dialogato con Löwith. Questo colloquio filosofico ci viene restituito da Andrea Civello nel suo scritto sul presente come storia. Riferimenti all'attualità li ritroviamo anche nell'articolo di Antonio Magariello, che intende applicare il paradigma della secolarizzazione al transumanesimo, ennesima variazione della lunga storia del “baconismo”.

La seconda sezione è inaugurata da Orlando Franceschelli che evidenzia gli elementi costitutivi del naturalismo filosofico di Löwith. Autonomia della natura, dimensione cosmologica ed etica dell'eco-appartenenza sono le istanze plausibili che ci mettono nella condizione di realizzare la riconciliazione moderna con la realtà naturale. Seguono due articoli che prendono in considerazione alcune possibili conseguenze teoriche del naturalismo löwithiano. Giovanni Tidona affronta il concetto spesso usato da Löwith di *Naturwelt* (mondo della natura), i cui due

poli, natura e mondo, vengono a trovarsi in una relazione ambigua, ma proprio per questo degna di essere pensata. Marco Barbieri propone di risemantizzare la dicotomia storia-natura in quella tempo finito-tempo infinito, per ripensare la storia umana dopo l'approdo cosmico löwithiano che rischierebbe di assorbire completamente l'uomo nella natura. Da parte sua, Valeria Auletta si sposta sulla questione della genesi del naturalismo, che identifica nel rapporto tra trascendenza e suicidio tematizzato da Löwith nella sua autobiografia giovanile. Il problema del "negativo" è presente anche nell'articolo di Luigi Capitano che confronta il naturalismo löwithiano con quello di Nietzsche e soprattutto con quello di Leopardi, rilevandone analogie e differenze. Dai riferimenti a Nietzsche e Leopardi si passa a quelli relativi a Weber. A partire dall'influenza che questi ebbe su Löwith, Edoardo La Ragione ritiene di individuare nel naturalismo löwithiano un'ambigua relazione tra *physis* e *nomos*. Un'ambiguità tutt'altro che produttiva, a differenza di quella riscontrata da Tidona, e in linea con le perplessità espresse da Magariello nella prima sezione. Se non di immoralismo, di fuga dalla storia parla Manlio Iofrida a proposito della prospettiva löwithiana, di cui pure evidenzia le positive similitudini con il pensiero di Merleau-Ponty nella direzione di un solido pensiero ecologico. L'ultimo contributo, quello di Marco Bruni, propone un'ulteriore comparazione, questa volta tra il naturalismo löwithiano e la filosofia della biologia di Hans Jonas, alla luce del comune tentativo, differente negli esiti, di estendere la vitalità e la razionalità alla natura stessa. Del resto, la dimensione generativa della *physis*, la sua capacità di auto-organizzazione è l'istanza principale sottolineata da tutti i contributi che qui si richiamano produttivamente al naturalismo löwithiano.

In conclusione, ci auguriamo che i testi proposti, anche in virtù dei rilievi critici che sollevano, possano essere letti come una sorta di introduzione alla filosofia del pensatore di Monaco. E magari contribuire anche a proseguire o rinnovare il confronto col suo pensiero.



Editorial Note

Marco Bruni

bruni.marco1985@gmail.com

Karl Löwith, born in Munich on January 9, 1897, passed away in Heidelberg on May 26, 1973. The fiftieth anniversary of his death did not arouse excessive interest in Italy. Nevertheless, two collections of Löwith's essays are worth noting – *Il cosmo e le sfide della storia* (Donzelli, January 2023) and *Storia e natura. Scritti su idealismo e sinistra hegeliana* (Castelvecchi, September 2023) – edited respectively by Orlando Franceschelli and Flavio Orecchio. Among the main national newspapers, «Avvenire» dedicated a review to the first edited volume, signed by Roberto Righetto: *Löwith: il progresso non è una fede cieca* (March 2023). Righetto is also responsible for the forthcoming publication, but in early 2025, of an Italian translation of a previously unpublished essay by Löwith – *Energia nucleare e responsabilità umana* – in the journal «Vita e Pensiero», dedicated to the ethical consequences of military and civilian use of nuclear energy. Giannino Piana also reviewed Franceschelli's collection in «il Regno» (June 2023). In academia, the conference *Leo Strauss e Karl Löwith. Pensieri in dialogo* was held in Pisa in January 2024, organized by Danilo Manca, Alessandra Fussi, Carlo Altini and Agostino Cera. Shortly afterwards, Orecchio's monograph *Ethos della teoria. La proposta filosofica di Karl Löwith* (Castelvecchi, 2024).

It is not surprising that the “naturalist” Löwith has drawn the attention of a part of the Italian Catholic world, especially considering the prominence that issues such as the ecological crisis and the “third world war in pieces” (where the atomic bomb no longer seems to be a taboo) have had during Pope Francis's pontificate. And perhaps it is also not surprising that his figure received limited attention in the Italian “secular” world in May 2023. Although he was Heidegger's first student, Löwith showed himself distant from the main “continental” currents of his time (hegelianism, historicism, phenomenology, marxism, existentialism, heideggerianism, hermeneutics), which he reproached for not sufficiently reckoning with the theological implications from which they originated. Moreover, while not being hostile to science or to the “analytic” philosophy of language, he highlighted the risks of a physics that loses contact with *physis* and of a philosophical practice that ceases to address the whole. The connection between the *pars destruens* of his thought, the critique of secularization, and the *pars construens*, the philosophical naturalism, led him to identify a renewed

consideration of nature as the only possible response to the negative outcomes of the immanentization of the religious. However, Löwith was well aware of both the difficulties in controlling progress today and those concerning the relationship with a natural world devoid of transcendence and redemption.

If the reasons just outlined help explain the limited attention given to the fiftieth anniversary of his death, the aim of this issue of the «Giornale Critico di Storia delle Idee» is to valorize the “two parts” that characterize Löwith’s philosophical journey.

The first section opens with Giorgio Fazio’s contribution which reconstructs the genealogy of secularization developed by Löwith. The theory of secularization, which in technical terms means the immanentization of theology of history into philosophy of history, becomes a critique of ideology, that is, of itself, when it becomes aware of its religious root, which cannot be transposed on to the plane of reason. As Fazio emphasizes, Löwith identifies the starting point of the secularization process in Joachim of Fiore, on whom Massimo Liritano’s article focuses attention. The paradox identified here, between the anti-worldly instance of christianity and its subsequent mundanizations, is also emphasized by Luisa Borghesi, starting from the reading proposed by Stanley Hauerwas regarding the comparison between Löwith and Reinhold Niebuhr. Flavio Orecchio reminds us that the relationship between christianity and existentialism, a kind of Thomism, yet stripped of the doctrine of creation, is no less paradoxical. Critical of the results of secularization, but unwilling to make the Kierkegaardian leap into faith, Löwith turned instead to Nietzsche’s return to nature, beyond Nietzsche himself. This raises the question of how this “return” should be understood, to which Massimo Borghesi’s contribution is dedicated, analyzing the correspondence between Löwith and Strauss in this regard. The relationship between antiquity, christianity and modernity is also at stake in the confrontation that Reinhart Koselleck maintained with Löwith, whose affinities and divergences Gennaro Imbriano investigates. Koselleck’s perspective seems to approach the reflection on history elaborated by Lorenzo Calabi, who in recent years has dialogued with Löwith on many occasions. Andrea Civerlo returns us this philosophical dialogue in his paper on the present as history. References to current events can also be found in Antonio Magariello’s article, which seeks to apply the paradigm of secularisation to transhumanism, yet another variation of the long history of “baconism”.

The second section is inaugurated by Orlando Franceschelli, who elucidates the constitutive elements of Löwith’s philosophical naturalism. Autonomy of nature, cosmological dimension and ethics of eco-belonging are the plausible instances that put us in the position to realize modern reconciliation with natural reality. The following two articles consider some possible theoretical consequences of Löwithian naturalism. Giovanni Tidona examines the concept frequently used by Löwith of *Naturwelt* (world of nature), whose two poles, *nature* and *world*, enter into an ambiguous relationship but precisely for this reason worthy of being thought. Marco Barbieri proposes to resemanticize the dichotomy history-nature

into that of finite time-infinite time, to rethink human history after Löwith's cosmic approach that would risk completely absorbing man into nature. For her part, Valeria Auletta moves to the question of the genesis of naturalism, which she identifies in the correlation between transcendence and suicide, thematized by Löwith in his youthful autobiography. The problem of the "negative" is also present in Luigi Capitano's article, which compares Löwithian naturalism with that of Nietzsche and especially with that of Leopardi, noting analogies and differences. From references to Nietzsche and Leopardi, we move to those relating to Weber. Starting from the influence that Weber had on Löwith, Edoardo La Ragione believes he can identify in Löwithian naturalism an ambiguous relationship between *physis* and *nomos*. An ambiguity that is far from productive, unlike that found by Tidona, and in line with the perplexities expressed by Magariello in the first section. If not of immoralism, Manlio Iofrida speaks of flight from history regarding Löwithian perspective, though he also notes the positive affinities with Merleau-Ponty's thought, in the direction of a structured ecological thinking. The last contribution, that of Marco Bruni, proposes a further comparison, this time between Löwithian naturalism and Hans Jonas's philosophy of biology, in light of the common attempt, different in outcomes, to extend vitality and rationality to nature itself. Moreover, the generative dimension of *physis*, its capacity for self-organization is the main instance emphasized by all the contributions that here productively refer to Löwithian naturalism.

In conclusion, we hope that the proposed texts, also in virtue of the critical remarks they raise, can be read as a sort of introduction to the philosophy of the Munich thinker. And perhaps also help to continue or renew the dialogue with his thought.



L'idea di secolarizzazione



La genealogia della secolarizzazione come una critica dell'ideologia *sui generis*.

Una proposta di lettura del pensiero di Karl Löwith

Giorgio Fazio
(Università di Roma “La Sapienza”)
giorgio.fazio@uniroma1.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The Genealogy of Secularization as a Critique of Ideology *sui generis*.
A Reading of Karl Löwith's Thought.

Abstract: In this article, the author analyzes Karl Löwith's philosophical critique of secularization. It focuses specifically on three moments: the reconstruction of the “revolutionary fracture” of the mid-nineteenth century, as explored in *From Hegel to Nietzsche*; the analysis of the birth of the philosophy of history from the secularization of Christian eschatology, outlined in *Meaning in History*; and finally, the interpretation of the transformation of progress into a fatality, developed in his post-World War II writings, within the framework of his mature reflections on nature. The aim of this analysis is to reconstruct the fundamental oscillations of Löwith's reflection. On the one hand, it is dominated by the aspiration to propose a peculiar critique of ideology, which aims to deactivate modern historical consciousness and its projection toward the future, highlighting how the latter arose from a secularized Christian eschatological projection. On the other hand, however, the very genealogy of secularization seems to attest to the specific problems of a post-Christian era, characterized not only by historical thought but also by the transformation of the historical being of individuals.

Keywords: Secularization, Ideology, Eschatology, Modernity, Naturalism.

1. Introduzione

In questo contributo mi prefiggo di analizzare alcuni aspetti della lettura filosofica della secolarizzazione proposta da Karl Löwith nelle sue opere. Mi concentrerò in particolare su tre passaggi di particolare rilievo nella riflessione del filosofo su questo tema: la ricostruzione della «frattura rivoluzionaria» operata dagli allievi di Hegel nella metà del secolo XIX, svolta in *Da Hegel a Nietzsche*; l'analisi genealogica della nascita della filosofia della storia moderna dalla secolarizzazione dell'escatologia cristiana, delineata in *Meaning in History*; infine la lettura della

trasformazione del progresso in un destino della tarda modernità, sviluppata negli scritti del secondo dopoguerra, nel quadro della matura riflessione sulla natura.

Come si tenterà di mostrare si tratta di tre momenti della riflessione löwithiana strettamente correlati tra di loro, per la ragione che in cui ciascuno di essi si lascia riconoscere l'adozione di un medesimo procedimento genealogico, che mira a far divenire consapevoli delle implicazioni oppressive e ideologiche del processo di secolarizzazione, illuminandone tutti i suoi risvolti politici.

Prima di addentrarmi nell'analisi di questi tre momenti di riflessione vorrei partire da una breve precisazione semantica che può risultare perfino scontata per chi si occupa del pensiero di Karl Löwith. È bene evidenziare che, con il concetto di secolarizzazione, Löwith ha sempre voluto intendere qualcosa di molto diverso dal significato impresso nel termine nell'uso linguistico ordinario e nella letteratura sociologica¹. Con secolarizzazione egli non si riferisce in primo luogo all'autonomizzazione della cultura e della società moderne dalla tutela della religione cristiana, né tanto meno al processo di privatizzazione della religione o di erosione del sacro. Formatosi alla scuola di Max Weber, Löwith ha dato sempre per assodata questa prima accezione di significato del concetto. Si può dire anzi che egli abbia sempre concepito la secolarizzazione, nel significato precipuo di disincanto, come un movimento di fatto inarrestabile: come il destino di una modernità segnata dal processo di razionalizzazione scientifica e tecnica del mondo. Un processo, questo, che può dischiudere la possibilità di attingere una visione più vera della posizione dell'uomo nell'universo, non fuorviata da schemi religiosi². Non sempre questo dato è stato chiaramente riconosciuto in sede di letteratura secondaria, con il risultato di assimilare erroneamente la posizione di Löwith a quella di altri filoni della *Kulturkritik* novecentesca, di stampo chiaramente conservatore e anti-moderno. Fin da giovane, Löwith è stato orientato dal motivo nietzscheano di una vera secolarizzazione: ossia dalla prospettiva di un approdo a un ateismo che, a differenza di un'autocomprensione della modernità ancora intrisa di motivi religiosi, si svezza definitivamente dai legami con un Dio cristiano di fatto già morto da tempo. Laddove siffatta secolarizzazione eccedente, per potersi compiere, deve operare al culmine della modernità una sorta di inversione dialettica, recuperando la visione già antica di una *physis* in sé autosussistente.

La complessità del pensiero di Löwith sta però nel fatto che questa propensione verso una secolarizzazione conseguente o eccedente, mutuata da Nietzsche, si accompagna all'acuta consapevolezza storica di un dato fondamentale: ossia che il complesso intreccio di sovrapposizioni culturali che definiscono il profilo opaco e spurio della modernità occidentale – profondamente condizionato dal cristianesimo e tuttavia non più cristiano nei suoi risultati – non si lascia risolvere con gesti astratti e radicali, che pretendono di ritornare in modo immediato

¹ Sulla complessa vicenda semantica del termine secolarizzazione e sui suoi usi cfr. ancora G. Maramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

² Cfr. K. Löwith, *Max Weber e il disincanto del mondo*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 91-121.

al vecchio modo di pensare pre-cristiano. Anzi, proprio in questi gesti apparentemente radicali, come quello in cui si consuma alla fine la stessa parabola di Nietzsche, Löwith vede il reiterarsi di movenze religiose secolarizzate ancora condizionate dalla concezione escatologica cristiana del tempo.

È sullo sfondo di questa tensione interna alla riflessione di Löwith – mirare a un pieno e definitivo congedo dalla tradizione religiosa e alla (ri-) conquista di una visione della vera posizione dell'uomo nel cosmo non ipotecata dal creazionismo biblico, ma dover dar conto ogni volta di come questo congedo non possa avvenire in forme immediate, saltando le mediazioni storiche e culturali moderne – che si staglia il significato di secolarizzazione fatto proprio da Löwith nei suoi testi.

In modo non dissimile da Carl Schmitt, sebbene con intenti opposti, Löwith intende con secolarizzazione il processo di *trasposizione* di concetti, atteggiamenti e aspettative di salvezza provenienti dalla religione cristiana – e qui aventi originariamente il loro criterio di giustificazione – sugli ambiti profani della storia e della politica, ma poi anche della scienza e della tecnica, autonomizzatisi nella modernità dal cristianesimo. Si tratta quindi di una dinamica di secolarizzazione come mondanizzazione e trasposizione secolare dei contenuti cristiani, che nell'ottica di Löwith rema in senso contrario alla secolarizzazione come disincanto e morte di Dio³.

Il terreno elettivo nel quale Löwith indaga questo processo di secolarizzazione come trasposizione è innanzitutto quello della filosofia. Focalizzando l'attenzione sulle tappe che hanno segnato l'avventura dello spirito tedesco da Hegel a Heidegger, ma poi allargando progressivamente lo sguardo all'intera parabola della filosofia moderna e occidentale, Löwith mostra come le direttrici principali del discorso filosofico moderno, nonostante la progressiva autonomizzazione dalla tradizione cristiana, siano state governate da questo processo di trasposizione e di traduzione secolare dei contenuti della fede cristiana. Per cui invece di giungere, dopo la morte di Dio, come pure si sarebbe potuto aspettare, a riflettere sul primato assoluto di una natura ruotante su se stessa di cui fa parte anche l'essere umano, la filosofia ha diretto il suo sguardo verso il terreno massimamente relativo e contingente della storia, elevandolo ad ambito di manifestazione della ragione nel suo sviluppo temporale. Originando dalla conversione secolare di motivi della storia della salvezza questa filosofia ha proiettato surrettiziamente aspettative di salvezza sul corso storico, ma con questo ha finito per esaurirsi in una funzione ideologica. Credendo di poter orientare l'azione dell'uomo tramite la comprensione del senso di marcia della storia, così come questo giunge a rivelarsi in particolare in quei periodi di crisi che richiedono una decisione e un taglio, la filosofia della storia ha finito per divenire suo malgrado veicolo di legittimazione di quelle potenze politiche che, a propria volta animate da un sostrato teologico secolarizzato, hanno voluto effettivamente portare a compimento la storia, attribuendosi una missione di portata universale.

³ Cfr. su questo Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002

Lungo il tracciato segnato dalla ricostruzione delle logiche della secolarizzazione ha preso corpo così negli scritti di Löwith una peculiare critica dell'ideologia. Si tratta di una critica dell'ideologia nella misura in cui la genealogia della secolarizzazione mira a chiarire il contesto di nascita storico di ideali e schemi concettuali – quelli della filosofia della storia – per svelare il loro effetto oppressivo e la loro funzione di giustificazione del dominio. E tuttavia è una critica dell'ideologia *sui generis* in quanto, a differenza di Marx o della teoria critica di matrice francofortese, questo esercizio critico, pur mirato a far divenire i soggetti consapevoli dell'operare alle loro spalle di meccanismi di pensiero coattivi ereditati, non vuole promuovere una prassi di emancipazione orientata verso il futuro, e propedeutica ad un'azione di liberazione dell'umanità. La critica genealogica della secolarizzazione di Löwith mira piuttosto a disattivare la stessa moderna coscienza storica rivolta verso il futuro, in quanto a propria volta prodotto ideologico della secolarizzazione. Il suo obiettivo è quello di far riemergere, attraverso l'analisi dei fallimenti della coscienza storica moderna, ciò che da sempre la supera e trascende: ossia una natura eterna, mossa per e da se stessa, al cui cospetto si ricompone anche l'immagine di una natura sempre identica dell'uomo alla base del mutamento storico.

La riflessione filosofica di Löwith rimane tuttavia consegnata a una tensione di fondo. Per un verso essa è dominata dall'aspirazione a disattivare definitivamente la coscienza storica moderna e la sua proiezione verso il futuro, riportando alla luce l'inconsapevole operare in essa di una proiezione escatologica cristiana secolarizzata, da superare attraverso l'approdo a un compiuto naturalismo filosofico. Per altro verso, tuttavia, la stessa genealogia della secolarizzazione sembra attestare ogni volta l'impossibilità di fuoriuscire dalle mediazioni storiche e culturali della modernità, e quindi anche dai problemi specifici di un'epoca post-cristiana, caratterizzata non solo dal pensiero storico ma anche dalla trasformazione dell'essere storico degli individui. Da qui un'oscillazione irriducibile nell'opera di Löwith – quella tra naturalismo, da una parte, e coscienza storica, dall'altra – su cui proveremo a svolgere qualche considerazione a conclusione di questo contributo.

2. *Alle origini della catastrofe tedesca. La logica della secolarizzazione da Hegel a Heidegger*

Il tema della secolarizzazione comincia a conquistare il proscenio della riflessione di Löwith in seguito alla *Machtergreifung* nazista. La nuova condizione di ebreo discriminato per motivi razziali nella Germania hitleriana – condizione che già nel 1934 lo spinge a prendere la strada dell'esilio – offre al filosofo un punto di vista conoscitivamente "privilegiato" per ragionare sui dispositivi del nuovo stato totalitario, ma lo obbliga anche a interrogarsi sulle lontane premesse culturali di un movimento politico di massa, che operava una soluzione di continuità senza precedenti nei confronti dei valori umanistici e universalistici della civiltà europea.

Löwith interpreta il rivolgimento hitleriano come una “rivoluzione del nichilismo”, non diversamente in questo da altri intellettuali contemporanei come Hermann Rauschnig⁴. Egli legge nel nazismo un sovvertimento politico che non mira a instaurare un nuovo ordine politico, ma a fare *tabula rasa* di tutti i valori umanistici della tradizione europea. In questo senso, ai suoi occhi, esso si presenta come l’inveramento di quel nichilismo passato all’azione, prefigurato da Nietzsche nei suoi scritti sul nichilismo europeo e sulla volontà di potenza, rilanciati dopo la prima guerra mondiale dal suo allievo più radicale Ernst Jünger. Löwith giunge ben presto a formulare la tesi, tuttavia, che l’opera di distruzione operata da Nietzsche nei confronti dei valori della modernità politica europea – innanzitutto i valori di libertà e di uguaglianza formulati nella dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino della rivoluzione francese, ma anche più in generale gli ideali progressivi del mondo cristiano-borghese (lavoro, cultura, umanità) – costituisce soltanto l’ultimo atto di un movimento cominciato molto prima nella filosofia tedesca. Simile distruzione trova le sue lontane origini nella rottura rivoluzionaria operata nei confronti del mondo cristiano-borghese dai giovani allievi radicali di Hegel, negli anni Quaranta del secolo XIX. In *Da Hegel a Nietzsche* Löwith parlerà esplicitamente di una «serie di conseguenze mortali nello sviluppo filosofico dopo Hegel» e di una «serie concatenata di passaggi susseguirsi l’uno all’altro il cui risultato è stata la stravaganza»⁵. La tesi di Löwith sarà che per comprendere questa serie di passaggi è necessario capire la logica della secolarizzazione: il modo in cui una serie di critiche sempre più radicali al mondo liberale del protestantesimo culturale tedesco – giunto alla sua auto-comprensione filosofica con Hegel – sono state accompagnate, ogni volta, dalla volontà di sostituire ai valori cristiani altri riferimenti che ne svolgevano le stesse funzioni. Un movimento, questo, coerentemente portato a termine dall’appello nietzscheano alla trasvalutazione di tutti i valori cristiani e alla sostituzione della fede nel Dio-uomo con la fede in un oltreuomo capace di coniugare la volontà di potenza con l’accettazione del mondo dell’eterno ritorno di ogni ente. Un appello, questo, che ha aperto le porte, contro le intenzioni di Nietzsche, alla barbarie nazista.

Come si legge in *Da Hegel a Nietzsche* «Nel secolo XIX si credette di poter sostituire in un primo tempo il cristianesimo con l’umanità (Feuerbach, Ruge, Marx), con il risultato però che alla fine si giunse a diffidare anche dell’umanità (Stirner, Kierkegaard, Nietzsche). Una conseguenza ulteriore del fatto che l’umanità emancipata dal cristianesimo è stata messa in questione, è costituita ora dalla disumanizzazione dell’uomo»⁶.

Prima di giungere alla stesura di *Da Hegel a Nietzsche*, Löwith ingaggia alcuni confronti cruciali con pensatori del tempo. Da una parte egli analizza l’adesione

⁴ K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, Laterza, Roma-Bari, 2006; H. Rauschnig, *La rivoluzione del nichilismo*, Armando Editore, Roma 1994.

⁵ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino, 2000.

⁶ Ivi, p. 460.

del maestro Heidegger al nazismo, d'altra parte rilegge criticamente la teoria politica di Carl Schmitt, anch'egli prontamente arruolatosi tra le fila del regime nazista. Mentre la legittimazione filosofica offerta da Heidegger al nuovo regime conferma a Löwith l'orizzonte politico della sua ontologia esistenziale e la convergenza tra la sua concezione esistenziale della storicità e la dedizione reazionaria al destino collettivo del popolo, la teologia politica di Schmitt lo mette nelle condizioni di ragionare sulle immediate implicazioni politiche del processo di secolarizzazione della concettualità teologica⁷.

Nel testo del 1922 *Teologia politica* Schmitt aveva sostenuto la tesi che «tutti i concetti giuridici che sono espressione di una decisione sovrana, del potere e del dominio, sono concetti secolarizzati, che non solo linguisticamente richiamano le idee teologiche, ma che sono anche sostanzialmente provenienti da esse»⁸. Pur criticando la versione di dittatura plebiscitaria del Führer propugnata da Schmitt, in quanto radicalmente decisionistica e occasionalista, Löwith trova nella sua analisi teologico-politica la capacità di cogliere una dinamica effettivamente all'opera nella contemporaneità: il fatto che la polarizzazione tra forze reazionarie e rivoluzionarie, accesi sullo sfondo della crisi dell'ordine liberale, avesse alla propria base uno sfondo teologico secolarizzato, sorretto da una lettura escatologica del tempo.

In *Da Hegel a Nietzsche* Löwith mostra come il primo atto del processo di secolarizzazione nella filosofia tedesca è stato il tentativo di Hegel di trasporre la teologia in filosofia e di realizzare il regno di Dio nella storia del mondo, attraverso l'inserimento dell'attesa cristiana della fine dei tempi nello stesso processo della storia. I giovani hegeliani smascherano le ambivalenze racchiuse nella filosofia della storia hegeliana. In particolare, Marx e Kierkegaard scindono in direzioni opposte ciò che Hegel aveva per l'ultima volta unificato. Ciò che ancora di cristiano era presente nella filosofia idealistica di Hegel è considerato da Marx il suo limite da superare, per liberare definitivamente l'uomo da tutte le chimere teologiche e fargli riappropriare compiutamente, come *zoon politikon*, il suo mondo reso estraneo dai rapporti reificanti del capitalismo. All'opposto di Marx, Kierkegaard considera la pretesa di realizzare storicamente il contenuto della religione cristiana come il perversimento dell'autentico contenuto della fede. Da qui la volontà di riaffermare il rapporto verticale dell'individuo alla trascendenza e l'assolutezza del divino in rapporto al mondo. Tuttavia, proprio nel leggere la società cristiano-borghese-capitalistica come il luogo di un'estrema alienazione dell'umanità dell'uomo, che fa segno verso un ultimo rovesciamento dialettico, Marx e Kierkegaard tradiscono la loro piena appartenenza all'orizzonte filosofico di Hegel e allo spirito del tempo innescato dalla logica della secolarizzazione. Per un verso, di fronte a Hegel, questi appelli decisionistici si rivelano totalmente astratti, tradendo un escatologismo politico e un decisionismo teologico-politico al cui cospetto la filosofia di Hegel risulta ancora realistica, nel suo valorizzare ancora la razionalità degli istituti di

⁷ Cfr. in particolare K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, cit., pp. 125-166.

⁸ C. Schmitt, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 2013, pp. 35.

mediazione del mondo cristiano-borghese, quali garanti della libertà del soggetto moderno. Per altro verso a cospetto di ciò che viene dopo, queste due linee di rottura decisionistiche del mondo cristiano-borghese si rivelano ancora degli stadi transitori. È con Nietzsche, che lo spirito tedesco approda alla crisi dell'intero sistema di valori del mondo del cristianesimo secolarizzato.

La sua dottrina dell'eterno ritorno dell'identico è il tentativo di conquistare un ri-fidanzamento con il mondo, che superi compiutamente quel soggettivismo cristiano che si è alienato dal mondo della natura e ha perso la misura di se stesso. E tuttavia, anche questa dottrina si rivela un surrogato della religione cristiana: un'ulteriore secolarizzazione di quella dialettica di matrice paolina di peccato e grazia, che ha animato al fondo tutta la filosofia tedesca profondamente condizionata dal protestantesimo luterano. Ciò che di storicamente efficace deriva dalla filosofia di Nietzsche è alla fine solo il suo messaggio della volontà di potenza, autentico battistrada della «rivoluzione del nichilismo» del nazismo.

L'ultimo messaggio di *Da Hegel a Nietzsche* sembrerebbe quindi che per fuoriuscire dalle logiche della secolarizzazione bisognerebbe riguadagnare una nozione di verità oggettiva ed eterna dell'essere, al cui cospetto far affondare il prodotto più nefasto della stessa secolarizzazione: ossia il pregiudizio storicistico che la verità si manifesti nel tempo della storia e che quest'ultimo porti a compimento ciò che è giusto e giustificato. Questo pregiudizio è stato trasmesso dalla filosofia della storia di Hegel a tutta la filosofia successiva. Esso ha condotto alla capitolazione della filosofia di fronte allo «spirito del tempo» e alla sua trasformazione in funzione ideologica dell'energia politica capace di imporsi di volta in volta nell'attualità. Apparentemente l'unico riferimento positivo a cui Löwith si richiama nel testo per concretizzare questo rimando è il naturalismo cosmologico di Goethe e la sua visione ciclica e antropologica della storia. Ma nella conclusione della prima edizione di *Da Hegel a Nietzsche*, Löwith ammonisce che sarebbe un'illusione pensare che si possa tornare semplicemente al naturalismo paganeggiante di Goethe. Significativamente, nell'opera del '41 l'ultima parola viene lasciata all'anti-hegeliano teologo Franz Overbeck. La riflessione del teologo non credente, che lottava con i mezzi scientifici per dimostrare la fine del cristianesimo nelle forme della sua secolarizzazione moderna – rispettando, però, nel carattere ascetico della morale cristiana una forma superiore di umanità rispetto a quella moderna – costituisce l'ultima indicazione del testo, che sembra confermare l'affinità elettiva di Löwith con una forma di umanesimo scettico, capace di sottrarsi alle logiche della secolarizzazione senza cadere vittima dell'illusione di poter uscire dal condizionamento della storia e dall'orizzonte del disincanto.

3. *Il progresso occidentale come rovina dell'orbis terrarum. La genealogia della secolarizzazione in Meaning in History*

Nel testo pubblicato nel 1949 con il titolo *Meaning in History*, poi tradotto in tedesco nel 1953 con il titolo *Heilsgeschehen und Weltgeschichte*, la vicenda

della filosofia tedesca “da Hegel a Nietzsche” non rappresenta più il campo d’indagine esclusivo di Karl Löwith⁹. Se anche quest’opera si propone di portare avanti la ricerca genealogica sulle logiche epocali della secolarizzazione, iniziata subito dopo la *Machtergreifung* nazista, qui l’analisi si allarga considerevolmente. La parabola di storia delle idee delineata nel libro dà luogo a un percorso che attraversa le tappe fondamentali della riflessione occidentale sulla storia, retrocedendo fino al punto in cui, nel mondo culturale antico, fa il suo ingresso il primo nucleo di una concezione escatologica cristiana della storia della salvezza. È a questa lontana rottura culturale che bisogna tornare, questa ora la tesi di Löwith, se si vogliono comprendere le lontane premesse di quella vera e propria sacralizzazione della storia che ha segnato l’intera vicenda della modernità occidentale.

A differenza di prima, dunque, per Löwith si tratta ora di mostrare che, se durante l’era cristiana la filosofia e la storia politica è stata sottoposta all’«influenza fatale di un sostrato teologico», questa influenza ha esercitato i suoi effetti su una scala molto più vasta di quella indagata nelle opere precedenti. Come si legge al termine dell’opera, in un passo che meglio di ogni altro condensa il movente ispiratore di tutta l’opera:

La rovina dell’*orbis terrarum* è ovunque l’opera dell’occidente cristiano. Gli europei scoprirono l’antico oriente e il nuovo occidente, e diffusero la loro civiltà con zelo missionario fino agli estremi confini del mondo. (...) Ci si chiede se questo enorme slancio di attività occidentale non sia connesso all’elemento religioso a essa immanente. Il messianesimo giudaico e l’escatologia cristiana, seppur nelle loro forme secolarizzate, non hanno forse sviluppato quelle energie di attività creativa che fecero dell’occidente cristiano una civiltà universale? Certamente non è stata la cultura pagana, ma quella cristiana che ha sviluppato quelle energie di attività creativa che fecero dell’occidente cristiano una civiltà universale. L’ideale della scienza moderna di dominare la natura e l’idea del progresso non sono emersi né nel mondo classico né nell’oriente, ma soltanto nell’occidente. Ma che cosa ci ha posto in grado di rifare il mondo ad immagine dell’uomo? Forse che la fede di essere stati creati ad immagine di un Dio creatore, la speranza in un futuro regno di Dio e il comandamento cristiano di annunciare il Vangelo a tutti i popoli per la loro salvezza si sono tradotti nella pretesa secolare di trasformare il mondo in uno migliore ad immagine dell’uomo e di redimere i popoli primitivi?¹⁰

Nonostante uno sfondo di chiari riferimenti critici all’attualità, il libro del ‘49 si presenta come una ricostruzione di storia delle idee: più determinatamente come la storia della nascita e della crisi della filosofia della storia. Con questa formula Löwith intende ogni «interpretazione sistematica della storia universale, secondo il principio per cui gli eventi storici sono uniti e diretti verso un ultimo

⁹ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1988.

¹⁰ Ivi, pp. 230-231. Sul peso rivestito dalle esperienze compiute da Löwith in Giappone e negli Stati Uniti durante gli anni dell’esilio nell’allargamento di prospettiva operato in *Meaning in History* mi permetto di rinviare a G. Fazio, *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità*, Mimesis, Milano, pp. 173-194.

significato»¹¹. Si tratta di dimostrare che questa figura di pensiero è sorta nella modernità sullo sfondo di un processo di secolarizzazione della promessa escatologica della salvezza, nel corso del quale il Progresso ha preso il posto della Provvidenza e l'Uomo quello di Dio come Soggetto assoluto della storia. Il fine di questa genealogia è essenzialmente distruttivo. Löwith vuole mostrare come alla base dei tentativi moderni di offrire un'interpretazione sistematica della storia universale vi sia un'illusione, che nasce dalla volontà di trasferire sul piano profano e di tradurre in termini razionali un'idea di storia della salvezza che aveva la sua legittimità sul piano della fede e della speranza religiosa. Questa distruzione ha però anche un risvolto positivo. L'idea della storia come un «singolare collettivo» che costituisce con il suo movimento la scena in cui si attua il progresso e l'emancipazione dell'Umanità rappresenta un'astrazione filosofica dall'insieme di costellazioni contingenti e di singole storie, prodotte da innumerevoli e non anticipabili azioni e controreazioni dell'agire umano, che non sono mai a disposizione di nessun soggetto umano. Questa finzione concettuale ha però sempre avuto delle implicazioni politiche. Pensare la storia come un processo unitario vuol dire investire determinati attori della missione storico-universale di condurla a compimento, in nome dell'Umanità. Qualsiasi pretesa di conoscere un corso oggettivo della storia, sia questo progressivo o di decadenza, è pertanto un'arma concettuale nella battaglia delle idee: un'arma che tuttavia non appare come tale. E l'obiettivo della genealogia di Löwith è precisamente quello di disinnescare l'uso ideologico della «storia come argomento»¹². Una volta mostrato che «la filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico», Löwith ha raggiunto il suo risultato. Questa stessa dimostrazione costituisce la prova della non scientificità della filosofia della storia: «infatti, come si potrebbe fondare scientificamente la fede nella salvezza?»¹³.

Nel corso del testo Löwith mostra come il ripresentarsi in tutto l'arco della storia del cristianesimo delle attese chiliastiche, come quella formulata da Giacobbe da Fiore, deriva dal problema fondamentale che abita la Chiesa cristiana fin dal suo sorgere: come poter mantenere l'originale tensione della fede dei primi cristiani quando la storia, contro i calcoli della prima comunità, continua il suo corso? Il movimento millenarista e, in seguito, la riforma protestante, avevano voluto combattere una chiesa che col tempo si era caricata di mondanità e di concettualità greca. Avevano voluto tornare alle origini cristiane. Tuttavia proprio questo tentativo, nel corso della storia, ha animato spinte rivoluzionarie che hanno dato avvio paradossalmente al vero e proprio processo di secolarizzazione nel senso della rottura del monopolio della fede cristiana. Il paradosso di questo processo è che esso ha coinciso con la dissoluzione dell'autentico nucleo escato-

¹¹ Ivi, p. 21.

¹² Cfr. H. Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel-Stuttgart, p. 82.

¹³ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 22.

logico del cristianesimo e contemporaneamente con un'immensa espansione del cristianesimo nella sua forma secolarizzata. Da qui l'ambiguità costitutiva che attraversa l'intero Occidente: quello di essere cristiano nella sua origine e anti-cristiano nel suo risultato. Questo dato trova espressione nella contraddizione di una «coscienza storica moderna» che si è «liberata dalla fede cristiana in un evento centrale d'importanza assoluta, ma tiene fermo ai suoi presupposti e alle sue conseguenze, e precisamente alla concezione del passato come preparazione e del futuro come compimento, in modo da ridurre la storia della salvezza all'impersonale teologia di uno sviluppo progressivo in cui ogni stadio attuale è il compimento di certe preparazioni storiche»¹⁴. Simile risultato non è però nemmeno propriamente un paradosso. Infatti, un movimento religioso escatologico come quello cristiano doveva fatalmente sviluppare energie creative dirette verso il mondo, nel momento in cui la *parousia* ritardava a venire e la storia continuava indifferente il suo corso. Cos'altro intimava il comandamento di annunciare il Vangelo a tutti i popoli per la loro salvezza? L'ultimo messaggio di Löwith è dunque che le radici del processo di secolarizzazione nel senso di mondanizzazione dell'*eschaton* siano da ricercare proprio nella radicale rottura operata dalla concezione giudaico-cristiana della storia nei confronti dell'antichità greca e pagana. E non a caso, il volume si conclude con un'ulteriore ricostruzione della teoria dell'eterno ritorno di Nietzsche e con la formulazione di una tesi che sembra effettivamente confermare che l'intera ricostruzione genealogica, dopo aver raggiunto il suo obiettivo distruttivo, sia una propedeutica per ritornare all'inizio, all'origine rimossa e perduta dall'Occidente cristiano: ossia, appunto, alla teoria ciclica del tempo dell'antichità precristiana che Nietzsche aveva tentato di riabilitare. «Per essere conseguente – scrive Löwith nell'Epilogo – la fiducia nella continuità della storia dovrebbe ritornare alla teoria classica di un movimento circolare, poiché soltanto presupponendo un movimento che non ha né principio né fine la continuità è realmente dimostrabile»¹⁵.

L'intero disegno storico del libro si espone così all'obiezione di proporre, contro le sue stesse dichiarazioni, un'ulteriore figura di filosofia della storia, ancorché funzionale alla dismissione di ogni filosofia della storia. Come ha efficacemente scritto Jeffrey Barash – sintetizzando una critica che è stata più volte rivolta al procedimento del libro – *Meaning in History* intende mostrare come «i tentativi di chi ha voluto riconoscere nella storia un ordine razionale, o un significato che essa custodirebbe in quanto opera di Dio, risultino assolutamente illusori, per un verso, e per altro verso disegnino essi stessi un tragitto non privo di significato (...). «L'ordine che attraversa questo processo è dato dal fatto che esso nel suo insieme disegna un processo di secolarizzazione della fede cristiana nell'*eschaton* e la verità di questo processo giungerebbe a rivelarsi proprio al termine di questo processo, nel momento in cui esso raggiunge il suo compimento»¹⁶. Ma una

¹⁴ Ivi, p. 215.

¹⁵ Ivi, p. 236.

¹⁶ J. A. Barash, Karl Löwith et la politique de la sécularisation, in «Critique», 607 (1997), pp. 890.

volta individuato un unico vettore di senso fondamentale nella storia occidentale, ossia la progressiva consumazione della fede cristiana nel processo della sua secolarizzazione, e una volta proposta come terapia ai mali di questo processo un ritorno all'inizio, Löwith avrebbe comunque offerto un'ulteriore figura di una storia ridotta a *Verfallsgeschichte*.

È difficile negare che la ricostruzione di Löwith paghi un tributo eccessivo ad alcuni schematismi che in relazione per esempio alla questione della nascita della modernità si espongono facilmente all'accusa di monocausalità. Dalla lettura delle pagine del testo si ricava l'impressione che tutta la modernità occidentale, nel suo complesso, sia inglobata nella logica unitaria e destinale della secolarizzazione. Una visione che sembra non lasciare spazio al riconoscimento della rottura epocale della modernità rispetto alla tradizione cristiana e all'emergere di un criterio di razionalità post-metafisica che rompe con il pensiero metafisico, come argomenterà Hans Blumentberg¹⁷.

Tuttavia, anche in *Meaning in History* Löwith ribadisce che è del tutto estraneo al suo concreto senso storico postulare ciò che egli ha sempre criticato in Kierkegaard e in Nietzsche: voler nuovamente scindere la connessione tra il mondo antico e il cristianesimo e ritornare a un'origine astratta, o dalla grecità o dal cristianesimo. Di più Löwith mostra una consapevolezza molto chiara delle possibili obiezioni alle quali la sua ricostruzione si espone. Egli specifica che «il principio di una derivazione attraverso un processo di secolarizzazione non equivale a una determinazione causale». Questo principio vuole soltanto riportare alla luce come «lo schema storico cristiano e soprattutto la costruzione storico-teologica di Gioacchino crearono un clima spirituale e una prospettiva in cui divennero possibili certe filosofie della storia che non avrebbero trovato luogo nel pensiero classico». Senza l'idea di progresso non vi sarebbe stata né la rivoluzione americana né quella francese né quella russa e senza la fede originaria in un regno di Dio non sarebbe sorta l'idea di un progresso secolare verso un compimento. Ma ciò non vuol dire oscurare «la discrepanza tra i risultati storici remoti e il senso delle intenzioni originarie», postulare un unico vettore di sviluppo che, per esempio, dall'insegnamento di Gesù conduce ai manifesti politici di questi movimenti. Esiste nella storia sempre una differenza tra «la responsabilità indiretta di coloro che ideano e insegnano e la responsabilità diretta di quelli che agiscono e rispondono all'iniziativa». Certamente, «una responsabilità diretta per questa o quella risposta, che è stata provocata e suscitata, non è suscettibile di prova. Tra l'una e l'altra non c'è equivalenza, ma neppure indipendenza»¹⁸.

Si può dire dunque che, attraverso il principio di una derivazione tramite il processo di secolarizzazione, Löwith voglia riportare alla luce una sorta di dinamica "ironica" che ha attraversato la storia occidentale, che egli paragona ad una sorta di «legge» della storia, ma in un senso ben determinato e circoscritto. È la "legge" secondo la quale «nella storia si realizza sempre di più o di meno,

¹⁷ H. Blumentberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.

¹⁸ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 242.

o comunque di diverso dalle intenzioni dei promotori di un movimento», per cui «quanto più assoluta è una richiesta di ordine morale, religioso, sociale o politico, tanto più facilmente, entro i rapporti assai condizionati della storia, essa può sortire l'effetto opposto»¹⁹. Nella misura in cui questa affermazione si limita a registrare il fatto che richieste di ordine assoluto possono sortire l'effetto opposto a quello sperato, la legge della storia richiamata da Löwith non è altro che un richiamo all'elemento del caso nella storia. Il punto è che, il disconoscimento di questo elemento e la pretesa di poter comprendere e anticipare il *telos* della storia come un tutto unitario, si rivela non solo un'illusione ma anche una *hybris* dalle conseguenze catastrofiche. Proprio questa pretesa apre la strada a soggetti concreti che si arrogano il compito di portare a compimento la storia. In mano ad altri questa pretesa è destinata a rivelarsi la fonte di legittimazione di arbitrio e di violenza: il punto di avvio di conseguenze inintenzionali, ben esemplificate oltre che dai totalitarismi novecenteschi dal processo di europeizzazione del mondo, tradottosi nella rovina dell'*orbis terrarum*.

4. *Il progresso svelato come fatalità*

In alcuni testi che diede alle stampe negli anni Cinquanta e Sessanta Löwith aggiorna, alla luce del mutato contesto storico-politico, le tesi delle due grandi opere dell'esilio, *Da Hegel a Nietzsche* e *Significato e fine della storia*. Nel testo *Marxismo e storia* il filosofo mostra per esempio come sia sufficiente risalire alle matrici filosofiche dei due blocchi politico-ideologici contrapposti nella guerra fredda, per comprendere come entrambi riposino su una stessa lettura escatologica della storia, ancorché declinata in termini diversi. Tanto l'americanismo, con la sua idea di cavalcare un *wave of the future*, costituito dal progresso della libertà e della civiltà democratica e capitalistica, quanto il comunismo, con la sua idea di una direzionalità oggettiva della Storia diretta alla realizzazione del comunismo dell'eguaglianza, rimandano all'idea di un senso della storia universale come suo scopo e fine ultimo. Questa pretesa funziona, di qua e di là della barricata, come potente strumento di autolegittimazione politica, come giustificazione di una missione di portata storico-universale che consiste nella necessità di salvare l'uomo del presente da un pericolo imminente, per ricondurlo sulla via del vero movimento progressivo della Storia. Per entrambi i partiti chiunque intralci questo cammino deve essere indicato come nemico²⁰.

Nel corso degli scritti degli anni Sessanta, tuttavia, Löwith focalizza la propria attenzione critica sempre di più su una dinamica che definisce la trasformazione del «progresso in fatalità». Con questa formula egli fotografa quel paradosso della tarda modernità, che investe ormai tutte le ragioni del pianeta, che consiste nel fatto che l'esperienza moderna dell'accelerazione dei mutamenti sociali, pro-

¹⁹ K. Löwith, *Marxismo e storia*, in «Polemos», 6, 4-5, p. 152.

²⁰ Ivi, pp. 157-168.

dotta dal progresso tecnico e dallo sviluppo capitalistico, si svincola dalle aspettative politiche di emancipazione dell'umanità. Il processo di modernizzazione viene esperito ormai come una sorta di potenza obiettiva e impersonale sfuggita al controllo di chiunque. Nel momento in cui viene meno la fede nelle utopie illuministiche di emancipazione attraverso lo sviluppo tecnico e scientifico, la pretesa del progresso diventa una sorta di destino. Si «fa continuamente uso dei progressi effettivi e non se ne può più fare a meno o sottrarsene». I tempi delle trasformazioni economiche e delle innovazioni tecniche, e quelli delle riforme politiche che devono tenere il passo delle prime, si fanno sempre più brevi. «Il problema sembra essere “ancora soltanto” quello di ristrutturare l'uomo affinché egli sia in grado di assumere le proprie stesse invenzioni». Per cui nonostante non si creda più nel progresso esso è «un fatto storico di primo rango». «La sua fatalità sta in ciò che apparentemente lo giustifica: nel suo smisurato successo»²¹. E questo successo alimenta una dinamica incrementale ed esponenziale di sviluppo e crescita, che consuma ogni margine umano di esperienza.

Löwith non manca di sottolineare come il progresso sia un dato appartenente alla storia dell'uomo e alla sua stessa natura: solo un essere strutturalmente incompleto come è l'uomo può e deve perfezionarsi, dotarsi di strumenti artificiali che lo completino. La patologia culturale di un «progresso fattosi progressivo» sta tuttavia nell'illusione che l'uomo, in futuro, possa mutare la sua stessa natura, divenire una volta per tutte completo attraverso gli stessi mezzi della tecnica. Un'illusione futuristica cui non soggiaceva la filosofia antica che, nel quadro di una cultura del limite, rimaneva consapevole della variabilità culturale dei parametri che misurano il progresso e del limite invalicabile della morte. Nel mondo antico era anche viva la consapevolezza che ogni nuova conquista nel processo di civilizzazione porta con sé nuovi pericoli e nuovi mali: che ogni tendenza dell'uomo a infrangere i suoi limiti porta nuove guerre e nuove catastrofi, perché eccita la sete di potere e di ambizione. Un binomio di progresso e distruzione, questo, che ha trovato una conferma definitiva nell'epoca della bomba atomica.

Sullo sfondo di questa diagnosi Löwith si chiede se esista ancora «un'istanza che possa porre un limite ad un progresso smisurato o è inevitabile che l'uomo faccia tutto ciò che può fare»? «C'è ancora una misura per la libertà per tutto come per niente?». Di fronte a queste domande egli ribadisce che non esiste terapia alle patologie della tarda modernità senza un procedimento genealogico che faccia luce sulla genesi dei processi che le hanno messo in moto.

L'ideologia del progresso è indissolubilmente legata al successo della scienza naturale matematica sviluppata tecnicamente. I suoi progressi non hanno fatto altro che realizzare il programma esposto per la prima volta da Bacone nella *Nuova Atlantide*. Ma alle origini di questo programma c'era la parola biblica che ha proclamato l'uomo «the most excellent work of nature»: l'unico essere vivente creato a immagine di Dio e come tale fine di tutta la creazione. La riduzione

²¹ K. Löwith, *La fatalità del progresso*, in Id. *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari, pp. 143-170, qui p. 148.

della natura a mera realtà manipolabile e trasformabile ha potuto affermarsi sullo sfondo della denaturalizzazione e della de-divinizzazione del cosmo naturale, risalente al creazionismo biblico. Pur consumando questa radice teologica, il futurismo moderno trae ancora alimento da questa negazione della naturalità del mondo e dall'orizzonte di un'attesa futura che secolarizza l'aspettativa di "salvezza" dell'escatologia cristiana.

Secondo Löwith, dunque, per recuperare una consapevolezza dei limiti della libertà umana è necessario riguadagnare la capacità di «meditare l'essere stesso nella sua verità a lui propria, rischiarendo l'ontologia attraverso una cosmologia in grado di far luce sul vivente essere del mondo in sé costituito». Questa capacità non può essere riguadagnata, tuttavia, fino a quando non si svincola la considerazione della natura da quella caratterizzazione "creaturale" che gli ha impresso la tradizione giudaico-cristiana e che ha dispiegato i suoi effetti nichilistici nella cultura secolarizzata del progresso. Solo a cospetto di un mondo naturale, di cui si reimpara a riconoscere l'autonomia e l'autofinalità, l'eternità e la non creaturalità, l'ordine, il *logos* e la bellezza, è possibile riguadagnare la vera posizione dell'uomo nell'universo, svincolandosi dall'illusione che tiene imprigionato il mondo contemporaneo.

5. Conclusioni

L'interpretazione filosofica della secolarizzazione proposta da Löwith costituisce uno dei fili conduttori di tutta la sua opera. Analizzando alcuni passaggi fondamentali di questa sua lettura genealogica della modernità occidentale è stata riscontrata ogni volta la presenza di una tensione di fondo.

Per un verso, Löwith individua nella *storicizzazione* moderna della comprensione naturale di sé e del mondo la radice della crisi della modernità: la genesi delle sue patologie culturali e delle sue derive politiche totalitarie. Questo critica sfocia nella volontà di recuperare una visione del primato assoluto della natura permanente di tutti gli enti, sulle cui basi guadagnare un'antropologia filosofica che isola i tratti invarianti anche della natura umana, che rimangono costanti nel mutamento storico. Secondo Löwith proprio questi tratti mostrano l'illusorietà di ogni tensione al trascendimento della *conditio humana*. Simili tensioni affondano le proprie origini nella secolarizzazione della dottrina cristiana del peccato originale: nell'idea quindi che la natura umana sia colpevole o manchevole e sia bisognosa di essere salvata, attraverso il superamento di suoi limiti naturali e il suo ritorno all'assoluto. Da questo punto di vista si può dire che Löwith punta non solo a liberare la coscienza storica dalle sue inconsapevoli eredità teologiche, ma anche a congedarsi dalla moderna coscienza storica in quanto tale. *E tuttavia*, nello stesso tempo, questo *zurück zur Natur* non sfocia mai nella pretesa di riesumare le dottrine politiche della filosofia greca o salde verità metafisiche da cui dedurre valori assoluti verso cui orientare la condotta di vita umana e l'organizzazione delle comunità politiche – da qui

la sua critica contro il richiamo di Leo Strauss alla morale naturale custodita nel diritto naturale classico. In modo convergente con l'antropologia filosofica di Plessner, invece, Löwith ribadisce fino ai suoi ultimi scritti l'insuperabile ambivalenza ontologica dell'essere umano, che si riflette nella sua naturale artificialità; nella mediatezza, specificamente umana, che caratterizza tanto la sua esperienza della realtà esterna quanto tutte le espressioni dell'uomo; nella prerogativa specificamente umana di porre tutto in questione, di poter andare al di là di tutto ciò che è dato, sebbene senza poter mai trascendere il proprio vincolo naturale. Löwith tratteggia quindi un'idea di natura umana come questione aperta, nel quadro di un'antropologia filosofica non essenzialistica, che sembra offrire il chiarimento antropologico della stessa storicità umana, così come i limiti di questa storicità.

Per altro verso, Löwith ha ribadito fino all'ultimo che la modernità è caratterizzata da un pensiero storico che ha mutato anche l'essere storico degli individui, la loro modalità di esistenza. Un progresso divenuto secondo natura ha mutato le stesse condizioni di vita umana. Nella modernità ogni tradizione è stata fluidificata e ogni orientamento etico è stato reso riflessivo, per cui anche ogni recupero della tradizione si presenta come già interno alla modernità, come una presa di posizione interna al suo orizzonte.

Il pensiero di Löwith non sembra mai essere fuoriuscito da questa oscillazione, ossia quella tra un pensiero che aspira a recuperare verità eterne a proposito del mondo e degli uomini, mediante la contemplazione della natura perennemente uguale di tutti gli enti, e un'acuta consapevolezza storica del carattere storicamente situato del pensiero, che sbarra la strada ad ogni recupero della metafisica e alla messa tra parentesi dei problemi della modernità. Ma questa stessa oscillazione può forse costituire la spiegazione del valore che ancora riveste per noi la filosofia di Löwith. In fondo nel perseguire un modello di teoria filosofica radicalmente inattuale e impolitica, programmaticamente non *engagé* in un periodo come quello novecentesco in cui tutti erano votati all'impegno politico, Löwith non ha voltato le spalle alla coscienza storica ma ha di fatto corrisposto meglio di altri, con gli strumenti della riflessione filosofica, ai problemi e alle sfide della contemporaneità. Con il suo stile di pensiero orgogliosamente inattuale Löwith ha di fatto esercitato una forma di resistenza critica alle dinamiche incontrollate della tarda modernità. Di fronte a problemi di pressante attualità che ancora ci riguardano, come l'impiego sempre possibile della bomba atomica, la distruzione ambientale, l'eugenetica liberale, le patologie prodotte da un modello di progresso sostenuto da un capitalismo sregolato, così come di fronte al persistente problema dell'imperialismo culturale dell'occidente nei confronti del resto del mondo, o al bisogno di disattivare gli autoritarismi politici che su scala globale si alimentano di nuove teologie politiche, non si farà difficoltà a riconoscere nella critica di Löwith alle logiche della secolarizzazione e nella sua meditazione sulla natura di tutte le cose, indicazioni critiche imprescindibili per orientarsi nella nostra modernità globalizzata e recuperare anche un'idea della politica più umana e più naturale.



Tra storicismo e apocalittica Da Gioacchino da Fiore a Karl Löwith

Massimo Iiritano
(Istituto Universitario G. Pratesi/Università della Calabria)
massimo.iiritano@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Between Historicism and Apocalyptic. From Joachim of Fiore to Karl Löwith.

Abstract: Starting with a reference to Karl Löwith's book (*Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*), in which Joachim of Fiore's place is central, this short essay attempts to focus on two passages that are still fundamental today in order to understand the symbolic and philosophical interweaving between historicism and apocalypticism. A paradoxical overlapping of images and meanings, which makes the rereading of Gioacchino da Fiore's thought particularly stimulating, in relation to the hermeneutic perspectives opened up by the German philosopher.

Keywords: Apocalypse, Historicism, Messianism, Secularization, Theological.

*La fortuna di riferirsi ad un regno lontano,
di cui si alimentano tutte le religioni tradizionali,
non può più essere la nostra fortuna.
L'aldilà è in noi: una grave conoscenza, ma prigioniera in noi
Questa è la più grande e insanabile lacerazione dell'uomo moderno.
Elias Canetti, La provincia dell'uomo*

Tra storicismo ed apocalittica sta il paradosso teologico del pensiero figurale di Gioacchino da Fiore. La lettura di Löwith, basata come più volte è stato riconosciuto sullo studio di Taubes¹, ci fornisce, di tale irrisolto paradosso, i connotati essenziali.

¹ Cfr. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Matthes & Seitz Verlag, 1991; ed. it. *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997.

Giorgio Agamben, nel suo breve scritto “La Chiesa e il Regno”, a partire dalla Lettera di Clemente ai Corinzi, ci indica le origini di tale paradossale sovrapporsi di escatologia e apocalittica, storicismo e millenarismo.

“La Chiesa di Dio che soggiorna a Roma alla Chiesa di Dio che soggiorna a Corinto”. Il termine *paroikousa*, che ho tradotto “che soggiorna”, designa la dimora provvisoria dell’esiliato, del colono e dello straniero, in opposizione alla residenza di pieno diritto del cittadino, che si dice in greco *katoikein*. (...) *paroikein*, soggiornare come straniero, è il termine che designa la dimora del cristiano nel mondo e la sua esperienza del tempo messianico. Si tratta di un termine tecnico, o quasi, poiché la Prima lettera di Pietro (1Pt.1,17) definisce il tempo della Chiesa *ho chronos tes paroikias*, “il tempo della parrocchia” si potrebbe tradurre, se si ricorda che “parrocchia” significa qui ancora “soggiorno dello straniero”².

Sarà nel passaggio dal *paroikein* al *katoikein*, dal porsi della Chiesa “che soggiorna come straniera nel mondo”, come “cattolica”, ossia come “cittadina, come qualsiasi altra istituzione mondana”, che si consumerà, nell’analisi di Agamben, il tradimento di quell’esperienza messianica che costituiva, in origine, l’essenza stessa del “cristianesimo” (derivante dal termine *christos*, traduzione greca dell’ebraico *messia*)³.

È questo il quadro semantico e simbolico in cui forse è utile ricollocare il pensiero gioachimita e la sua traduzione filosofica operata in maniera straordinariamente efficace da Karl Löwith. Situato nella sua inedita riconfigurazione dei “presupposti teologici della filosofia della storia”, il pensiero di Gioacchino da Fiore acquisirà infatti una nuova imprevista centralità, nella quale il paradosso evocato in apertura diverrà la chiave di lettura della modernità occidentale nei termini d’una sempre incompiuta e drammatica “secolarizzazione” e delle sue “trasfigurazioni”⁴. Laddove quello stesso dramma irrisolto, tra storicismo e apocalittica, utopia ed escatologia, progressismo e messianismo, resterà comunque cuore semantico e simbolico impossibile da superare, nei termini un’inimmaginabile “Aufhebung” hegeliana.

Sono due in particolare le “definizioni” cruciali che, in questo quadro, possiamo riprendere dal già citato capitolo dedicato da Karl Löwith a Gioacchino.

1. *Storicismo teologico*

In Gioacchino la verità stessa ha un orizzonte aperto e un’essenziale storicità. Nel pensiero di Agostino la perfezione religiosa è possibile indifferentemente in ogni momento storico dopo Cristo; nel pensiero di Gioacchino è possibile soltanto in un

² G. Agamben, *La Chiesa e il Regno*, nottetempo, Roma 2010, p. 5.

³ Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Milano 2000.

⁴ Cfr. M. Bruni *L’eschaton storico e le sue trasfigurazioni*, in M. Bruni, A. Gatto (a cura di), *Il maestro dell’apocalisse*, Mimesis, Milano 2018, pp. 317-342.

determinato periodo per una particolare coincidenza di eventi. (...) Entrambi sono d'accordo nell'affermazione *nihil stabile super terram*; ma per Agostino ciò significa che tutto è transitorio, per Gioacchino che tutto è sottoposto ad un mutamento, anche la Chiesa e la sua dottrina. In confronto ad Agostino e a Orosio ed anche a Tommaso ed a Otto von Freising, il pensiero di Gioacchino è uno storicismo teologico.⁵

Innumerevoli sarebbero su questo punto i riferimenti, per evidenziare la centralità che tale curvatura storicistica ha avuto nella storia del cristianesimo e della modernità. Löwith ne fornisce, appunto, la cornice "classica", in qualche modo "definitiva". Storicismo teologico significa fondazione teologica dello storicismo: radice messianica secolarizzata che rende possibile, nell'impianto esegetico di Gioacchino da Fiore, la pensabilità di tale inedita "curvatura". Una linea orizzontale e orientata al futuro, come luogo della Rivelazione: quello che diverrà l'hegeliano "inveramento" dello Spirito, trasfigurazione filosofica di quell'Età dello Spirito in cui la Verità apocalittica infine si rivela nel tempo, avviene. La verità che si fa Evento, prefigurando qui un'altra grande immagine filosofica del novecento, l'altra grande filosofia "epocale" che sarà quella di Martin Heidegger. Anche qui, ancora, storicismo teologico. Laddove cioè ciò che diviene verità storica, rivelandosi sotto la coltre dei simboli e delle corrispondenze, non è semplicemente un avverarsi delle profezie, quanto lo stesso divenire della verità di Dio, in quanto Trinità. "Alle radici dell'ontologia del presente": ecco la direzione segnata da Andrea Tagliapietra per rileggere la "filosofia della storia" di Gioacchino da Fiore. "Ontologia del presente" indica chiaramente infatti il reale interesse simbolico e teologico dell'abate calabrese, che non è genericamente puntato su un futuro da "pre-vedere", quanto piuttosto su un presente che ritrova il suo "essere" autentico, la sua verità. Verità del tempo, nella quale si dissolvono presente passato e futuro, poiché tutto, infine, eternamente è: questa la direzione profonda dell'apocalittica gioachimita, che in ciò riprende pienamente lo "spirito" giovanneo. Questo l'unico possibile "storicismo teologico".

È noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La torah e la preghiera li istruiscono invece nella rammemorazione. Ciò liberava per loro dall'incantesimo il futuro, quel futuro di cui sono succubi quanti cercano responsi presso gli indovini. Ma non perciò il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché in esso ogni secondo era la piccola porta attraverso la quale poteva entrare il messia.⁶

Tra storicismo ed apocalittica: laddove il senso originario del messianismo ebraico torna nella sua attualità "cristiana" e si ritrova nella lettura "storicistica" dei simboli apocalittici, i quali non coincidono affatto in Gioacchino con quelli

⁵ K. Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, 1949; ed. it. *Significato e fine della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 211.

⁶ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Neue Rundschau*, LXI (1950), pp. 560-570; ed. it. *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 57.

contenuti nell'Apocalisse di Giovanni. Tutta la Scrittura infatti, Antico e Nuovo Testamento, converge in questa visione "apocalittica" dei segni, dei simboli, delle corrispondenze, in quello che è il "metodo storico-profetico di esegesi allegorica" della "Concordia Veteri ac Novi Testamenti"⁷.

"Zarathustra vede disprezzato ed abbandonato il passato, in duplice modo: gli uni lo riducono ad un segno che prepara la strada ed annunzia il loro decaduto presente, mentre per altri il passato cessa con l'epoca dei loro avi. Entrambi non si redimono dal passato"⁸.

Siamo al punto cruciale di ogni tentativo di comprensione del paradosso nietzschiano dell'eterno ritorno: che non è, come spiega bene Löwith, il ritorno dell'antico "amor fati" e non segna neppure l'abbandono della visione storicistica della modernità occidentale, bensì un suo paradossale e im-possibile rovesciamento messianico. Non serve a redimerci dal passato, e a redimere il passato, né la storia antiquaria e monumentale, né il rifiuto e l'oblio radicale della storia⁹. È necessario piuttosto fare i conti con il peso del passato, dare un senso a ciò che è stato, non abbandonarlo al nonsenso della dimenticanza o dell'archiviazione.

La svolta copernicana nella visione storica è la seguente: si considerava «ciò che è stato» come un punto fisso e si vedeva il presente sforzarsi di avvicinare a tentoni la conoscenza a questo punto fermo. Ora questo rapporto deve capovolgersi e ciò che è stato deve diventare il rovesciamento dialettico, l'irruzione improvviso della coscienza risvegliata. La politica consegue il primato sulla storia.¹⁰

"Trasformare ogni così fu in così volli che fosse" è la nuova paradossale formula di questo rovesciamento della politica sulla storia, che segna il risvegliarsi del senso messianico di ogni storicismo.

In questo affannoso e ostinato volere la pienezza messianica dell'istante vissuto (Bloch), la verità apocalittica del tempo presente, Gioacchino da Fiore e Nietzsche appaiono infine, dunque, paradossalmente vicini. E dal loro inedito accostamento viene fuori la possibilità di metterne in luce le verità apparentemente più nascoste e inaspettate.

Allora la dimensione metafisica dell'essere si travasa nello spazio-tempo dell'apparire e della storia, nell'eterna verità del "falso" esercito mobile delle metafore, nella dimensione escatologica dell'*evento*. Qui l'evento è la porta carraia (*Torweg*) dell'attimo (*Augenblick*), là dove "tutte le cose sono annodate l'una all'altra (*sind alle Dinge verknöten*)", in modo tale che quest'attimo trae dietro di sé *tutte* le cose avvenire (alle

⁷ *Concordia novi ac veteris testamenti*, a cura di A. Patschowsky, Istituto storico Italiano per il medio evo, 2018.

⁸ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zurich 1941; ed. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1997, p. 296.

⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1973.

¹⁰ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 112.

kommenden Dinge) e quindi anche se stesso (also *sich selber noch*)” (III, 47). Qui l’evento fa di ogni istante lo scandalo del tempo, qui l’evento fa dell’attimo più irrilevante la “pietra angolare” dell’essere, il nodo indissolubile di un’inquieta pazienza.¹¹

«Articolare storicamente il passato non significa conoscerlo proprio come è stato davvero. Vuole dire impossessarsi di un ricordo così come balena in un attimo di pericolo»¹².

«La vera immagine del passato *guizza* via. È solo come immagine che balena, per non più comparire, proprio nell’attimo della sua conoscibilità che il passato è da trattenere»¹³.

“Immagine dialettica” è allora il nome che Walter Benjamin assegnerà a tale balenare, guizzare via, rivelarsi inaspettato e inafferrabile, della verità del tempo. Del passato, del presente, del futuro: della sua pienezza messianica che è oltre il cronologico e vuoto scorrere del “continuum” in cui svanisce il senso di ogni “storicismo” che non sappia nutrirsi del suo segreto teologico, come prefigurato simbolicamente nella prima delle *Tesi di filosofia della storia*¹⁴. Ed è proprio nel simbolo apocalittico che questa *immagine dialettica* può ritrovare il suo più antico significato, attraverso la lettura di Gioacchino da Fiore.

2. *Duplice eschaton*

Il ‘compimento del tempo’ non deve essere inteso come un unico evento del passato, ma come qualcosa che si effettuerà nel futuro, cosicché la Chiesa di Cristo fino ad oggi non costituisce un eterno fondamento bensì un’imperfetta anticipazione. (...)

Lo schema escatologico di Gioacchino non consiste dunque né in un millennio né nella semplice attesa della fine del mondo, ma in un duplice eschaton – una fase storica finale del divenire della salvezza, che precede l’eschaton trascendente di una nuova era, introdotta dalla seconda venuta di Cristo¹⁵

Indagare sulla secolarizzazione, scriveva Giacomo Marramao, significa “andare alla radice di quel divorzio tra Cielo e Terra da cui si è sprigionata la dinamica infuturante che ha finito per proiettare in orizzontale – nel tempo storico – la relazione verticale-salvifica tra le due dimensioni della trascendenza e dell’immanenza”¹⁶. È l’atto costitutivo stesso della modernità, dunque, ad essere segnato da questa operazione drammatica, da questo rovesciamento di prospet-

¹¹ A. Tagliapietra, *Nietzsche e Gioacchino. Apocalisse della verità ed eterno ritorno*, in M. Bruni, A. Gatto (a cura di), *Il maestro dell’Apocalisse*, Mimesis, Milano 2018, p. 266.

¹² W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 27.

¹³ Ivi, p. 26 s.

¹⁴ Cfr. Ivi, p. 21.

¹⁵ K. Lowith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 205.

¹⁶ G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza 1994, p. 6

tiva in cui il senso stesso del “tempo storico”, e della nostra esistenza in esso, assume una connotazione diversa. In cui esistere significa –heideggerianamente – “essere gettati” nel mondo e nel tempo: lanciati in avanti alla ricerca di un senso che, qui ed ora, non ci è dato. “Il Moderno – scriveva in un saggio precedente lo stesso Marramao – rispetto al pensiero che lo ha preceduto, ha da una parte estrapolato la ‘storicità’ dell’evento mentre dall’altra ha messo tra parentesi la locuzione ‘eternità’, facendola coincidere *de facto* con il movimento storico stesso”¹⁷. Una coincidenza paradossale e sempre incompiuta, che nessuna filosofia della storia è mai riuscita del tutto – nella teoria e nella pratica – a risolvere ed eliminare.

“Le due più complesse e comprensive concezioni ottocentesche del ‘processo storico’ – quella di Hegel e la ‘filosofia della praxis’ di Marx – hanno appunto tentato di ovviare a questa contrazione interpretando il divenire non come un tempo unilineare ma come un composto stratificato di persistenza e mutamento”: ma il paradosso riemerge inevitabilmente, “e se in Hegel questo paradosso si manifesta nella grande eresia di un Assoluto (razionale) che diviene, in Marx esso è ravvisabile nell’attribuzione alla *praxis* di tutte le prerogative che la onto-teologia metafisica classica assegnava invece alla *poiesis*”¹⁸. Contraddizioni ineliminabili e risorgenti, dunque, che costituiscono la vitalità stessa del mondo moderno e la sua persistente inquietudine. Contrazioni e contraddizioni che hanno la loro prima origine nei simboli apocalittici gioachimiti e nel loro paradossale e im-possibile sforzo di contenere e rivelare l’eterno nella storicità, l’*eschaton* nell’avvenire del tempo.

Tutto a partire da quell’operazione fondante, di cui si diceva, per cui il tempo storico, assumendo una direzione infuturante e progressiva, tende ad acquisire valore di Assoluto, contraendo in sé l’idea stessa di redenzione. Il concetto di storia appare allora una “creazione del profetismo” e le grandi concezioni storiche dell’Ottocento non riescono alla fine a svincolarsi da quest’animo profetico originario.

Il *Manifesto comunista* è anzitutto un documento profetico, un verdetto e un invito all’azione, ma non è assolutamente un’analisi puramente scientifica fondata su dati empirici (...) Il presupposto fondamentale del *Manifesto comunista* non è l’antagonismo di borghesia e proletariato come di due classi in opposizione: l’antagonismo sta piuttosto nel fatto che in una classe sono i figli dell’oscurità e nell’altra i figli della luce. Egualmente la crisi finale del mondo capitalistico-borghese, profetizzata da Marx nella forma di una previsione scientifica, è un *giudizio finale*, anche se pronunciato dalla legge inesorabile del processo storico.¹⁹

Lo spirito messianico e apocalittico che anima ogni utopia moderna, deriva dunque da tale radice, che Lowith individua principalmente nell’opera e nei

¹⁷ G. Marramao, *Sacer/sanctus/sanction*, in *Religione e Società*, II 3, p. 61.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ K. Lowith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 72 ss.

simboli gioachimiti. Da qui, la celebre storia delle “Trasfigurazioni” della sua visione teologica della storia, che rendono particolarmente significativa l’appendice del volume. E ci danno infine il senso della centralità di Gioacchino da Fiore in tutta l’opera e in tutta la rilettura filosofica della modernità operata dal filosofo tedesco.

Eppure, tali trasfigurazioni e tali eredità, più o meno velate o esplicite, come anche in Ernst Bloch diverrà evidente, vengono preliminarmente comprese proprio a partire da quella che rimane l’ottica autenticamente escatologica di Gioacchino. Laddove l’ultimo *eschaton*, quello prefigurato nell’Apocalisse giovannea, ma in realtà già compreso, seguendo la visione ermeneutica della “concordia” in tutte le Scritture, rimane sempre e comunque il *tèlos* irrinunciabile: il fine a partire dal quale tutto il divenire storico acquisisce il suo senso e il suo significato. *Meaning in History*, appunto. Che è insieme “significato e fine” come nella traduzione italiana; ma appunto in quanto significato e fine in quel *meaning* necessariamente coincidono. Ecco dunque che in quel “duplice eschaton” Lowith coglie il punto cruciale, il crocevia drammatico e inevitabile di ogni filosofia della storia che voglia indicare un *senso*, una direzione sensata, allo scorrere del tempo e degli eventi. *Senso* che è ancor più che *significato*, poiché non corrisponde a nessun *segno*, ma si rivela messianicamente solo nel suo stesso “finire”: apocalisse della verità²⁰.

Un *duplice eschaton* che Gioacchino non fa altro che riportare, con la sua ebraica fedeltà esegetica alla lettera del testo sacro e ai suoi simboli di verità²¹, direttamente dall’Apocalisse di Giovanni, invertendo la via della comprensione filosofica della storia precisamente nella sua lettura anti-agostiniana del versetto XX: aprendo la via ai tanti millenarismi, laici e non, che segnano nel profondo la modernità. A quelle “trasfigurazioni” appunto, che nascono proprio dalla possibilità di comprendere il mistero del “millennio” in senso non agostiniano ma concretamente storico. Epoca storica, futuro sperato, realizzarsi in terra delle speranze messianiche del “Regno dei cieli”.

Così agli occhi di Ernst Bloch, per il quale quella di Gioacchino è “l’utopia sociale più conseguente del Medioevo”; “un sogno assolutamente storico” che “passato attraverso lunghi periodi storici e penetrato in paesi molto lontani”, giunge infine, sconfitto e stravolto, nel nostro inquieto tempo presente, dimostrando ancora tutta la sua attualità²².

Siamo di nuovo nella lunga storia delle “trasfigurazioni”: ricorrente e inevitabile tentativo di fermarsi qui, al tempo dello spirito, alla terza età della storia. Espressione di quella speranza “umana troppo umana” che lo stesso Nietzsche

²⁰ Cfr. M. Iritano, *Apocalisse della Verità*, Città del sole, Napoli 2002.

²¹ Cfr. M. Iritano, *Giacchino da Fiore. Attualità di un profeta sconfitto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.

²² E. Bloch, *Religion im Erbe*, Suhrkamp Verlag 1966; *Religione in eredità*, Queriniana, Brescia 1979, p. 215. Cfr. G. Cunico, *Il Gioacchino di Ernst Bloch*, in *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, Viella, Roma 2005, p. 213.

farà esplodere in un paradossale “ritornare dell’eterno”. Perché nessuna temporalità, nella sua pienezza di verità, potrà mai evitare di esplodere (o implodere) apocalitticamente nella figura inimmaginabile e impensabile dell’Eterno.

L’unica possibilità di mantenere un senso al concetto di Dio – scriveva Nietzsche – starebbe nel concepire Dio *non* come forza efficiente, ma come *stato massimo*, come *un’epoca* [...] un punto nello sviluppo della *volontà di potenza*, in base al quale si spiegherebbe tanto lo svolgimento ulteriore quanto il prima, ciò che è stato fino a lui.²³

Figura apocalittica della *plenitudo temporis*, immagine dialettica dell’eternità nel tempo: più precisamente di una eternità *del* tempo, che infine si Rivela. Immagine dialettica, appunto, dalla quale è impossibile rimuovere quella intrinseca duplicità che è nella natura stessa del simbolo apocalittico, che sta nel già e non ancora di un pensiero figurale che può solo indicare per cenni – “nutibus indicabo”²⁴. L’epoca della pienezza, lo stato massimo della storia ne segna apocalitticamente la fine: ne precede la *catastrofè*. Trasfigurare questa speranza e questa direzione escatologica, come insegna ancora Lowith, significa quindi perderne il senso, che non può che essere “finale”. Compimento in cui tutto finalmente “ritorna”.

²³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1887-1888, trad. it. di S. Giammetta, Adelphi, Milano 1971, vol. VII, tomo II, p. 177 s., n. 10 [138].

²⁴ «Poiché, anche se non posso credere di essere sapiente, se non per stupidità, tuttavia non potrei scusarmi di ignorare ciò che sono tenuto a dire, se non per falsità. Parlerò quindi come potrò, nel caso contrario indicherò con dei cenni (nutibus indicabo). E se non posso imitare gli uomini, imiterò l’animale senza intelligenza, o altrimenti l’uomo privo di parola, che a cenni va indicando ciò che ha visto» (*Enchiridion super Apocalypsim*, ed. critica a cura di E.K. Burger, Toronto 1986; trad. it. di A. Tagliapietra, in Gioacchino da Fiore, *Sull’apocalisse*, Milano 1994, pp. 131-133).

Il confronto tra Karl Löwith e Reinhold Niebuhr sul significato della storia nella lettura di Stanley Hauerwas

Luisa Borghesi
(Università di Roma “Tor Vergata”)
l.borghesi@yahoo.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: A Comparison Between Karl Löwith and Reinhold Niebuhr on the Meaning of History as Interpreted by Stanley Hauerwas.

Abstract: Karl Löwith's *Meaning in History* and Reinhold Niebuhr's *Faith and History* were both published in the same year, 1949. Both works by Löwith and Niebuhr represent a critical examination of the philosophy of modern history conceived as the outcome of the secularization of Judeo-Christian eschatology. This essay investigates the theses of Löwith and Niebuhr from the perspective of the theologian Stanley Hauerwas. Hauerwas has dedicated a study to the works of Reinhold Niebuhr and Löwith, titled *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology (and History) in America*. At the heart of the analysis is Löwith's critique of Niebuhr's work. Hauerwas observes that Löwith accurately grasps the nature of Christian faith, marked by an intense eschatological sensitivity. He shares Löwith's judgment that Christian theology has never maintained that history was the decisive stage for determining questions of human destiny and existence. The German philosopher, in Hauerwas's view, however, failed to appreciate the dialectical character of Niebuhr's thought.

Keywords: Philosophy of History; Theology of History; Karl Löwith; Reinhold Niebuhr; Stanley Hauerwas.

1. *Karl Löwith e Reinhold Niebuhr: Meaning in History e Faith and History*

È un dato noto che Karl Löwith fu costretto a lasciare la Germania nel 1934 e cercare rifugio dapprima in Italia e in Giappone, per poi approdare nel 1941 negli Stati Uniti. Meno noti sono gli accadimenti e soprattutto i rapporti che instaurò con alcuni intellettuali nordamericani nel decennio che trascorse nel Paese.

Löwith riuscì ad arrivare negli Stati Uniti grazie all'interessamento di due teologi e filosofi, Paul Tillich e Reinhold Niebuhr. Le strade di Löwith e Tillich si

erano probabilmente incrociate per la prima volta nel 1924 a Marburgo dove Tillich era professore associato e dove Löwith si era recato per seguire Heidegger¹. Tillich aveva lasciato la Germania nel 1933 dopo essere stato costretto ad abbandonare il mondo accademico per aver espresso la sua opposizione al nazionalsocialismo. Era stato proprio Reinhold Niebuhr, che nell'estate del 1933 si trovava in Germania, ad invitarlo negli Stati Uniti per insegnare all'Union Theological Seminary di New York.

Tillich e Niebuhr, qualche anno dopo, aiutarono a loro volta Löwith a trovare un posto di insegnamento all'Hartford Theological Seminary, in Connecticut. Löwith rimase nella provincia americana fino al 1949 per trasferirsi poi alla più prestigiosa New School of Social Research di New York. Gli anni trascorsi ad Hartford furono meno movimentati di quelli newyorchesi ma permisero a Löwith di avere maggiore tempo da dedicare allo studio. Per supplire alla mancanza di interlocutori, egli instaurò in quegli anni intensi scambi epistolari con altri illustri nomi dell'emigrazione tedesca negli Stati Uniti, quali Leo Strauss e Eric Voegelin. Fu proprio con quest'ultimo che Löwith trovò maggior concordanza sulla questione della secolarizzazione.

Il contatto con l'ambiente della teologia protestante americana, seppur dapprima considerato limitante, gli permise di sviluppare quelle idee alla base di una delle sue opere più note, *Significato e fine della storia*, pubblicato originariamente in inglese nel 1949 con il titolo *Meaning in History*². Il volume si muoveva sul solco della critica della filosofia moderna iniziata in *Da Hegel a Nietzsche*, del 1941. Il percorso lì tracciato non aveva come tema centrale quello della secolarizzazione anche se nell'opera era già presente un'idea di cristianesimo, sul modello della fede escatologica dei primi secoli, non coincidente con la storia. In *Da Hegel a Nietzsche* Löwith sostiene che l'epoca della conciliazione cristiano-borghese sul modello hegeliano è finita³. A porre fine a tale linea è stato il pensiero di Kierkegaard, Marx e Nietzsche. Che il mondo cristiano-borghese sia giunto alla fine tuttavia, «non significa affatto che una fede, che una volta ha rivoluzionato il mondo, si è indebolita nei suoi ultimi rappresentanti terreni. Poiché come avrebbe potuto il pellegrinaggio cristiano in *hoc saeculo* perdere una patria, in cui esso non è affatto

¹ Tillich riconosceva l'influenza di Heidegger sul suo pensiero soprattutto sul piano metodologico piuttosto che su quello delle risposte (Cfr. P. Tillich, *Autobiographical Reflections*, in Aa. Vv., *The Theology of Paul Tillich*, The MacMillan Company, New York 1961, p. 14). Per un approfondimento dell'influenza heideggeriana su Tillich cfr. T. O'Meara, *Tillich and Heidegger: A Structural Relationship*, in «The Harvard Theological Review», LXI, n. 2 (Apr., 1968), pp. 249-261.

² K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949; ed. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

³ K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich-New York 1941; ed. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Torino 1949, ed. riveduta con il titolo *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard*, Zurich-Stuttgart 1950, poi in Id., *Sämtliche Schriften. Band 4. Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1988; ed. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del XIX secolo*, Einaudi, Torino 1971.

di casa?»⁴. È perciò già ben presente in Löwith l'idea di un cristianesimo radicalmente altro rispetto al mondo. Il contatto con l'ambiente protestante americano e il compito di dover insegnare in un seminario teologico indirizzeranno il pensatore ad un approfondimento di queste tematiche. Nel 1944 Löwith entra a far parte dell'American Theological Society di cui facevano parte anche i due fratelli Niebuhr e Tillich.

Nel 1946 scrive un saggio che prefigura la tesi centrale di *Meaning in History*, dal titolo *The Theological Background of the Philosophy of History*⁵. L'insegnamento all'Hartford Seminary si rivelò utile

per conoscere un cristianesimo molto efficace sul piano sociale e morale ma, come fede, più simile al progressismo del XVIII e del XIX secolo che non al Nuovo Testamento. E trattandosi di un seminario di teologia mi ha dato lo spunto per occuparmi più vicino della Patristica. Da qui il progetto di trattare le concezioni di filosofia della storia da Vico fino a Hegel e Marx, riconducendole alla loro matrice fondamentale nei precedenti teologi della storia.⁶

Nel medesimo anno dell'uscita di *Significato e fine della storia*, il 1949, anche Reinhold Niebuhr pubblicò un'opera che affrontava tematiche e problemi simili, dal titolo *Faith and History*⁷.

Era proprio Niebuhr a rappresentare una delle voci che con più insistenza denunciavano la tendenza del protestantesimo a divenire "simile al progressismo del XVIII e XIX secolo". Egli ben conosceva la teologia di stampo progressista perché essa rappresentava il suo *background* culturale di provenienza, da cui si era distaccato soprattutto a partire dagli anni '30.

Reinhold Niebuhr proveniva da un retroterra diverso da quello di Löwith ma le origini tedesche della sua famiglia gli permisero una familiarità costante con la teologia e filosofia continentale che non tutti gli intellettuali americani possedevano⁸. Formatosi nell'alveo della cultura teologica *liberal*, alla scuola di Schle-

⁴ Ivi, p. 570.

⁵ K. Löwith, *The Theological Background of the Philosophy of History*, in «Social Research», XIII, n. 1 (March 1946), pp. 51-80.

⁶ K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart 1986; ed. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 199.

⁷ R. Niebuhr, *Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History*, Charles Scribner's Sons, New York 1949; ed. it. *Fede e storia. Studio comparato della concezione cristiana e della concezione moderna della storia*, Il Mulino, Bologna 1966.

⁸ Per quanto riguarda gli studi più recenti sulla figura e il pensiero di Reinhold Niebuhr cfr. G. Dessi, Postfazione a R. Niebuhr, *Realismo cristiano e potere politico*, Morcelliana, Brescia 2025, pp. 177-191; Id., *Niebuhr critico della teologia politica*, in *La teologia politica tra sfide e ricorsi*, Urbaniana University Press, Roma 2021, pp. 73-92; Id., *Intelligenza e potere: Dewey e Niebuhr di fronte alla Grande Crisi*, Castelveccchi, Roma 2021. Cfr. inoltre L.G. Castellin, Introduzione a R. Niebuhr, *Realismo cristiano e potere politico*, cit., pp. 5-19; Id., *Un brav'uomo è difficile da trovare. L'antropologia del realismo cristiano in Reinhold Niebuhr*, in Aa. Vv., *Il potere e la gloria. Antropologie del realismo politico*, a cura di D. Palano, Vita e Pensiero, Milano 2025, pp. 93-111; Id., *Il mistero della realtà. Immanenza e trascendenza nel «realismo cristiano» di Sant'Agostino e Reinhold*

iermacher, Niebuhr si avvicinò in gioventù al movimento del Social Gospel, che univa in una sintesi originale cristianesimo e socialismo. L'esperienza maturata durante gli anni che trascorse come parroco a Detroit, sede dell'industria automobilistica Ford, a contatto con la realtà degli operai, mise in evidenza i limiti della teologia progressista, considerata eccessivamente ottimista e sentimentale da Niebuhr e non in grado di fornire risposte per i problemi di natura spirituale e concreta che la nuova società faceva emergere.

Ciò lo portò ad avvicinarsi, negli anni '30, al marxismo che, in quel momento storico, gli appariva come un antidoto a quello che lui definiva il "sentimentalismo" della cultura protestante e all'ottimismo della filosofia di Dewey. Sono gli anni della sua adesione al Partito socialista americano ed anche il momento in cui l'amicizia e il sodalizio intellettuale con Tillich è più stretto, sancito dalla comune fede socialista.

È in quel periodo che Niebuhr inizia ad insegnare al prestigioso Union Theological Seminary di New York, facoltà teologica della Columbia University. Il nuovo incarico lo costringe ad uno studio serrato della teologia e della filosofia per colmare le lacune che l'educazione *liberal* aveva lasciato. Niebuhr riscopre il pensiero dei classici della teologia cristiana, Paolo, Agostino, Lutero, Barth e degli autori fondamentali della filosofia europea.

Ciò, unito all'osservazione degli eventi della politica internazionale, lo porta, soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni '30, ad una rivalutazione critica dei propri presupposti filosofico-teologici e politici. Egli inizia a comprendere che la sua critica all'ottimismo della teologia progressista e al suo corrispettivo filosofico, individuato nel pensiero pragmatista di John Dewey, non risultava realmente efficace perché mossa da una prospettiva influenzata dal marxismo, seppur depurato dei suoi tratti rivoluzionari⁹. A partire dalla seconda metà degli anni '30 Niebuhr inizierà a distaccarsi sempre di più dal socialismo e ad avvicinarsi alla posizione di Roosevelt. A livello teologico-filosofico, tale distacco coinciderà con una critica della filosofia della storia moderna, di cui il pensiero marxista era una delle espressioni.

Le opere che mostrano tale approdo intellettuale sono in particolare due, il *magnum opus* di Niebuhr *The Nature and Destiny of Man* e, soprattutto, *Faith and History*.

Niebuhr, in Aa. Vv., *Le forme della realtà. Una mappa dei realismi politici*, Vita e Pensiero, a cura di D. Palano, Milano 2024, pp. 107-133; Id. Introduzione a R. Niebuhr, *Natura umana e comunità politiche*, Morcelliana, Brescia 2022.

⁹ Con il più anziano e famoso Dewey, Niebuhr aveva ingaggiato un dibattito, nel 1932, sviluppatosi in una serie di articoli sulla rivista «The World Tomorrow», in cui i due intellettuali si erano confrontati sugli scenari che si sarebbero potuti aprire dopo la "Grande crisi" del '29. La crisi economica era apparsa a molti come l'inizio della fine del sistema capitalistico. Niebuhr partendo da una prospettiva cristiano-marxista, non credeva nella possibilità che la politica tradizionale potesse riformare il sistema economico-sociale ed era persuaso che il mondo dell'industria e dell'impresa si sarebbe mostrato impermeabile alle richieste dal basso. La prospettiva di Dewey era meno pessimista e più improntata ad un riformismo (cfr. G. Dessì, *Intelligenza e potere. Dewey e Niebuhr di fronte alla Grande crisi*, Castelvocchi, Roma 2021).

Quest'ultimo volume presenta molti punti di contatto con l'analisi svolta da Löwith in *Meaning in History*. Le due opere vennero pubblicate nel medesimo anno, il 1949, e i due intellettuali recensirono i rispettivi lavori, confrontandosi sui punti di contatto e le divergenze di vedute delle loro prospettive¹⁰.

Le opere di Löwith e Niebuhr rappresentano entrambe una disamina critica della filosofia della storia moderna concepita come esito della secolarizzazione dell'escatologia ebraico-cristiana.

In *Fede e storia* l'analisi di Niebuhr prende soprattutto la forma di una critica all'idea di progresso storico, idea che nel contesto nordamericano possedeva una forza e una longevità maggiore che nel Vecchio continente. Il volume è scritto con l'intento principale di confutare l'idea che la redenzione si operi nella storia e per mezzo della storia. Tale idea è alla base delle moderne filosofie della storia che avrebbero in tal modo storicizzato l'escatologia ebraico-cristiana. Anche al centro di *Significato e fine della storia* di Löwith vi è la stessa tesi. La dimensione della storia, che per gli antichi greci non possedeva alcun significato particolare, assume, soprattutto a partire dalla rivelazione cristiana, una nuova rilevanza. Per i greci, notano Löwith e Niebuhr, la storia era soggetta alle leggi cicliche della natura e non aveva uno *status* o un significato indipendente dal mondo naturale.

La somiglianza tra le due opere non sfuggì ad alcuni osservatori del tempo che recensirono insieme i due volumi, confrontando le due analisi. Tra gli altri, il padre del neoconservatorismo americano Irving Kristol, e il critico Northrop Frye scrissero delle recensioni in cui gli scritti di Löwith e Niebuhr venivano accostati e messi a confronto¹¹.

2. La lettura di Stanley Hauerwas

In tempi più recenti le due opere sono state oggetto di attenzione da parte del pensatore nordamericano Stanley Hauerwas, una delle voci più autorevoli della teologia protestante mondiale. Hauerwas è un profondo conoscitore del pensiero di Reinhold Niebuhr sebbene in gioventù abbia risentito maggiormente dell'influenza del fratello di quest'ultimo, Helmuth Richard Niebuhr, anch'egli noto teologo. H. Richard Niebuhr approdò, prima del fratello maggiore, ad una consapevolezza dei limiti della teologia protestante liberale e scrisse un'opera dal titolo *The Kingdom of God in America* che fu apprezzata anche da Eric Voegelin e da lui menzionata nel carteggio con Löwith.

¹⁰ Per un approfondimento del confronto tra Löwith e Niebuhr, cfr. L. Borghesi, *Il senso della storia. Il confronto tra Karl Löwith e Reinhold Niebuhr*, Studium, Roma 2021.

¹¹ Cfr. I. Kristol, *Faith and History, by Reinhold Niebuhr; and Meaning in History, by Karl Löwith. The Slaughter-Bench of History*, in «Commentary», July 1949; N. Frye, *Two Books on Christianity and History*, in «Canadian Forum», 29, (September 1949), in seguito pubblicato in Id., *Northrop Frye on Modern Culture*, pp. 226-23.

Hauerwas dedica un saggio alle opere di Reinhold Niebuhr e Löwith, dal titolo *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology (and History) in America*. Al centro dell'analisi vi è la critica a cui Löwith sottopone l'opera di Niebuhr¹².

Come accennato, Löwith aveva dedicato a *Faith and History* di Niebuhr una recensione pubblicata sulla rivista «Theology Today» e ampliata successivamente in un saggio, intitolato *History and Christianity*, apparso in un volume con vari contributi dedicati al pensiero di Niebuhr¹³. Al contrario degli altri saggi, di tono più apologetico, quello di Löwith si mostrava più critico nei confronti della concezione della storia di Niebuhr.

In *History as Fate*, Hauerwas rileva come Löwith comprenda correttamente il rapporto tra cristianesimo e storia. Löwith, scrive Hauerwas, «suggerisce che la sovrastima dell'importanza conferita alla storia sia il risultato del fatto che abbiamo perso qualsiasi senso di una natura umana inserita in un senso della natura più ampio» e che noi moderni identifichiamo ormai totalmente «la storia del mondo» con la «storia universale»¹⁴. Tale concezione non è esatta ma è il prodotto, storicamente condizionato, di un determinato processo di pensiero. Löwith, osserva Hauerwas, sottolinea infatti che

se la storia viene definita a partire dall'impresa deliberata dell'uomo e si limita ad essa, la domanda sul suo significato è in se stessa storicamente condizionata. È una preoccupazione tipicamente occidentale presupporre che la storia abbia un significato inteso come *telos* e *finis*. Tale credenza in uno scopo ultimo ha origine dalla fede nella volontà finalistica di Dio nei confronti della sua creazione. Con la secolarizzazione delle teologie cristiane della storia nelle moderne filosofie della storia, la volontà di Dio venne sostituita dalla volontà dell'uomo e la divina Provvidenza con la lungimiranza umana. La possibilità di una filosofia della storia si fonda sull'escatologia secolarizzata.¹⁵

Hauerwas nota come Löwith intuisca in maniera esatta la natura della fede cristiana, soprattutto quella dei primi secoli, permeata da un'intensa sensibilità escatologica. Egli condivide il giudizio di Löwith che «la teologia cristiana non ha mai postulato che la storia fosse lo scenario decisivo per determinare le questioni

¹² S.M. Hauerwas, *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology (and History) in America*, in Id., *Wilderness Wanderings. Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy*, Westview Press, Boulder and Oxford 1997.

¹³ K. Löwith, *History and Christianity*, in Aa. Vv., *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought*, The MacMillan Company, New York 1956, pp. 281-290; ed. it. *Storia e cristianesimo*, in L. Borghesi, *Il senso della storia*, cit., pp. 93-101. Per quanto riguarda la recensione che Niebuhr fece dell'opera di Löwith cfr. R. Niebuhr, *Meaning in History. By Karl Löwith*, in «The Journal of Religion», XXIX, n. 4, The University of Chicago Press, (October 1949), pp. 302-303; ed. it. *Significato e fine della storia di Karl Löwith*, in L. Borghesi, *Il senso della storia*, cit., pp. 104-105.

¹⁴ S.M. Hauerwas, *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology (and History) in America*, cit., p. 33.

¹⁵ K. Löwith, *Storia e cristianesimo*, cit., pp. 93-94, cit. in S.M. Hauerwas, *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology (and History) in America*, cit., p. 33.

del destino e dell'esistenza umani»¹⁶. La storia, per i cristiani, non è «il regno delle imprese umane o del progresso» ma, al contrario, «il carattere escatologico della credenza cristiana» rappresenta una sfida «ad ogni assunto che la storia possa essere interpretata come un processo continuo o persino progressivo»¹⁷. Cristo non è «un collegamento storico-mondano nella catena degli eventi storici, ma l'unico redentore»¹⁸.

Löwith, come riporta Hauerwas, nota come la venuta di Cristo non rappresenti l'inizio di una nuova epoca di storia secolare cristiana bensì

l'inizio di una fine. I tempi cristiani sono cristiani solamente nella misura in cui sono gli ultimi. Inoltre, poiché il Regno di Dio non può realizzarsi in un processo continuo di sviluppo storico, neanche la storia escatologica della salvezza può infondere un nuovo e progressivo significato alla storia del mondo, che si compie quando raggiunge il proprio termine. Il “significato” della storia di questo mondo si compie a dispetto di se stessa poiché la storia della salvezza, così come è incarnata in Gesù Cristo, redime e confuta, per così dire, la disperata storia del mondo. Nella prospettiva del Nuovo Testamento, la storia del mondo entrò a far parte della sostanza escatologica del suo messaggio oltremondano solo nella misura in cui le prime generazioni dopo Cristo vi erano coinvolte, ma senza davvero appartenervi.¹⁹

Löwith, osserva Hauerwas, nota che è con il cristianesimo che nasce una sensibilità verso la storia ma questo unicamente perché «il senso escatologico della chiesa primitiva richiedeva una prospettiva verso un compimento futuro»²⁰. La coscienza storica moderna è il risultato del «senso cristiano della storia, con il suo concetto di inizio e fine, ma privo della fede che Cristo sia l'inizio della fine»²¹.

La conclusione di Löwith, con cui Hauerwas concorda, è che «l'idea stessa di una “storia cristiana” è priva di senso, poiché le convinzioni escatologiche cristiane impediscono che possa essere identificato qualsiasi concetto della storia come processo, men che meno un resoconto della storia come reale progresso»²². Tale è la posizione di Löwith, presa in esame da Hauerwas, nei riguardi del senso della storia cristiano.

Ad Hauerwas non interessa andare a fondo del concetto di secolarizzazione di Löwith e Niebuhr. Egli, al contrario, la riduce al suo nucleo essenziale, trascuran-

¹⁶ S.M. Hauerwas, *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology (and History) in America*, cit., p. 33.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ K. Löwith, *Storia e cristianesimo*, cit., p. 94, cit. in S.M. Hauerwas, *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology (and History) in America*, cit., p. 33.

²⁰ S.M. Hauerwas, *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology (and History) in America*, cit., p. 34.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*

do la sottile analisi filosofica e interpretativa che ha portato la teologia della storia cristiana, nella prospettiva dei due intellettuali, ad una metamorfosi e a divenire, nella modernità, filosofia della storia.

Nell'analisi condotta da Löwith e Niebuhr, tale processo teorico avviene attraverso molteplici accentuazioni e trasformazioni conferite al momento escatologico da parte di alcuni teologi e filosofi nel corso dei secoli. In entrambe le concezioni, sia di Löwith che di Niebuhr, viene ad assumere un'importanza fondamentale in tal senso il ruolo ricoperto dalla teologia dell'abate calabrese Gioacchino da Fiore. In tale prospettiva, valorizzata da entrambi gli autori, il momento escatologico viene spostato dalla venuta di Cristo ad un futuro prossimo, una terza età del mondo denominata "età dello Spirito".

Tale concezione, cristiana ma già di sapore "eretico", verrà poi ripresa da Lessing e soprattutto da Hegel. Una prima secolarizzazione era avvenuta già con l'Illuminismo, quando l'idea di Provvidenza, soprattutto con Condorcet, perde la sua connotazione religiosa e trova nel corrispettivo laico dell'idea di Progresso la sua nuova incarnazione.

Sono molteplici i nodi teorici e gli autori analizzati da Löwith e Niebuhr e molti i punti di contatto delle due disamine critiche, tuttavia Hauerwas trascura il quadro interpretativo di fondo per concentrarsi sulle conclusioni dei due filosofi. È infatti nei giudizi finali a cui Löwith e Niebuhr pervengono al termine dei rispettivi discorsi che emergono le divergenze. Hauerwas utilizza l'analisi di Löwith per far emergere quelle che, a suo giudizio, sono alcune criticità presenti nel pensiero di Niebuhr. «Dalla prospettiva di Löwith», nota Hauerwas,

la modalità stessa in cui Niebuhr pone il problema della "storia" è già un errore. Niebuhr, stando a Löwith, pone la questione della relazione tra fede e storia presupponendo che i cristiani abbiano un qualche interesse a fornire un resoconto generale della storia [...], sostenendo perciò l'assunto che qualcosa chiamato "storia" esista come ontologicamente indipendente da Dio. La storia è cioè interpretata come lo sviluppo della potenza e della libertà dell'uomo attraverso cui ogni dubbio umano sarà risolto: lo stesso progresso indefinito redimerà la storia.²³

Hauerwas rileva come Niebuhr si mostri critico di ogni visione della storia che "assolutizzi il relativo", tuttavia il limite della visione niebuhriana si palesa nel momento in cui egli continua a sostenere «che le visioni progressive della storia sono più vicine alla visione cristiana rispetto alla spiritualità astorica dei greci»²⁴.

Löwith, come riporta Hauerwas, nota che nell'esposizione di Niebuhr

la complessa questione di come la storia della salvezza cristiana si incarni nella storia del mondo sembra essere risolta in un equilibrio dialettico tra l'esperienza comune della storia visibile e l'esperienza individuale di fede in cose invisibili [...]. Tangenti di significato morale nella storia dovrebbero indicare la via verso un centro sovrasto-

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

rico. Reso certo di questo centro di significato e orientamento da una fede che riduce le dottrine della creazione, dell'incarnazione, della resurrezione e del compimento a meri «simboli» (i quali, tuttavia, devono essere considerati «seriamente» ma che si rivelerebbero imbarazzanti qualora presi alla lettera), Niebuhr non ha difficoltà nell'asserire la superiorità dell'interpretazione cristiana: essa è al di sopra delle alternative della disperazione e del compiacimento, dell'evoluzionismo ottimistico e del disfattismo, del secolarismo e dell'evasione dalla realtà, della settarismo pietistico e dell'istituzionalismo cattolico, della mondanità e dell'ascetismo e così via. L'interpretazione cristiana della storia è più adeguata delle altre interpretazioni perché è dialetticamente più inclusiva: «essa comprende tutte le antinomie e contraddizioni della vita in un sistema di significato». Viene da chiedersi se questo criterio di superiorità dell'interpretazione cristiana non sia hegeliano piuttosto che cristiano.²⁵

Secondo Löwith non è necessario approdare alla risposta cristiana per superare le alternative di una visione ottimista o di una disfattista della storia. Una risoluzione del dilemma non è necessaria e il corretto atteggiamento filosofico sarebbe quello di tollerare tale antinomia e la maniera dialettica di procedere di Niebuhr non è sufficiente a dimostrare la superiorità dell'alternativa cristiana.

La risposta di Niebuhr non risulta inoltre solo insufficiente a livello teorico ma si caratterizza anche per una certa ambiguità. Löwith nota infatti come Niebuhr, nonostante critichi le moderne filosofie della storia, continui a «insistere sulla necessità di “incorporare” nella verità ultima del Vangelo cristiano ciò che è vero della scoperta moderna di uno sviluppo storico». Perciò, conclude Löwith nel suo saggio-recensione:

il potere e la versatilità intellettuali di *Fede e storia* ci lasciano con una profonda ambiguità: l'autore del libro non condivide né la fede moderna, ormai obsoleta, nella storia come tale, né l'antica fede in quel Cristo con il quale il tempo si è compiuto, ma tenta di salvare – per mezzo di una fede liberale in simboli – alcuni frammenti della credenza moderna, ancorché precaria, nella significatività e nel finalismo del processo storico.²⁶

Chi possiede la fede cristiana, sostiene Löwith, non crede in un significato finale o provvisorio della storia ma, al contrario, fa esperienza di una radicale sproporzione tra la storia del mondo e la storia della salvezza (*Weltegeschichte* e *Heilgeschichte*).

Hauerwas appare condividere la concezione di Löwith riguardo la corretta postura ideologica che dal punto di vista della teologia cristiana si dovrebbe tenere nei riguardi della storia. Egli tuttavia non condivide pienamente la critica radicale che Löwith muove a Niebuhr. Löwith avrebbe infatti, secondo Hauerwas,

²⁵ K. Löwith, *Storia e cristianesimo*, cit., pp.96-97, cit. in S.M Hauerwas, *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology (and History) in America*, cit., p. 34.

²⁶ K. Löwith, *Storia e cristianesimo*, cit., p. 98, cit. in S.M Hauerwas, *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology (and History) in America*, cit., p. 35.

operato un'eccessiva sottolineatura del senso della storicità di Niebuhr. In tal modo, nell'interpretazione di Löwith, la posizione di Niebuhr risulta essere indistinguibile da quella di chi postula una vera e propria filosofia della storia.

«Löwith», scrive Hauerwas «ha mancato di apprezzare il carattere dialettico del pensiero di Niebuhr ed ha erroneamente enfatizzato il senso niebuhriano dell'innata storicità del genere umano»²⁷. Per Niebuhr, nota il teologo statunitense,

la storia è, ad un tempo, il regno della libertà e del destino. Ma la questione deve essere posta in maniera ancora più paradossale poiché per Niebuhr la nostra libertà, la nostra storia, diviene il nostro destino. Attraverso la storia l'uomo è capace di emanciparsi dall'assoggettamento alla necessità naturale; ma, durante tale processo, egli si assoggetta ai mezzi della sua libertà. La convinzione che siamo divenuti padroni del nostro destino è, ironicamente, la causa della nostra mancanza di libertà.²⁸

Come chiarisce Hauerwas, Niebuhr sostiene che il significato della storia può giungere unicamente da una prospettiva trascendente, oltre la storia stessa. Da ciò ne deriva l'impossibilità di una filosofia della storia cristiana, o di qualunque filosofia della storia, la quale incorre inevitabilmente nell'errore di «ridurre le antinomie, oscurità e varietà di forme storiche ad una troppo semplice forma di intellegibilità»²⁹. Ciononostante, secondo Niebuhr, è possibile concepire un teologia cristiana della storia che conferisca un senso alla vita, ma ciò unicamente previa accettazione della verità cristiana, la quale rimane sempre oltre la storia. Löwith, secondo Hauerwas, non sembra apprezzare adeguatamente tali sottolineature di Niebuhr.

La critica del filosofo tedesco, per quanto non accurata, fa tuttavia emergere alcune tensioni presenti nel pensiero di Niebuhr e da costui, secondo Hauerwas, mai completamente risolte.

Ciò emerge anche dalla risposta data dallo stesso Niebuhr alle critiche mosse da Löwith. Niebuhr osserva come

il professor Löwith non rintraccia alcuna tangente di significato nel dramma della storia che sia chiarita dalla rivelazione cristiana. Mi sembra che egli dica che il dramma sia «pieno di rumore e di furore, che non significa nulla», e che solo la rivelazione e la salvezza riscattano la vita dall'insensatezza. Sono consapevole che qualsiasi interpretazione «cristiana» possa facilmente dare falsi significati alla storia, analogamente alle false interpretazioni elaborate da Hegel o da altri filosofi. So che Cristo è la «luce che risplende nelle tenebre». La questione tra di noi è quanto assolute siano le tenebre. Se sono così fitte come egli sostiene, allora non vi può essere alcuna relazione tra la fede e la nostra vita come creature storiche. Il professor Löwith sostiene che la responsabilità sia una categoria morale e non una religiosa. È una distinzione assoluta? Non vi è alcun criterio di discernimento nella fede cristiana che possa impedire ad una nazione potente e ad una cultura troppo sicura

²⁷ S.M. Hauerwas, *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology (and History) in America*, cit., p. 38.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p. 39.

di precipitare nella catastrofe a causa del suo orgoglio? O che impedisca ai cristiani di rifugiarsi nel completo disinteresse per il destino della loro civiltà?³⁰

La preoccupazione di Niebuhr è, come rileva Hauerwas, non esclusivamente teologica ma atta ad esplorare le ricadute etiche dell'approccio che, da una prospettiva cristiana, si hanno nella storia. Niebuhr conclude infatti la sua replica a Löwith osservando che se si dichiara la "storia" come

totalmente priva di significato, allora noi assolviamo l'individuo da ogni responsabilità nei riguardi dello stato di salute delle varie iniziative collettive, delle culture e delle civiltà che costituiscono la materia della storia. La fede cristiana viene ridotta a pura trascendenza individuale su una vita sociale completamente inscrutabile. Non riesco a vedere ciò come il significato della fede del Nuovo Testamento, nonostante la "storia del mondo" non venga menzionata esplicitamente nella Bibbia. Per inciso, vale la pena ricordare che la Bibbia contiene sia il Vecchio che il Nuovo Testamento. Nel Vecchio Testamento i profeti si occupano della questione della sovranità di Dio sulla storia di tutte le nazioni, così come del problema se il dramma storico abbia un qualche significato. Essi affermano che esso ha un significato che sarà chiarito nell'era messianica.³¹

Hauerwas ritiene la risposta di Niebuhr insufficiente poiché non colpisce il cuore della critica di Löwith. «La sfida di Löwith», sostiene Hauerwas,

non è semplicemente se la storia possa essere letta come avente "tangenti di significato morale" o concernente la questione se i cristiani debbano assumersi delle responsabilità nelle culture in cui vivono, ma piuttosto se il significato stesso che Niebuhr attribuisce alla "storia" valorizzi adeguatamente il carattere escatologico della croce e resurrezione di Cristo.³²

Se invece Cristo, come sembra sostenere Niebuhr, rappresenta una "soluzione", ancorché trascendente, ai problemi della storia, allora «la croce è resa una soluzione ad una domanda che il Vangelo non pone»³³. Ciò che la critica di Löwith richiedeva a Niebuhr non era di chiarire se il compimento della storia provenga da una fonte immanente o trascendente ma «se la stessa nozione di storia, intesa come impresa coerente determinata dall'azione umana, implichi una falsa escatologia»³⁴. Per rispondere adeguatamente a tale punto critico, Niebuhr avrebbe dovuto, nella lettura di Hauerwas, chiarire meglio la sua concezione an-

³⁰ R. Niebuhr, *Reply to Interpretation and Criticism*, in Aa. Vv., *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought*, cit., pp. 439-440, ed. it. *Risposta ad interpretazioni e critiche*, in L. Borghesi, *Il senso della storia. Il confronto tra Karl Löwith e Reinhold Niebuhr*, cit., p. 102. Il passo è citato da Hauerwas in S.M. Hauerwas, *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology (and History)* in America, cit., p. 40.

³¹ R. Niebuhr, *Risposta ad interpretazioni e critiche*, cit., pp. 102-103.

³² S.M. Hauerwas, *History as Fate: How Justification by Faith Became Anthropology (and History)* in America, cit., p. 40.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 41.

Luisa Borghesi

tropologica. La concezione niebuhriana dell'individuo inteso come perennemente diviso tra natura e storia, e tra finitezza e trascendenza è, secondo Hauerwas, inadeguata. Ciò che Niebuhr avrebbe dovuto sottolineare che «il nostro essere è diviso tra due tempi, due diverse storie – quella del tempo e della storia del mondo, l'altra che è il tempo e la storia di Dio. Il contrasto non è tra il provvisorio e il finale»³⁵ ma tra coloro che sono divenuti cittadini della *civitas dei* e coloro che non lo sono. Secondo Hauerwas perciò, la critica di Löwith tende ad identificare correttamente alcune incongruenze presenti nella riflessione niebuhriana. Per il “barthiano” Hauerwas e per il “greco” Löwith, la sensibilità storica di Niebuhr rimane ancora troppo legata ad un orizzonte appartenente alla teologia liberale.

³⁵ *Ibidem.*

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

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

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

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

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

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

Introduzione

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

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

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

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

² Ivi, pp. 110-111.

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

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

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

1. La critica di Löwith all'esistenzialismo heideggeriano

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Ivi, pp. 13-14; trad. it., cit., p. 127.

derno, è che il riferimento tradizionale dell'esistenza all'essenza viene sostituito dall'assorbimento dell'essenza nell'esistenza».¹⁰

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Ivi, p. 137; trad. it., cit., p. 94.

¹⁹ Ivi, p. 163; trad. it., cit., p. 120.

²⁰ Ivi, p. 165; trad. it., cit., p. 121.

²¹ Ivi, p. 174; trad. it., cit., p. 130.

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

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

2. Creazione ed esistenza

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁶ Ivi, p. 262; trad. it., cit., p. 78.

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

²⁸ *Ibidem*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁰ *Ibidem*.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁶ *Ibidem*.

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

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

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

Aristotele, dunque, come Lucrezio, Spinoza, Goethe, la cultura giapponese, o Teilhard de Chardin – a cui Löwith dedicò un saggio di grande interesse da poco tradotto in italiano⁵² – per citare solo alcuni dei tanti riferimenti löwithiani, servono unicamente da modello di una comprensione del mondo alternativa alla logica dominante della tradizione onto-teologica. Se infatti

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

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

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

⁵¹ K. Löwith, SS IX, p. 409.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tale «meraviglia dell'essere» – cioè, a questo punto è chiaro, del mondo – non potrebbe mai dischiudersi nella sua autonoma potenza all'interno di un pensiero ancora vincolato alla logica creazionista. Se quanto detto finora è vero, infatti, la prospettiva presentata da Karl Löwith – che deve la sua forza teoretica alla sua radicalità – non soltanto permette di recuperare un'ontologia naturalista la cui ambizione ultima è quella di scardinare i presupposti dell'intera tradizione filosofica occidentale; ma anche, e soprattutto, di inquadrare da un'angolatura originale sia l'annosa – ma quantomai attuale – questione del rapporto tra filosofia e scienza, sia, più in generale, tra uomo e mondo. È proprio su questi due problemi, a ben vedere strettamente intrecciati, che vorremmo far convergere quanto detto fin qui e sviluppare le conclusioni del contributo⁶¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Oltre la secolarizzazione? La controversia tra Strauss e Löwith sulla “ripetizione” dell’antico

Massimo Borghesi
borgmax.ciampino@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Beyond secularization? The controversy between Strauss and Löwith on the “repetition” of the ancient.

Abstract: The essay analyses the correspondence between Karl Löwith and Leo Strauss, from 1935 to 1946, which constitutes one of the most interesting documents for reconstructing the position of the authors, protagonists of 20th-century thought, regarding the judgment on modernity, Christianity and classical antiquity. The point of separation is in the ‘repetition of the ancient’. United by the fascination of the Greek world, otherwise differently interpreted, Strauss and Löwith are clearly divided on the idea that this world, centered on the idea of nature, can return current one day. At the center of the reflection falls so the *querelle des anciens et des modernes* giving way to the two interlocutors to reveal their thinking according to a very particular relevance.

Keywords: Löwith, Strauss, Secularization, Nature, Antiquity.

1. Nietzsche e l'impossibile ritorno all'antico

Il carteggio che incorre tra Karl Löwith e Leo Strauss, dal 1935 al 1946, costituisce uno dei documenti più interessanti per ricostruire la posizione degli autori, protagonisti del pensiero del XX secolo, riguardo al giudizio su modernità, cristianesimo, antichità classica. Entrambi ebrei, fuoriusciti dalla Germania hitleriana, hanno modo di verificare nell’epistolario una comunanza di punti di vista che si arresta, però, di fronte a nodi essenziali. Come scriverà Strauss: «È stupefacente che noi, che fino a un certo punto ci capiamo molto bene, al di là ci si capisca così poco – è stupefacente considerando l’importanza delle cose su cui ci capiamo. Dove si separano le nostre strade?»¹.

¹ K. Löwith-L. Strauss, *Correspondence concerning Modernity*, in «The Independent Journal of Phi-

Il punto di separazione è nella “ripetizione dell’antico”. Accomunati dal fascino del mondo greco, per altro diversamente interpretato, Strauss e Löwith si dividono nettamente sull’idea che quel mondo, con al centro l’idea di *natura*, possa tornar un giorno attuale. Al centro della riflessione cade così la «*querelle des anciens et des modernes*»² dando modo ai due interlocutori di palesare il proprio pensiero secondo una rilevanza del tutto particolare.

L’epistolario pubblicato si compone di due blocchi distinti, il primo del 1935, il secondo del 1946. Scrivendo il 23 febbraio 1935 a Strauss, che in quel momento si trova a Cambridge in Inghilterra, Löwith rileva, con ironia, come «Lei sa bene che Roma è un bel posto per viverci e che io amo il Sud – probabilmente non sa quanto poco la vita spirituale e politica qui corrisponda alla vita romana antica e alle moderne pretese e ai grandi discorsi imperialistici, e che vecchi scettici e ‘indifferenti’ incalliti siano gli italiani»³. Uno scetticismo apparentato al “Sud” che, in un’altra lettera, Löwith richiamerà come sua posizione personale. Il confronto con Strauss è però rimandato alla lettera successiva, del 15 aprile, nel quale Löwith, dopo aver ricevuto il volume di Strauss *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimonis und seiner Vorläufer* (Berlin 1935), lo ringrazia della “Filosofia della Legge”. Una filosofia che a lui, «cresciuto fin dall’inizio tanto poco ebreo, che solo a fatica e per via traversa riesco a capire e in realtà a *non* capire come si possa essere così *razionali* ed *etici* come sono in sostanza tutti gli ebrei», appare possibile solo in relazione ai presupposti religiosi, operanti in Strauss, «di un abitare tuttora nell’ebraismo ortodosso»⁴. Diversamente, afferma Löwith, «Per parte mia, ne sono così totalmente fuori – e nessun ariano germano ci può far nulla – che io – per dirla con Maimonide=Strauss – conosco solo il mondo “inferiore”»⁵.

A partire da questa prima, importante, differenza, lo spartiacque tende ad allargarsi. La “Filosofia della Legge” di Strauss è un pensiero che si oppone alla modernità, che opera in direzione di un superamento della *Weltanschauung* moderna. Questo per Löwith, nonostante anch’egli concordi nella valutazione critica del moderno, non è possibile: «Lei (come Krüger) postula che i presupposti moderni-illuministici – si possano rendere inoperanti mediante la de-costruzione (*Destruktion*) storica – cosa che *io* non credo»⁶. Diversamente da Strauss, il cui punto di vista “critico” muove da Platone – «Non è un caso che Lei si fermi a *Platone*,

losophy», IV (1983), pp. 105-119, V-VI (1988), pp. 177-192; ed. it. *Dialogo sulla modernità*, Donzelli, Roma 1994, p. 28. L’edizione in lingua inglese costituisce una versione parziale del carteggio. Per la versione integrale, che copre gli anni 1932-1971, si cfr. L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, hrsg. Von H. Maier, Metzler, Stuttgart-Weimar 2008, pp. 607-697, ed. it., *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, Introduzione di C. Altini, Carocci editore, Roma 2012

² Ivi, p. 92.

³ Ivi, p. 3. Sulla permanenza di Löwith a Roma cfr. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht*, Frank-Rutger Hausmann, Stuttgart 1986; ed. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, il Saggiatore, Milano 1988, pp. 142-144.

⁴ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 7.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

che era già una *fine* degli sviluppi antichi, mentre Nietzsche, conformemente alla sua tendenza presocratica, lo annette già al cristianesimo⁷ – la «critica radicale dei presupposti “moderni”, sta per me storicamente e oggettivamente nella direzione “progressista” di Nietzsche: cioè nel pensare a fondo fino al *nichilismo* moderno; dal quale tuttavia io non salto né alla “fede” paradossale di Kierkegaard né al non meno assurdo [eterno] ritorno di Nietzsche»⁸. Ciò che Löwith rifugge sono i capovolgimenti “radicali”. Per parte sua egli auspica una «saggezza di vita realmente praticabile – alle “cose prossime” e non alle più remote», ispirata «al buon modo tardoantico (stoico-epicureo-scettico-cinico)»⁹. Una saggezza che, fuori da ogni titanismo, punta ad un accordo con la natura sapendo che «la *natura stessa* di fatto eternamente uguale non si è ancora mai regolata secondo ideali storici umani»¹⁰. Questa, secondo Löwith, la vera scoperta di Nietzsche, l'intuizione giusta per cui Zarathustra torna a vedere la natura come la vedevano i Greci, fuori da ogni connotazione morale. Al termine della lettera Löwith chiede a Strauss se abbia ricevuto il suo *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* (Berlino 1935), cui doveva seguire l'appendice critica, che non compare nell'edizione tedesca del '35, «in cui La interesserà soprattutto l'ultima recensione, di Maulnier»¹¹. Il testo cui fa riferimento Löwith è il *Nietzsche* (Parigi 1933) di Th. Maulnier, un'opera di notevole spessore interpretativo, in cui l'autore oppone lo spirito francese, fermo alla distinzione cartesiana tra uomo e mondo, al *monismo* tedesco in cui sprofonda il pensiero “dionisiaco” di Nietzsche. Nell'autore di Zarathustra «il punto estremo della purificazione interiore, l'esperienza totale dell'eroismo non consistono nell'allontanarsi il più possibile dalla natura, ma nell'uguagliarla, nel fondersi in essa, nel sentirla viva in sé. [...] Il dualismo fondamentale, principio della lotta cristiana e di quella tragica, tra l'uomo e il destino, tra la libertà e la natura è in fin dei conti risolto, l'uomo è stato liberato solo in virtù dell'orgia dionisiaca»¹². In tal modo, «come Goethe, Hölderlin e Novalis anche Nietzsche sprofonda nella tentazione panteistica»¹³. Unifica, al pari di Rousseau per altri versi tanto criticato, spirito e natura, antropologia e cosmologia¹⁴. A questa posizione Maulnier oppone

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 8.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 9.

¹² T. Maulnier, *Nietzsche*, Redier, Parigi 1933, pp. 254 sgg., cit. in K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Stuttgart 1935 (2 ediz. 1956); ed. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Bari 1982, Appendice, p. 220.

¹³ *Ivi*, p. 267 (ed. cit., p. 221).

¹⁴ «Nietzsche potrà gridare il suo disprezzo a Rousseau e [...] parlare di “questo aborto” che “voleva anche lui il ritorno alla natura”. Quello che gli rimprovera non è in effetti di aver voluto il ritorno alla natura, bensì di aver creduto che la natura sia uguaglianza, mentre la natura è ineguaglianza e guerra, d'aver voluto ritrovare la morale nella natura, mentre in essa si deve sfuggire la morale. Così per giudicare la civiltà Nietzsche riprende i principi di Rousseau e li rovescia. Come Rousseau [...] cerca scampo in un ritorno alle virtù dell'uomo naturale» (*ivi*, p. 250, ed. cit., p. 222).

la «saggezza mediterranea»¹⁵ fondata sul senso del presente e opposta alla filosofia della metamorfosi, saggezza profondamente condivisa da Löwith¹⁶. La condivisione spiega l'accenno, presente nella lettera a Strauss, sull'interesse della lettura di Maulnier. Esso contiene, implicitamente, una critica alla posizione straussiana nella misura in cui rifugge il presente e presume di accordare, come in Nietzsche, natura e cosmo.

Nella sua risposta del 23 giugno Strauss viene a confermare l'impressione di Löwith in una forma, tuttavia, che certamente va al di là dell'immagine – che Löwith aveva di Strauss – contenuta nella lettera del 15 aprile: quella di un autore che abita «tuttora nell'ebraismo ortodosso». Qui non solo Strauss dichiara «io non sono un ebreo ortodosso»¹⁷, ma aggiunge anche di essere stato un *vecchio nietzschiano*: «posso dire soltanto che fra i ventidue e i trent'anni Nietzsche mi ha dominato e incantato al punto che gli credevo sulla parola su tutto»¹⁸. Strauss rivendica in tal modo, nei confronti di Löwith, di essere anche lui passato *attraverso* Nietzsche. Né si tratta di una semplice infatuazione giovanile poiché, al pari di Nietzsche, anch'egli vede nel superamento del dualismo tra antropologia e cosmologia il vero punto della questione¹⁹. Ciò spiega come Strauss tralasci del tutto l'indicazione, tendenzialmente critica, di Löwith nel suo richiamo a Maulnier, e si soffermi invece sui rilievi verso il testo della Emmerich, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches* (Halle 1933), contenuti nell'appendice del volume di Löwith²⁰. Ciò che non comprende è «la critica alla tesi della

¹⁵ Ivi, p. 283 (ed. cit., p. 225).

¹⁶ Per Maulnier «il senso dell'istante è propriamente mediterraneo, la capacità di cogliere nel tempo una presenza immediata, un'amicizia. [...] Per un filosofo della metamorfosi, il presente non è che un'astrazione, un punto del tempo, 'un ponte e un passaggio' dal passato all'avvenire: per noi il presente è la realtà più reale» (op. cit., p. 283, ed. cit., p. 224). Parimenti Löwith, nella lettera a Strauss del 15 aprile 1935, osserva come «ai Tedeschi manca come agli ebrei il senso del presente – del *nuncstans* di "mezzogiorno e eternità"» (K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 8).

¹⁷ Ivi, p. 12.

¹⁸ Ivi, p. 10. Sul rapporto Strauss-Nietzsche cfr. G. J. Tolle, *Modernity, Nobility, Morality. Leo Strauss's View of Nietzsche*, in «Commonwealth: A Journal of Political Science», V (1992), pp. 1-15; L. Lambert, *Leo Strauss and Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago 1996.

¹⁹ «Il diritto naturale nella sua forma classica è connesso ad una concezione teleologica dell'universo. [...] La visione teleologica dell'universo di cui la visione teleologica dell'uomo è una parte, sembrerebbe demolita dalla moderna scienza naturale. [...] Cioè si è stati costretti ad accettare un fondamentale dualismo, tipico dei tempi moderni, tra una scienza non finalistica della natura e una scienza finalistica dell'uomo. È la posizione che i moderni seguaci di San Tommaso, fra gli altri, sono stati costretti ad assumere: una posizione che sottintende una rottura con la visione d'insieme sia di Aristotele che dello stesso Aquinate. Il dilemma fondamentale in cui ci dibattiamo è dovuto alla vittoria della scienza naturale moderna. Non si può trovare una soluzione adeguata al problema del diritto naturale senza aver prima risolto questo basilare problema» (L. Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago 1953; ed. it. *Diritto naturale e storia*, il melangolo, Genova 1990, pp. 12-13).

²⁰ «Nell'interpretazione della Emmerich volontà di potenza ed eterno ritorno sono accomunati non dall'autosuperamento del nichilismo, bensì nel "sovra-uomo", che di per sé non deve essere altro che "la vita nell'uomo", senza tener conto del problema di un "superamento dell'uomo", nel quale soltanto il "sovra-uomo" ha un proprio senso. [...] Tutta la problematica del tentativo nietzscheano di "rifidanzamento con il mondo" mediante un 'autosuperamento dell'uomo' scompare nella rico-

Emmerich sulla identità della volontà di potenza e dell'eterno ritorno»²¹. Strauss è d'accordo sul fatto che

la dottrina dell'eterno ritorno, per sé, non dà risposta al problema morale, e che l'identificazione di [eterno] ritorno e volontà di potenza [...] non è una soluzione. Ma l'eterno ritorno, o meglio l'essere disposti a sopportarlo, è la *condizione sine qua non* di una morale veramente naturale.²²

Con ciò viene accolto il punto di vista nietzschiano e questo in relazione al problema della «ripetizione dell'antico al culmine della modernità»²³. Nietzsche ha fallito ma Strauss lascia intendere che la sua prospettiva può essere ripresa in un'altra forma: «bisogna chiedersi se lo stesso Nietzsche non sia stato infedele al suo intento di ripetere l'antichità; e questo a causa del suo essere prigioniero dei presupposti moderni, o della polemica contro i medesimi»²⁴.

Nella sua risposta del 13 luglio Löwith porta alla luce il punto di contrasto che divide l'interpretazione straussiana di Nietzsche dalla sua. Per Löwith «l'identificazione della volontà di potenza e dell'eterno ritorno è e rimane assurda»²⁵. Nietzsche «fa della dottrina dell'[eterno] ritorno un 'progetto' esistenziale»²⁶, fa ciò che gli antichi non hanno mai né fatto né pensato. «Può darsi che la modernità abbia solo portato all'estremo questa contraddizione fondamentale fra morale e mondo – ma essa non esisteva in questo modo nell'antichità e meno che mai nei presocratici»²⁷.

Come Löwith scriverà nell'appendice a *Meaning in History* (Chicago 1949):

contraria allo spirito greco è la concezione del sistema filosofico nietzschiano in *Der Wille zur Macht*, che in quanto volontà di qualcosa è rivolta verso il futuro, benché il ciclo eterno del cosmo sia al di là della volontà e dell'intenzione. Per i greci il moto circolare delle sfere celesti rivelava un *logos* universale e una perfezione divina; per Nietzsche l'eterno ritorno è il pensiero “più terribile” e il “peso più gravoso”, poiché è in contraddizione con la sua volontà di una futura redenzione. [...] I greci provavano timore e reverenza di fronte al fato: Nietzsche fece lo sforzo sovrumano di volerlo e di amarlo. Incapace di sviluppare teoricamente la sua visione come un ordine supremo di tutto l'essere, la introdusse come un imperativo etico.²⁸

struzione della Emmerich, in virtù dell'equiparazione indifferenziata di uomo e fatalità cosmica» (K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, cit., pp. 219-220).

²¹ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 10.

²² Ivi, p. 11.

²³ Ivi, p. 10.

²⁴ Ivi, p. 12.

²⁵ Ivi, p. 15.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949 (ed. ted.: *Weltgeschichte und Heiligeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953; ed. it. *Significato*

Per Löwith «tutto questo volere, creare e volere retrospettivamente è assolutamente anti-greco, anti-classico e anti-pagano; esso deriva dalla tradizione ebraico-cristiana»²⁹. È questa tradizione che *separa* Nietzsche dalla concezione antica.

Come uomo moderno, egli era così disperatamente lontano da ogni originaria “fedeltà alla terra” e dal sentimento di un’eterna sicurezza sotto la volta celeste, che il suo sforzo di riallacciare il destino umano al fato cosmico e di “reintrodurre l’uomo nella natura” era destinato fin dall’inizio al fallimento.³⁰

Conformemente a questo punto di vista Löwith, nella lettera del ‘35, osserva come Strauss abbia «torto se pensa che Nietzsche o chiunque di noi “moderni” possa semplicemente scrollarsi di dosso la gabbia dei “presupposti moderni” e dunque – in linea di principio – “ripetere” l’antichità *antica*»³¹. La dottrina dell’eterno ritorno non può essere «insegnata placidamente», come pensa Strauss, «ma rimane *sempre* un “progetto” artificiosamente forzato. E se – come Lei dice – l’essere disposti a sopportare l’eterno ritorno fosse veramente la *conditio sine qua non* per una morale genuinamente naturale – allora io credo che a una morale naturale non si arriverebbe mai. Ci sono modi migliori e più moderati per svezarsi dalla fede nel progresso e dalla fede nella creazione e nella provvidenza»³². Tra questi la prospettiva indicata da Burckhardt, qui opposto a Nietzsche, dalla quale ne emerge un ideale di «modo e misura»³³ in cui trovano un accordo, ragionevole e “naturale”, morale e metafisica, volontà e fato, uomo e mondo.

Nella sua risposta del 17 luglio Strauss non raccoglie l’obbiezione di Löwith sull’impossibilità di ripetere l’antico.

Lei contesta che Nietzsche sia stato infedele alla sua intenzione di ripetere l’antico a causa del suo esser invischiato nella polemica contro il cristianesimo e la modernità, ma Lei stesso attribuisce la colpa alla zavorra teologica – che a ben vedere viene a dire la stessa cosa.³⁴

Strauss, cioè, pensa che una volta liberati dai condizionamenti teologici (ebraico-cristiani) il ritorno all’antico sia possibile. In ciò sta la diversità con Löwith per il quale il cristianesimo ha aperto un orizzonte *storico* che impedisce al moderno di tornare alla concezione onto-cosmologica propria degli antichi. Se, come pensa

e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia, Edizioni di Comunità, Milano 1972, p. 252).

²⁹ Ivi, p. 253.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 16.

³² Ivi, pp. 16-17.

³³ Ivi, p. 16. Löwith stava allora scrivendo il suo volume su Burckhardt, che uscirà l’anno seguente: *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, Vita Nova Verlag, Luzern 1936; ed. it. *Jacob Burckhardt. L’uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma-Bari 1991.

³⁴ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 19.

Strauss, il ritorno è possibile allora *Nietzsche appare come un momento della restaurazione dell'antico*. Come scrive a Löwith:

Lei conosce Nietzsche tanto meglio di me, che io oso appena contraddirla. Posso dire soltanto: se si considera l'importanza decisiva del dogma della creazione e della provvidenza per tutta la filosofia post-antica, si comprende che la liberazione di questo dogma poteva realizzarsi soltanto con lo sforzo "superumano" della dottrina dell'eterno ritorno. Una volta raggiunta questa liberazione – la liberazione da un incredibile *vizio* del genere umano – allora l'eterno ritorno può essere insegnato con calma – presupponendo che esso sia *vero*, e questa è la questione centrale per la cosmologia. In ogni caso un autentico è possibile soltanto se esso viene preso sul serio, e sopportato, come possibilità.³⁵

L'ebreo "non ortodosso" Strauss considera, in tal modo, l'idea di creazione e di provvidenza come un «incredibile *vizio* del genere umano», una considerazione che avvicina la sua posizione ad una prospettiva ateistica³⁶. È il punto di vista di Spinoza, chiarito nel volume del 1930, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, nonché nel saggio del 1948 raccolto in *Persecution and the art of writing* (New York 1948). In esso il duplice volto del pensiero spinoziano, l'uno esoterico, indirizzato ai filosofi, l'altro essoterico-religioso, indirizzato al popolo, rende «esplicito ciò che Maimonide aveva sottinteso nel dichiarare che è indispensabile credere nell'ira divina, e non soltanto per il raggiungimento della perfezione finale dell'uomo, ma anche per il giusto perfezionamento della società civile»³⁷. Riconducendo Spinoza al "suo" Maimonide, Strauss evidenzia qui il lato "spinoziano" del suo pensiero. La *Guida dei Perplexi* maimonidea costituisce «il modello per l'abbozzo di un'interpretazione essoterica della Bibbia elaborato da Spinoza, interpretazione secondo la quale la Bibbia consisterebbe

³⁵ Ivi, p. 18.

³⁶ Come osserva Raimondo Cubeddu, in Strauss rimane «insoluto il quesito circa il suo "nichilismo" (di possibile ascendenza nietzschiana e fondato sulla negazione di una morale razionalistica), anche circa il suo sostanziale e non dichiarabile ateismo» (*Ma l'esportazione della democrazia non faceva per lui*, in «Reset», 81 (gennaio-febbraio 2004), p. 31. Di Cubeddu cfr. anche *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1983).

³⁷ L. Strauss, *Persecution and the art of writing*, Free Press, New York 1952; ed. it. *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990, p. 177. Sulla lettura straussiana di Maimonide cfr. R. Brague, *Leo Strauss et Maimonide*, in AA.VV., *Maimonides and Philosophy*, M. Nijhoff, Dordrecht 1986, pp. 246-268; K. Hart Green, *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State Univ of New York Pr, Albany 1993; H. Fradkin, *A Word Fitly Spoken. The interpretation of Maimonides and the Legacy of Leo Strauss*, in AA.VV., *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revised*, Rowman & Littlefield Pub Inc, Lanham 1996, pp. 55-56. Sul rapporto ideale che lega Strauss a Maimonide, Momigliano osserva come «è la segreta posizione del filosofo nel giudaismo (come l'esempio di Maimonide mostra) di parlare di ragione nel mondo della fede, di presentare il caso della ragione per chi o di chi, pur rispettando e comprendendo la fede, non la condivide. È questa in definitiva la segreta posizione che Leo Strauss, discepolo di Maimonide, si era assegnata. Egli [...] parlava da filosofo ebreo pur sapendo – anzi perché sapendo – che si è ebrei non per convinzione filosofica ma per umile accettazione della legge divina» (A. Momigliano, *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in Id., *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino 1987, p. 199).

in parte di affermazioni dirette al popolo, e in parti di affermazioni filosofiche che deliberatamente ma segretamente contraddicono quelle essoteriche»³⁸. Siamo di fronte ad una distinzione, tra insegnamento *essoterico* ed *esoterico*, che, secondo Strauss, costituisce l'autentico filo rosso del pensiero, non solo di quello medievale (Maimonide, Yehuda Halevi, Farabi) ma anche di quello antico (Platone) e moderno (Spinoza, Lessing)³⁹. Un elenco, questo, di autori cari a Strauss, dove Lessing ha un rilievo del tutto particolare richiamato, non a caso, all'amico tedesco, assieme a Swift: «Legga Swift – accanto a Lessing – è lo spirito più libero dell'età moderna»⁴⁰.

2. *L'epistolario del 1946. Nulla è cambiato*

L'epistolario fra Strauss e Löwith riprende nel 1946. L'intervallo di quasi un decennio con in mezzo la guerra, lo sterminio degli ebrei, i nuovi scenari internazionali non sembrano, in apparenza, aver inciso nel quadro teorico dei due autori che riprendono il colloquio come se esso si fosse interrotto solo per un istante. In una lettera da Oxford Ave (New York) del 15 agosto, Strauss torna sulla *querelle des anciens et des modernes*: «io non nego, anzi affermo che la filosofia moderna ha in comune con la cristiana-medievale elementi essenziali; ma ciò significa che l'*attacco* dei moderni è diretto prevalentemente contro la filosofia *antica*»⁴¹. Strauss lascia in tal modo intendere che *si tratta di un attacco cristiano-moderno contro l'antico*.

I massimi esponenti del partito antico della *querelle*, cioè Swift e Lessing, sapevano che il vero tema del dibattito è antichità e cristianesimo. (Non mi venga a parlare della

³⁸ L. Strauss, *Scrittura e persecuzione*, cit., pp. 177-178.

³⁹ «Maimonide a sua volta doveva il suo metodo ai “filosofi” della sua epoca. Il tipico filosofo, come ci viene presentato nel *Kuzari* di Yehuda Halevi, considerava del tutto legittimo che un filosofo aderisse con le parole e con le azioni a una religione alla quale invece non aderiva affatto con il pensiero, e dava per scontato che l'insegnamento filosofico propriamente detto fosse necessariamente accompagnato da un insegnamento essoterico. Farabi, che Maimonide reputava la più alta autorità filosofica del suo tempo, in pratica negava qualsiasi valore conoscitivo alla religione, ma ciò nonostante riteneva che la conformità alle leggi e alle credenze della comunità religiosa nella quale era stato allevato fosse un requisito indispensabile del futuro filosofo. Ma sarebbe un errore credere che i modelli di Spinoza debbano essere ricercati esclusivamente nella filosofia islamica. Farabi stesso fa risalire a Platone il procedimento di cui abbiamo riferito. In pratica, la stessa espressione che Spinoza applica a Mosè (“egli credeva, o almeno desiderava insegnare...”), è adatta anche per Socrate, secondo l'opinione di Lessing il quale aveva studiato Spinoza con molta attenzione, e che sosteneva che l'unica filosofia è quella di Spinoza. Secondo Lessing, Socrate “credeva seriamente nella punizione eterna, o almeno vi credeva in una misura tale da ritenere opportuno insegnarla usando le parole più esplicite e meno atte a suscitare sospetti”. Lessing sosteneva che ‘tutti i filosofi antichi’ avevano operato una distinzione fra il loro insegnamento essoterico e quello esoterico, e attribuiva questa stessa differenziazione anche a Leibniz» (ivi, p. 178. Sulla lettura straussiana di Lessing cfr. *L'insegnamento essoterico*, in Id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 294-305).

⁴⁰ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 19.

⁴¹ Ivi, p. 22.

del tutto esoterica *Erziehung des Menschengeschlechts*, o della banalità di Dilthey: legga lo scritto contro Klotz – le *Antiquarische Briefe* – il *Wie die Alten den Tod gebildet*, il *Laokoon* [la sofferenza di Filottete contrapposta alla sofferenza di Gesù], la *Hamburgische Dramaturgie*...). Costoro non dubitavano che l'antichità, cioè la autentica filosofia, fosse una possibilità eterna.⁴²

Possibilità “eterna” significa, per Strauss, possibilità *attuale*, possibilità di ritrovare la concezione antica della *natura* attraverso la decostruzione storica.

Siamo d'accordo su questo, che oggi noi abbiamo bisogno della riflessione storica – solo io sostengo che questo non è né un progresso né un destino da accettare con rassegnazione, bensì un mezzo inevitabile per superare la modernità. La modernità non si può superare con mezzi moderni, bensì solo in quanto anche noi siamo ancora esseri naturali con un intelletto naturale, ma gli strumenti di pensiero dell'intelletto naturale per noi sono andati perduti e gente semplice come me e quelli come me non li possono riconquistare con le proprie forze: cerchiamo di *imparare* dagli antichi.⁴³

Questo metodo vuol essere diverso da quello praticato da Heidegger.

La concezione da me abbozzata non ha *niente* a che fare con Heidegger, perché Heidegger dà soltanto una interpretazione raffinata dello storicismo moderno, lo ancora ‘ontologicamente’. In Heidegger la ‘storicità’ ha già fatto svanire *completamente* la natura.⁴⁴

La decostruzione storica deve riaprire il terreno per la comprensione della “natura” alla maniera degli antichi. Strauss, ricollegandosi al *Vom Hegel zu Nietzsche* (Zürich 1941) di Löwith, richiama il tentativo di Goethe: «Peccato che Lei non sia andato fino in fondo sulla via imboccata nel Suo confronto fra Hegel e Goethe. Certo, per questo bisognerebbe capire la scienza naturale di Goethe con l'aiuto della “dialettica” di Lessing»⁴⁵.

Goethe, Lessing, in precedenza Swift e Nietzsche, la galleria degli autori a cui Strauss si richiama per la “ripetizione” dell'antico è quasi completa. Manca all'appello un pensatore chiave, colui per cui l'antichità è innanzitutto un modello etico-politico: Jean Jacques Rousseau. In *Natural Right and History* Strauss scrive che:

⁴² Ivi, p. 23. In contrasto con questa lettura, per cui la vera opposizione è tra cristianesimo e antichità, secondo Strauss «solo quando la *querelle* era già fondamentalmente risolta si portarono in campo la religione e il cristianesimo, e fu questa *tardiva* interpretazione del movimento moderno a dominare il credulo e insopportabilmente sentimentale Ottocento» (*ibidem*). Donde il rilievo, sorpreso, di Löwith nella sua risposta del 18 agosto: «Perché Lei dice che religione e cristianesimo sono stati portati in campo solo tardivamente (nell'Ottocento)?» (ivi, p. 26).

⁴³ Ivi, pp. 23-24.

⁴⁴ Ivi, p. 24. Sulla interpretazione straussiana di Heidegger cfr. il saggio dl 1950, pubblicato in *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, University of Chicago Press, Chicago 1989; ed. it. *Introduzione all'esistenzialismo di Heidegger*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, cit., pp. 357-378.

⁴⁵ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 24.

La prima crisi del mondo moderno si ebbe nel pensiero di Jean Jacques Rousseau. Non che Rousseau sia stato il primo a sentire l'avventura moderna come un errore radicale e a cercarvi rimedio in un ritorno al pensiero classico: basterebbe ricordare il nome di Swift. [...] Rousseau lanciò il suo attacco alla modernità, nel nome di due idee classiche: la città e la virtù, da una parte; e la natura dall'altra.⁴⁶

Si tratta, tuttavia, di una critica che concede troppo ai presupposti moderni, che mentre ritorna all'antico fa avanzare lo spirito moderno. Sotto questo profilo

l'attacco appassionato e vigoroso da lui sferrato contro la modernità, in nome di qualcosa che era insieme antichità classica e modernità più avanzata, doveva poi essere ripetuto, con passione e vigore non minori, da Nietzsche il quale inaugurò la seconda crisi moderna: la crisi della nostra epoca.⁴⁷

Rousseau, al pari di Nietzsche, costituisce, quindi, uno dei tentativi più radicali di ritorno all'antico cui Strauss guarda con ammirazione e, insieme, con distacco. *Occorre tornare ai Greci lasciandosi dietro il peso del soggettivismo moderno*, presente anche in Rousseau, il peso esercitato dalla "zavorra teologica" cristiana che segna lo spartiacque tra antichità ed era moderna. Questo ritorno è, innanzitutto, *ritorno all'ordine politico della polis, alla città secondo "natura"*. Come scrive a Löwith: «Io credo *realmente*, anche se a quanto pare ciò Le sembra fantastico, che l'ordine politico perfetto tratteggiato da Platone e Aristotele è l'ordine politico perfetto. Oppure lei crede allo Stato mondiale?»⁴⁸. Per Strauss:

ci possono essere soltanto società chiuse, cioè Stati. Ma se così è, si può dimostrare in base a considerazioni politiche che la piccola città-Stato è in linea di massima superiore al grande Stato o allo Stato territoriale-feudale. So bene che *oggi* non la si può ristabilire, ma che la soluzione odierna, cioè la soluzione del tutto moderna, è *contra naturam*, lo dimostrano le famose bombe atomiche, per non parlare delle città con milioni di abitanti, di *gadgets*, *funeral homes*, "ideologie".⁴⁹

Secondo l'autore «Contro Platone-Aristotele c'è una sola obiezione: ed è il *factum brutum* della rivelazione, o del Dio "personale"»⁵⁰. La presenza del cristianesimo non solo si oppone all'orizzonte chiuso della città-Stato ma tende anche a *depoliticizzare* la polis, a separare diritto naturale e regime politico. Come afferma *Natural Right and History*:

⁴⁶ L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit., pp. 271-272.

⁴⁷ Ivi, p. 273.

⁴⁸ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 24. «Se è vero che l'autentica unità è possibile solo grazie alla conoscenza della verità o grazie alla ricerca della verità, allora un'autentica unità di tutti gli uomini ci sarà solo grazie alla divulgazione di una *dottrina* filosofica definitiva (che ovviamente non esiste) oppure quando tutti gli uomini saranno filosofi (non Dottori in Filosofia eccetera), cosa altrettanto inconcepibile» (*ibidem*).

⁴⁹ Ivi, p. 25.

⁵⁰ *Ibidem*.

Il carattere politico del diritto naturale si attenuò, e cessò di essere essenziale, sotto l'influenza insieme dell'antico diritto naturale egualitario e della fede nella Bibbia. [...]. La domanda sul miglior regime perde così il suo significato capitale. Il miglior regime, come i classici lo intendevano, cessa di essere identico al perfetto ordine morale. Il fine della società civile non è più la vita virtuosa in sé, ma solo una determinata sezione della vita virtuosa. La nozione di Dio quale legislatore riceve una certezza ed una nettezza quali mai essa ha avute nella filosofia classica. Pertanto il diritto naturale, o meglio, la legge naturale si fa autonoma dal miglior regime ed assume la precedenza su di esso. La seconda Tavola del Decalogo e i principi che vi prendono corpo acquistano allora una dignità infinitamente più alta che il miglior regime. In questa forma profondamente modificata il diritto naturale classico ha esercitato la più forte influenza sul pensiero occidentale fin quasi dall'inizio dell'era cristiana.⁵¹

Rispetto a questa forma, *dualistica*, Strauss auspica il ritorno al modello greco, un modello che si oppone ad ogni distinzione tra potere temporale e potere spirituale, tra *civitas Dei* e *civitas mundi*. Un modello radicalmente *antiagostiniano* che reincontra, lungo la sua strada, Rousseau: «Nessun pensatore moderno ha compreso meglio di Rousseau la concezione filosofica della πόλις»⁵². Se è così lo stesso dilemma “Gerusalemme e Atene”, titolo della conferenza anticipato a Löwith nella lettera del 15 agosto⁵³, non denota più la forma “polare” dell'Occidente, diviso tra modello ebraico e quello greco, quanto piuttosto la necessaria distinzione tra mito e filosofia che contrassegna l'aspetto “esoterico” del pensare straussiano. Gerusalemme è la fede, il volto essoterico del filosofare, che solo in Atene trova il suo luogo proprio. Nella sua risposta del 18 agosto Löwith mostra la distanza che lo separa dall'“utopia” straussiana. Come già nelle lettere del '36 torna il motivo dell'impossibilità della regressione storica.

E qualunque cosa si possa dire contro le visioni storiche progressiste, io le condivido nella misura in cui anch'io trovo che il cristianesimo ha modificato radicalmente la “naturalità” antica. In un gatto o in un cane la ‘natura’ torna sempre fuori, ma la storia è ancorata nell'uomo troppo profondamente perché a Rousseau o a Nietzsche o al Suo futuro eroe dell'essere e dell'intelletto naturali possa riuscire di ripristinare qualcosa che si era esaurito già nella tarda antichità.⁵⁴

⁵¹ L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit., pp. 155-156.

⁵² Ivi, p. 273, nota 2.

⁵³ «Questo mi porta a ‘Gerusalemme e Atene’. Non so *quando* sarà la mia conferenza – in novembre, ma il giorno deve fissarlo Hula. La Sua presenza mi sarebbe molto gradita» (K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 25. Cfr. *Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections*, in L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 147-173; ed. it. *Gerusalemme e Atene. Riflessioni preliminari*, in Id., *Gerusalemme e Atene*, cit., pp. 3-36. Sul tema si veda AA.VV., *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revised*, cit.).

⁵⁴ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 26.

Per Löwith:

Anche la “natura” di Goethe non è più quella antica. E meno ancora riesco a raffigurarmi un ordine sociale naturale. Lo stato mondiale è certamente assurdo e *contra naturam* ma è *contra naturam* anche la *polis* e tutte le istituzioni storiche create dall'uomo. Io potrò aderire alla Sua tesi solo quando Lei riuscirà a convincermi che stelle, cielo, mare e terra, generazione, nascita e morte danno a Lei, uomo ‘semplice’!, risposte naturali alle sue innaturali domande. E per quanto riguarda il dolore, può darsi, certo, che Prometeo sia più comprensibile di Cristo per il cosiddetto intelletto naturale, ma semplice e naturale non è davvero neanche il mito di Prometeo. Fino a che punto la nostra naturalizzazione risalga al cristianesimo è difficile dire, ma certo ciò che è cambiato non è soltanto la *coscienza* storica, bensì il nostro *essere* storico.⁵⁵

Questo cambiamento impedisce la *regressione*, il ritorno all'indietro, l'*epoché* di due millenni di storia. Non è possibile liberarsi dai “presupposti” moderni⁵⁶, tornare alla concezione “pagana” della natura⁵⁷. Su questo punto il contrasto con Strauss rimane netto.

Nella lettera di risposta del 20 agosto, Strauss obietta a Löwith:

Lei non prende abbastanza alla lettera il senso semplice della filosofia: la filosofia è il tentativo di sostituire le opinioni sul tutto con una autentica conoscenza del Tutto. Per lei la filosofia non è altro che autoconoscenza o autointerpretazione dell'uomo, beninteso dell'uomo storicamente determinato, se non dell'individuo. Lei riduce la filosofia alla descrizione dell'arredamento della caverna del momento, della caverna (= esistenza storica), che allora non può essere vista *come* caverna. Rimane attaccato all'idealismo-storicismo. E interpreta la storia della filosofia in modo che essa conferma l'inevitabilità, da Lei sostenuta, del condizionamento storico o del dominio dei pregiudizi. Lei identifica di fatto filosofia con *Weltanschauung*, fa quindi dipendere la filosofia dalla *cultura* del momento. Per esempio, non c'è dubbio che il nostro modo usuale di *sentire* è condizionato dalla tradizione biblica; ma ciò non esclude che noi

⁵⁵ Ivi, pp. 26-27. «Al problema del dolore il mondo occidentale ha dato due differenti risposte: il mito di Prometeo e la fede nel Crocifisso. Né il paganesimo né il cristianesimo hanno comunque ceduto all'illusione moderna che la storia costituisca uno sviluppo progressivo, che risolva il problema del male e del dolore con la sua graduale eliminazione» (K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 24).

⁵⁶ «Lei dice che non si può superare la modernità con mezzi moderni. Suona plausibile, ma mi sembra giusto solo con riserva, perché anche il paziente puro ‘imparare’ non si libererà mai dei propri presupposti. In fin dei conti il disagio della modernità nasce soltanto dalla coscienza storica, dall'aver nozione di tempi altri e “migliori”, e dove questa coscienza si smarrisce – come nella generazione nata dopo il 1910 in Russia e in quella nata dopo il 1930 in Germania – la modernità non è più sentita come qualcosa da superare, al contrario» (K. Löwith – L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 27).

⁵⁷ «Lei dove traccia il confine tra naturale e innaturale? Per i greci era del tutto naturale – [...] – avere rapporti con donne, fanciulli e animali, e il matrimonio borghese è altrettanto innaturale della pederastia, e le *gheishe* giapponesi sono tanto naturali per l'uomo quanto lo era per O. Wilde il suo amico» (*ibidem*). Nella sua lettera del 20 agosto Strauss risponde: «Pederastia eccetera. Legga per favore le *Leggi* di Platone su questo argomento. – Non dimentichi il nesso *naturale* fra organi sessuali e procreazione. – La monogamia è un'altra faccenda, anche se io personalmente avrei qualcosa da dire a suo favore. I filosofi avevano un argomento molto cinico e sensato a favore della *monogamia*» (ivi, p. 32).

possiamo chiarirci la problematica della provvidenza, sulla quale si basa questo sentire (la fede nella creazione per opera di un Dio amoroso), e che possiamo educarci a *correggere* il nostro sentimento.⁵⁸

Come nelle lettere del '36 torna qui in primo piano lo "spinozismo" di Strauss, il suo "essoterismo" dato dal rifiuto della concezione ebraico-cristiana di Provvidenza e creazione, la quale mantiene la sua validità – ma fino a che punto? – solo sul piano essoterico della coscienza religiosa. Ciò spiega il "compromesso" straussiano, l'alleanza tra antichità e medioevo cristiano contro il giusnaturalismo moderno, anche se, in realtà, «l'esempio di Aristotele da solo basterebbe a mostrare che è possibile ammettere un diritto naturale, senza credere in una particolare provvidenza, o in una vera e propria giustizia divina»⁵⁹. Strauss mostra, in tal modo, di non condividere affatto l'idea di Löwith secondo cui il cristianesimo ha modificato non solo la nostra *coscienza* ma anche il nostro *essere* storico. L'ebreo "non ortodosso", sensibile al fascino dell'antico, può intendere l'apporto cristiano solo in misura limitata. *Su questo punto la distanza che lo separa da Nietzsche* è, diversamente da Löwith che comprende a fondo il senso del nichilismo, *abisale*. Ne è riprova la sua lettura del pensiero moderno, di cui la lettera a Löwith offre un breve schema, la quale si svolge su parametri gnoseologico-kantiani alla maniera di Ernst Cassirer⁶⁰. La filosofia moderna è il risultato della sostituzione

⁵⁸ Ivi, pp. 28-29. «Io so per esperienza come mi era da principio incomprensibile ed estraneo il concetto aristotelico di *megalopsychia* e come *adesso* lo *approvo* non solo sul piano teorico ma sul piano pratico. Un uomo come Churchill dimostra che la possibilità della *megalopsychia* sussiste oggi *esattamente* come nel V secolo avanti Cristo» (ivi, p. 29).

⁵⁹ L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 103. Da questo punto di vista quanto scrive Esposito, riguardo al supposto contrasto tra Löwith e Strauss su dove collocare la rottura storica – antichità o evo moderno? –, deve, probabilmente, essere attenuato. Per Esposito è «ben diversa la posizione di Löwith. Non perché il suo "sistema" non preveda un netto punto di rottura: ma perché questo non è più situato all'origine cinque-seicentesca della modernità (tra Machiavelli, Cartesio e Hobbes), ma appunto tra grecità e orizzonte ebraico-cristiano, che Strauss tende ad unificare nella stessa categoria di "antico"» (R. Esposito, Introduzione a K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. XVII). In realtà tanto Löwith quanto Strauss concordano sul modello antico rispetto al quale, *anche* per Strauss, il cristianesimo appare come una deviazione. La diversità è nella concezione dell'antico nonché nella possibilità di ripeterlo nel contesto moderno. L'antico è diversamente compreso in relazione al concetto di *natura*. «Da Strauss adoperato sostanzialmente in senso antropologico – natura dell'uomo, soprattutto nella sua accezione razionale; da Löwith, invece, sottratto ad ogni attribuzione, o presupposto, umanistico e isolato nella sua assoluta 'extraterritorialità' rispetto al lessico filosofico tradizionale. Natura, per quest'ultimo – è una tesi che prenderà corpo soprattutto in una fase e in testi successivi agli anni del carteggio, ma già in essi intravista e preparata – non è ordine e ragione. È piuttosto destino e mistero, limite e fondo da cui emerge all'esistenza un "uomo" da essa cosmologicamente compreso, ma non di essa comprensivo» (R. Esposito, Introduzione, cit., p. XX).

⁶⁰ «Circa la questione della filosofia moderna e del progresso, la filosofia (o scienza) moderna è originariamente il tentativo di sostituire la filosofia (o scienza) classica (che vuol dire anche la medievale), ritenuta a torto o a ragione insufficiente, con la filosofia *giusta*. La 'insufficienza' era questa: la scienza *attuata* dell'antichità (Platone e Aristotele) non fu in grado di dar conto di certi fenomeni naturali, di cui essa in base ai propri principi doveva dar conto. Sorse l'idea che la fisica

della nuova fisica meccanicistica alla *Fisica* di Aristotele. «Motivi biblico-scolastici hanno soltanto *contribuito*: la scienza moderna, cioè la filosofia moderna, va intesa *fondamentalmente* in termini fisici, in termini umani»⁶¹. Ciò vale anche per la filosofia politica che, modellatasi con Hobbes sulla nuova fisica meccanicistica, va in crisi a partire da Rousseau, «perché si impara da Platone a vedere di nuovo il *problema* “scienza politica” (che non era mai stato *del tutto* dimenticato: Spinoza, anche Leibniz), che la *società ha* bisogno di ‘religione’»⁶². Questo bisogno corrisponde al momento *essoterico* del filosofare, alla religione della *polis*. Che in essa possa rientrare il cristianesimo è casuale e, dal punto di vista di Strauss, quasi innaturale. Rispondendo a Löwith sull’alternativa tra Cristo e Prometeo, Strauss osserva come:

il mito di Prometeo è un *mito*, cioè una storia *non vera*, mentre il cristianesimo sta o cade con il presunto *fatto reale* che Cristo è risorto. La resurrezione di un morto è un miracolo, *contra naturam*, che gli uomini si raccontino storie non vere, le quali tuttavia hanno ‘senso’, è *secundum naturam*.⁶³

L’esoterismo filosofico non teme il mito, teme la storia. La reductio ad naturam, la ripetizione dell’antico, in Strauss presuppone, in ciò d’accordo con Nietzsche, l’oltrepassamento dell’orizzonte cristiano. Non è un caso che l’ultima lettera del ’46, quella del 26 novembre, termini con Montesquieu:

Conosce Montesquieu? È il più perfetto *gentleman* dell’Europa continentale (aveva una madre inglese). Del tutto anticristiano, più umano di Machiavelli, attratto ugualmente dalla Roma repubblicana e dagli antichi germani, affabile e aristocraticamente frivolo eccetera eccetera. – Insomma, tutto quello che si immaginavano Nietzsche e Stendhal.⁶⁴

Un Montesquieu, precursore di Nietzsche, è idealmente contrapposto al Burkhardt di Löwith. In *Natural Right and History*, Strauss ricorderà ancora Montesquieu. Lo ricorderà, significativamente, come esempio del moderno pensiero politico che ritorna «ai classici per opporsi alla concezione tomistica» su «problemi quali l’indissolubilità del matrimonio e il controllo delle nascite. Un’opera come l’*Esprit des Lois* di Montesquieu è fraintesa, se si disconosce che

“materialistica”, soppiantata dalla filosofia classica, cioè anzitutto dalla *Fisica* di Aristotele, offrisse possibilità di conoscenza di ampiezza inaudita. Ma: si era imparato da Aristotele-Platone che una fisica materiale non può comprendere *se stessa*, la possibilità di conoscere (*noein*). Quindi il compito: *anzitutto* assicurarsi la possibilità della conoscenza, per *poi* poter svolgere fino in fondo la fisica meccanicistica, e così essere in grado di comprendere l’universo. *Questo* è il senso delle *Meditazioni* di Descartes, *del* testo fondamentale della filosofia moderna. [...]; ciò vale anche per la filosofia politico-pratica, come io ho sostenuto più estesamente l’anno scorso nel mio testo di seminario sul diritto naturale» (K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 29).

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Ivi, p. 30.

⁶³ Ivi, p. 31.

⁶⁴ Ivi, p. 34.

era diretta contro la concezione tomistica del diritto naturale, e che Montesquieu cercava all'arte politica una latitudine che era stata notevolmente ristretta dall'insegnamento tomistico», una latitudine che è, «nello spirito, più vicino ai classici che a Tommaso»⁶⁵.

Montesquieu costituisce, pertanto, una figura ulteriore che si aggiunge ai moderni “anti-moderni” – Spinoza, Swift, Lessing, Rousseau, Nietzsche – come riprova della praticabilità del progetto Straussiano, come risposta alle obiezioni di Löwith. Su un punto, tuttavia, Strauss si mostra singolarmente esitante. Di fronte all'interrogativo di Löwith: «Lei dove traccia il confine fra naturale e innaturale?»⁶⁶, un confine che investe tanto i costumi sessuali, familiari, quanto la natura della *polis*, Strauss offre una risposta problematica.

Io credo che al quesito se la *polis* sia *physei* o *para physin* non si possa dare una risposta netta. Comunque il fatto che essa ha carattere istituzionale non è ancora una prova che essa sia *contra naturam*: parecchie istituzioni *aiutano* le tendenze naturali. In ogni caso io sostengo che la *polis*, quale essa è stata *interpretata* da Platone e Aristotele, *perspicua* società urbana, proba (*spoudaia*), basata sull'agricoltura, in cui domina la *gentry*, è *moralmente-politicamente* la più ragionevole e gradevole: il che peraltro non significa affatto che *io* vorrei vivere in una *polis* del genere (non si deve giudicare tutto secondo i propri privati desideri) – non si dimentichi che Platone e Aristotele preferiscono come luogo di residenza la democratica Atene alle *eunoumenai polis*.⁶⁷

In tal modo, in una forma del tutto sorprendente, *il filosofo si trae fuori dalla polis secondo natura*. Alla città ideale, scopo del cammino a ritroso dal moderno all'antico, è preferita l'Atene democratica – la New York del XX secolo. Al di là della sorpresa il quadro, in realtà, si ricompone. Esso corrisponde alla visione “aristocratica” di Strauss, alla distinzione tra filosofi e gente comune. «Per i filosofi – scrive – le considerazioni politico-morali sono necessariamente secondarie»⁶⁸. Essi possono vivere dentro Babilonia rimanendo immuni, non contaminati dalla corruzione dei costumi e delle istituzioni. La Repubblica virtuosa è, al contrario, la medicina necessaria per l'uomo comune. L'*unica* medicina daché l'altra, quella della «rivelazione, o del Dio personale», non può trovare, nella ripetizione dell'antico, spazio alcuno.

⁶⁵ L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 177. «Strauss, quando esalta il diritto naturale classico contro quello moderno, è sempre attento a non confonderlo con la legge naturale di matrice tomistica, esplicitamente accusata di aver addomesticato – e perciò tradito – in chiave teologica la lezione aristotelica» (R. Esposito, Introduzione a L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, cit., p. XXXVII).

⁶⁶ K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, cit., p. 27.

⁶⁷ *Ivi*, p. 31.

⁶⁸ *Ibidem*.



Intorno al senso della storia. Affinità e divergenze tra Karl Löwith e Reinhart Koselleck

Gennaro Imbriano
(Università di Bologna)
gennaro.imbriano@unibo.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The sense of History: Similarities and divergences between Karl Löwith and Reinhart Koselleck.

Abstract: This essay aims to show the affinities and divergences between Karl Löwith's and Reinhart Koselleck's conceptions of history. It first outlines the Löwithian legacy in Koselleck's thought, with reference to the theory of secularization and the critique of the philosophy of history. It then lays out their respective conceptions of the genesis and nature of the modern world, and its relationship to antiquity and Christianity. Finally, it shows the divergences separating Löwith and Koselleck regarding their conceptions of the meaning of history. The thesis of the essay is that their differences derive from the fact that while Löwith proposes overcoming the philosophy of history through a recovery of the circular conception of Greek and proto-Christian thought, Koselleck identifies an alternative to historicism and the philosophy of history in the modern tradition of rationalistic thought.

Keywords: Löwith, Koselleck, History, Philosophy of History, Secularization, Modernity, Christianity.

In una lettera spedita a Carl Schmitt il 21 novembre 1953 Reinhart Koselleck, la cui tesi di dottorato sarebbe stata valutata di lì a poco da una commissione insediata a Heidelberg nella quale era presente anche Karl Löwith, appariva abbastanza fiducioso sul giudizio che quest'ultimo avrebbe dato al suo lavoro, giacché l'impianto generale di *Kritik und Krise* – questo il titolo della nota tesi dottorale koselleckiana – «non dovrebbe essere in alcun modo in contraddizione con la sua [*di Löwith*, NdA] scepri relativa alla filosofia della storia»¹. In effet-

¹ R. Koselleck a C. Schmitt, 21.11.1953, in R. Koselleck, C. Schmitt, *Der Briefwechsel 1953-1983 und weitere Materialien*, Berlin, Suhrkamp, 2019.

ti, le cose stavano proprio come Koselleck le descriveva nella sua missiva. Una delle tesi portanti del suo scritto consisteva precisamente nell'idea secondo la quale la moderna filosofia della storia, nata all'ombra dello Stato moderno, era da considerarsi il prodotto della secolarizzazione dell'escatologia cristiana, della quale aveva ereditato – in forma mondanizzata – lo spirito profetico e millenaristico². Esattamente come Löwith in *Meaning in History*, infatti, Koselleck aveva tracciato la genealogia dell'illuminismo e della filosofia della storia riconducendo entrambe all'antecedente cristiano, il quale, opportunamente riconvertito in una concezione del progresso quale destino del processo storico, avrebbe operato – così Koselleck – come struttura concettuale di base per implementare le nuove utopie moderne³.

Nasceva con ciò – secondo la ricostruzione di *Critica e crisi*, destinata poi a essere ripresa anche nelle successive ipotesi formulate da Koselleck a proposito dell'evoluzione dei concetti fondamentali del lessico politico-sociale⁴ – la modernità, che proprio sulla scorta delle filosofie della storia secolarizzate era stata in grado di produrre quello scarto tra «spazio d'esperienza» e «orizzonte d'aspettativa» e quella «temporalizzazione» che avrebbero connotato, a partire dal diciottesimo secolo, l'autocoscienza filosofica e politica dell'uomo europeo⁵.

Proprio sulla scorta di questa diagnosi tanto Koselleck quanto Löwith militeranno profondamente e radicalmente contro la filosofia della storia. Nello specifico, la loro battaglia teorica sarà ingaggiata senza alcuna esitazione contro tutto ciò che viene considerato sua distorsione utopistica e attitudine profetizzante. Ma proprio qui, dove si registra una comune attitudine critica, si consuma al contempo una separazione: l'alternativa alla filosofia della storia segue, in Löwith e in Koselleck, due strade diverse, che indicano due differenti propensioni rispetto al tema della *storia*. Il primo, infatti, da un lato recupera un rapporto privilegiato con il mondo greco e, dall'altro, istituisce – sulla scorta di tale recupero – i lineamenti di una concezione filosofica che si pone l'obiettivo di fuoriuscire dalla progressione lineare imposta, a suo giudizio, dal cristianesimo e dallo storicismo (esito ultimo della filosofia mondanizzata della storia). Il dissidio koselleckiano con la filosofia della storia, invece, non tracima mai nel rifiuto *tout court* del pen-

² R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Untersuchung der politischen Funktion des dualistischen Weltbildes*, tesi di dottorato, Phil. Fakultät, Universität Heidelberg 20.11.1954. La tesi sarà poi rivista e pubblicata nel 1959 con il titolo *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, Karl Alber Verlag, 1959; ed. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, il Mulino, 1972.

³ K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, The University Chicago Press, 1949; trad. ted.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953; ed. it. *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.

⁴ Si veda in particolare R. Koselleck, *Einleitung*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 voll., Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, vol. 1 (1972), pp. XIII-XXVII.

⁵ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979; ed. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, Clueb, 2007.

siero storico. Se Löwith è alla ricerca della riscoperta della dimensione naturale della vita e circolare del pensiero – che non casualmente abbraccia il confronto serrato con gli antichi e con la filosofia orientale –, Koselleck si mostra prudente rispetto a ogni anacronismo e intende piuttosto riformare il pensiero storico, provando a orientarlo verso nuove, inesplorate direzioni. In buona sostanza, allora, è il senso della storia – ancora meglio: la liceità stessa di un pensare storico – il terreno originario, essenziale, sul quale Löwith e Koselleck si misurano, verificando la loro irriducibile distanza.

Scopo di questo contributo è quello di mostrare tale plastica opposizione, dopo avere ricostruito l'eredità löwithiana presente nel pensiero di Koselleck e, in secondo luogo, avere mostrato le rispettive concezioni del moderno. La nostra tesi è che la distonia di vedute tra i due autori derivi dalla specifica articolazione triadica che Löwith individua (e che Koselleck rimuove) tra mondo pagano, mondo cristiano e mondo moderno, all'interno della quale la modernità è intesa dal filosofo bavarese come età granitica, caratterizzata dalla filosofia del progresso, ponendosi in parte in continuità con il mondo cristiano (eredità dell'escatologia), ma istituendo d'altra parte, rispetto a quello, una concezione del progresso immanente alla "storia profana", del tutto assente nella tradizione cristiana. Koselleck, invece, non assume pienamente questa struttura triadica proposta da Löwith, giacché istituisce una opposizione tra antico e moderno nella quale il terzo termine sfuma, rendendo così del tutto anacronistico ogni tentativo di recuperare una attitudine naturalistica e circolare del tempo naturale. Ciò viene compensato, tuttavia, dal fatto che la stessa modernità è intesa da Koselleck nella sua natura doppia, e che dunque la critica della filosofia della storia può darsi in una prospettiva che resta moderna (dunque storica, e non incline alla nostalgia del tempo naturale della prospettiva pagana).

L'origine del mondo moderno

Così Koselleck sintetizza, in apertura di *Critica e crisi*, il nocciolo della sua tesi:

L'illuminismo sviluppò una sua tendenza autonoma che infine divenne parte delle condizioni politiche stesse. L'assolutismo condiziona la genesi dell'illuminismo: l'illuminismo condiziona la genesi della Rivoluzione Francese. Tra queste due tesi si muove, per dirla in breve, questo lavoro.⁶

Proprio «come la situazione politica di partenza dell'illuminismo si trova nel sistema assolutistico», allo stesso modo «quella dell'assolutismo si trova nelle guerre di religione»⁷, le quali determinano nell'Europa del Cinquecento uno scardinamento dell'ordine sociale e politico medievale. Lo Stato assolutisti-

⁶ R. Koselleck, *Critica e crisi*, cit., p. 11.

⁷ Ivi, pp. 17-18.

co, e la corrispondente «dottrina della ragion di Stato», si costituiscono come «risposta specifica» a questo mutato contesto sociale⁸. Nella sostanza, si trattò di assoggettare le pretese della coscienza religiosa a un'istanza politica *super partes*, ovvero di ricomporre il conflitto sociale sfociato da un ordine pluralistico ma irragionevole all'interno di un ordinamento nel quale «i principi si imposero al di sopra dei partiti religiosi», non riconoscendo «al di sopra di sé altra istanza che Dio»⁹.

A giudizio di Koselleck, la nuova condizione è interpretata al meglio dalla dottrina di Hobbes. «Hobbes ha inequivocabilmente sviluppato la sua dottrina dello Stato dalla situazione storica della guerra civile»¹⁰. Questa, prodotto della «pretesa all'esclusività dei partiti avversari»¹¹ e delle loro opinioni, le quali si fondano sulla «mera coscienza che, come dice Hobbes, presume di salire sul trono»¹², è metaforicamente rappresentata dal *bellum omnium contra omnes* dello stato di natura, cui Hobbes fa seguire la fondazione dello stato civile mediante il contratto e la cessione della sovranità a un terzo, che stabilisce ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, ciò che è bene e ciò che è male, e lo fa sempre in relazione al dettame della ragione naturale, quello di garantire la pace ed evitare la guerra, così che «l'interesse pubblico dello Stato [...] ormai non è più di competenza della coscienza», la quale si trasforma «in morale privata»¹³.

Ora, ciò che particolarmente interessa in questa sede è la ricostruzione del passaggio successivo, che descrive il processo della genesi e dello sviluppo della filosofia della storia in seno allo Stato moderno. Sfruttando lo «spazio lasciato libero dallo Stato assolutistico per mettere fine alla guerra civile»¹⁴, l'illuminismo utilizza questo «insuperato residuo dello stato di natura» per lavorare «alla secolarizzazione della morale», cioè alla costruzione di una nuova morale naturale, certamente anti-religiosa ma anche anti-statale, «fondata sulla natura e sulla ragione», che progressivamente aspira ad affermarsi – proprio come prima aveva fatto la coscienza religiosa – come forza pubblica, stanca del suo confinamento nelle riserve del privato¹⁵. Così «lo spazio morale interno posto al di fuori dello Stato, e che rimase assicurato all'uomo in quanto “uomo”, significò un focolaio di disordine che fin dall'origine fu peculiare del sistema assolutistico»¹⁶, poiché nel suo seno l'alleanza tra ragione e assolutismo cominciava lentamente a essere indebolita da una nozione di giustizia che veniva considerando immorale la ragione di Stato.

La morale guadagna insomma una dimensione sociale e forgia così una «autocoscienza borghese», la cui prestazione si concreta – in termini pubblici e in-

⁸ Ivi, p. 19.

⁹ Ivi, p. 20.

¹⁰ Ivi, p. 25.

¹¹ Ivi, p. 29.

¹² Ivi, p. 30.

¹³ Ivi, p. 31.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 39.

¹⁶ *Ibidem*.

ter-individualistici – «nel costante alternarsi di critica intellettuale e di censura morale», cioè nell'esercizio della divisione del mondo «nei regni del bene e del male, o del vero e del falso»¹⁷. L'elemento di congiunzione decisivo tra la critica morale e la critica politica è la filosofia della storia. È sul suo sfondo, infatti, che la relazione inasprimento-mascheramento opera concretamente: perché la critica possa essere al tempo stesso inasprita e, quanto alle sue finalità politiche, mantenuta segreta, mascherata, è necessario che essa sia filosoficamente garantita dalla fede nel progresso. «Illuminismo politico e segreto erano due facce della stessa medaglia, che fu coniata nell'officina della filosofia della storia»¹⁸. Questa non intende più la storia sulla base della sua effettività, ma la pianifica in base a desiderata politici; non calcola più il futuro sulla base delle evidenze del passato, ma lo evoca sulla scorta di un'attesa fondata sull'utopia. In questo modo la critica si dota di un'assicurazione di carattere filosofico. La morale da sola non basta: adesso la sua rinnovata forza deriva da una certezza d'ordine superiore, che non solo ne garantisce la legittimità, ma ne assicura anche la vittoria finale. «Il corso guidato dell'azione segreta, consistente nel minare dall'interno lo Stato per sopprimerlo, vale a dire l'azione politica, fu proiettato in una linea temporale del futuro, e in modo da garantire, insieme con il fine della storia, anche la vittoria non violenta della morale»¹⁹.

Nell'ostentare la propria sicumera, la filosofia della storia trae la sua forza e la sua efficacia narrativa dalla potenza fideistica delle attese escatologiche e salvifiche proprie della religione, della quale essa non è che un prodotto derivato, avendo accolto «in ampia misura l'eredità della teologia» e configurandosi in sostanza come «escatologia cristiana nella sua mutata forma di progresso secolare»²⁰. Così gli «elementi derivati da una storia della salvezza» propri della religione «poterono essere assorbiti – per via della “secolarizzazione” – dall'autocoscienza morale trionfante»²¹ e «la filosofia del progresso fornì la certezza, non religiosa né razionale ma specificatamente propria della filosofia della storia, che la pianificazione indirettamente politica sarebbe stata realizzata»²².

Il fine della storia

Che la crisi sia il destino della critica significa, per Koselleck, che l'illuminismo infrange l'ordine della pace interna allo *ius publicum europaeum*, riabilita la teologia – secolarizzandola nell'utopia – e scatena una nuova guerra civile: la rottura

¹⁷ Ivi, p. 74.

¹⁸ R. Koselleck, *Adam Weishaupt und die Anfänge der Geschichtsphilosophie in Deutschland*, in «Tijdschrift voor de studie van de verlichting», 4 (1976), pp. 317-327, ora in Id., *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Berlin, Suhrkamp, 2010, pp. 273-285, qui p. 277.

¹⁹ R. Koselleck, *Critica e crisi*, cit., p. 177.

²⁰ Ivi, p. 175.

²¹ R. Koselleck, *Kritik und Krise* (1954), cit., pp. 21-22.

²² R. Koselleck, *Critica e crisi*, cit., pp. 177-178.

dell'ordine politico della modernità – quell'ordine nato dalla pacificazione dei conflitti religiosi – coincide con l'esplosione della crisi, che è – al di là di quanto formulato dalle utopie illuministe – nient'altro che mera riedizione della guerra civile di religione. «La neutralizzazione della coscienza per opera della politica fornì un appoggio alla secolarizzazione della morale [*Verweltlichung der Moral*]»²³. È precisamente l'elemento teologico, che era stato neutralizzato dallo Stato, a riemergere dal suo isolamento, col che «verrà a ripetersi – in forma secolarizzata – l'antica tematica»: la critica è il risultato di quelle «dottrine morali» che, a ben guardare, sono «le autentiche eredi della religione»²⁴ e condurranno alla produzione della filosofia della storia. «La religione», scrive Koselleck, «fu trasformata nella fede filosofico-storica nel dispiegamento progressivo della morale»²⁵.

Questa concezione polemica della secolarizzazione ha più di un debito con la teoria proposta da Karl Löwith, il quale aveva insistito, alla fine degli anni Quaranta, sulla persistenza e l'efficacia del teologico nell'ambito della filosofia della storia: a suo giudizio, infatti, i concetti teologici trapassano – non senza resti – nell'apparato categoriale proprio della filosofia della storia, informandolo e determinandone, in forma secolarizzata, la logica interna. Löwith aveva infatti mostrato che «la filosofia della storia dipende interamente dalla teologia, cioè dall'interpretazione teologica della storia come storia della salvezza», in quanto «trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico»²⁶. A suo giudizio, questo processo ha nel diciottesimo secolo un punto di precipitazione privilegiato, avendo la «filosofia della storia dell'illuminismo» secolarizzato «il concetto della divina provvidenza in quello della previsione umana del progresso»²⁷. Pur avendo sviluppato, in polemica con la teologia, «una idea di progresso anti-religiosa e anti-cristiana nei suoi presupposti come nelle sue conseguenze», la filosofia della storia, che «non crede più alla rivelazione di una perfezione assoluta», in quanto «i criteri di misura della fede secolare nel progresso possono essere molteplici e diversi come i fini terreni dell'uomo, ma essi sono tutti e decisamente secolari», finisce tuttavia per restare «una sorta di religione, derivata dalla fede cristiana in un fine futuro, anche se sostituisce un *éschaton* indeterminato e immanente al posto di quello

²³ Ivi, p. 39.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ R. Koselleck, *Kritik und Krise* (1954), cit., p. 45. Per una ricostruzione generale dei temi koselleckiani di *Critica e crisi* si rimanda a G. Imbriano, «Krise» und «Pathogenese» in Reinhart Kosellecks *Diagnose über die moderne Welt*, in «Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte», II (2013), 1, pp. 38-48; J. Edwards, *Critique and Crisis Today: Koselleck, Enlightenment and the Concept of Politics*, in «Contemporary Political Theory», 5 (2006), pp. 428-446; H. Jordheim, *Die Hypokrisie der Aufklärer – oder: War Wieland ein Lügner? Eine Untersuchung zu Kosellecks Kritik und Krise*, in J. Kurunmäki, K. Palonen (a cura di), *Zeit, Geschichte, Politik. Zum achtzigsten Geburtstag von Reinhart Koselleck*, University of Jyväskylä, Jyväskylä 2003, pp. 35-54; J. Habermas, *Verrufen Fortschritt – verkanntes Jahrhundert. Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie*, in «Merkur», 14 (1960), pp. 468-477.

²⁶ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., pp. 21-22.

²⁷ Ivi, p. 123.

determinato e trascendente»²⁸. Praticando la secolarizzazione del contenuto teologico della dottrina della provvidenza in polemica contro la tradizione religiosa, rivendicando, cioè, la possibilità di una spiegazione dei fatti storici immanente a essi (e segnatamente la possibilità di rintracciarvi la persistenza del progresso), la filosofia della storia riproduce su un nuovo piano – anche se contro le sue intenzioni – la promessa escatologica, configurandosi come «il tardo ma ancor valido prodotto della teoria biblica della salvezza»²⁹.

Questa diagnosi rappresenta il vero punto di riferimento di Koselleck nel dibattito sulla natura e sul portato della secolarizzazione, avendo egli sostenuto precisamente la tesi secondo la quale la moderna filosofia della storia non sarebbe altro che la traduzione all'interno di una prospettiva mondana dell'attesa cristiana della fine dei tempi³⁰. Negli anni di Heidelberg Koselleck ha la possibilità di seguire direttamente le lezioni di Löwith e di fare la sua conoscenza³¹, tanto che egli sarà, come detto, il suo secondo relatore per la discussione della tesi di dottorato. Del resto, l'apporto fondamentale dell'impostazione löwithiana a *Critica e crisi* sarà confermata dallo stesso Koselleck in una intervista del 2003, nella quale ricostruisce i suoi anni di Heidelberg: «Di *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* di Löwith ho tradotto tutte le note e gli ultimi tre capitoli. In questo lavoro ho investito un trimestre, e devo dire che raramente ho imparato così tanto in tre mesi come è accaduto con questa traduzione»³², confermando, a riprova ulteriore delle

²⁸ Ivi, pp. 135-136.

²⁹ Ivi, p. 83. Sul pensiero di Karl Löwith si vedano, per una prima introduzione: E. Donaggio, *Una sobria inquietudine: Karl Löwith e la filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2004; A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Brescia, Morcelliana, 1997; O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Roma, Donzelli, 1997; W. Ries, *Karl Löwith*, Stuttgart, Metzler, 1992.

³⁰ Si rimanda, per una preliminare introduzione alle problematiche legate al tema della secolarizzazione, a: H. Lübke, *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg, Alber, 1965; ed. it. *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna, il Mulino, 1970; G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994. Per ciò che concerne il contributo löwithiano al tema della secolarizzazione, si vedano J. A. Barash, *The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization*, in «History and Theory», 37 (1998), pp. 69-82; Id., *Messianism and Secularization: The Political Ambiguity of Karl Löwith's Reflection on History*, in G. Shahar, F. Steilen (a cura di), *Karl Löwith: Welt, Geschichte, Deutung*, Göttingen, Wallstein, 2019, pp. 37-50; G. Fazio, *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità*, Mimesis, Milano-Udine, 2015.

³¹ Sull'importanza di Löwith per la formazione di Koselleck e sulla sua presenza in *Kritik und Krise* si rimanda anzitutto a: N. Olsen, *History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2012, pp. 21-23 e 52-57; Id., *Reinhart Koselleck, Karl Löwith und der Geschichtsbegriff*, in C. Dutt, R. Laube (a cura di), *Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks*, Göttingen, Wallstein, 2013, pp. 236-255; H. Joas, *Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks*, in H. Joas, P. Vogt (a cura di), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin, Suhrkamp, 2011, pp. 319-338.

³² *Formen der Bürgerlichkeit. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Manfred Hettling und Bernd Ulrich*, in «Mittelweg», 36, 2 (2003), pp. 62-82, qui p. 77. Lo scritto di Löwith fu tradotto in tedesco nel 1953 da Hanno Kesting, che si avvale dell'aiuto dell'amico Koselleck. Cfr. anche *Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper*, in «Neue politische Literatur», 51 (1998), pp. 187-205, in particolare p. 187.

evidenze testuali presenti in *Kritik und Krise*, il suo debito intellettuale. Un debito che, in effetti, non può essere revocato in dubbio nemmeno dal fatto che una fonte altrettanto privilegiata di Koselleck in questi decisivi anni di formazione – anche sul tema della secolarizzazione – fu Carl Schmitt³³. Il fatto che quest'ultimo e Löwith proponessero, come noto, due versioni differenti (e in parte tra loro antitetiche) della teoria della secolarizzazione³⁴, non toglie che Koselleck seppe, in effetti, armonizzarle nel suo sistema, usando quella schmittiana per dar conto della genesi teologico-politica dello Stato e quella löwithiana per spiegare, invece, l'origine della moderna filosofia della storia³⁵.

La frattura moderna

Malgrado queste innegabili convergenze, l'apparente linearità della connessione intellettuale tra Löwith e Koselleck va, a questo punto, problematizzata, giacché emerge, a una più attenta indagine, che la pur innegabile comunanza nella lettura del percorso lineare che conduce alla genealogia del moderno rivela, a un punto determinato, alcune radicali distinzioni. Il discorso concerne in prima battuta proprio la linearità di questo processo genetico, che in verità è complicato dai due autori in direzioni differenti, tali da lasciare emergere una significativa alterità quanto ai risultati finali delle rispettive indagini. Si tratterà dunque, adesso, di approfondire la prospettiva di Löwith, per poi tornare a Koselleck.

Non solo in *Meaning in History*, ma anche nei suoi scritti dedicati alla ricostruzione della storia della filosofia dell'Ottocento e alla vicenda del «nichilismo europeo»³⁶, Löwith svolge le sue indagini mostrando che il passaggio alla

³³ Si rimanda, sul punto, a T. Pankakoski, *Reoccupying Secularization: Schmitt and Koselleck on Blumenberg's Challenge*, in «History and Theory», 52 (2013), pp. 214-245; N. Olsen, *Carl Schmitt, Reinhart Koselleck and the Foundations of History and Politics*, in «History of European Ideas», 37 (2011), pp. 197-208; T. Pankakoski, *Conflict, Context, Concreteness: Koselleck and Schmitt on Concepts*, in «Political Theory», 38 (2010), pp. 749-779; J.-F. Missfelder, *Die Gegenkraft und ihre Geschichte. Carl Schmitt, Reinhart Koselleck und der Bürgerkrieg*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 58 (2006), pp. 310-336; D. van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Berlin, Akademie Verlag, 1993.

³⁴ Cfr. S. Griffioen, *Contested Modernity. Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt and the German Secularization Debate*, Diss., University of Groningen, 2020; J.P. Kroll, *A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Loewith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity*, Diss., Princeton University, 2010; G. Imbriano, *Il destino della modernità. Carl Schmitt e Karl Löwith sul problema della secolarizzazione*, in «Filosofia Politica», 2 (2022), pp. 253-272.

³⁵ Per una più precisa discussione di questo ultimo punto mi permetto di rimandare al mio *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, Roma, DeriveApprodi, 2016, pp. 51-69.

³⁶ Ci riferiamo in particolare a *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges* (1940), in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. II, Stuttgart, Metzler, 1983; ed. it. *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, Laterza, Roma-Bari, 1999 e in *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1941), in Id., *Sämtliche Schriften*, cit., vol. IV, 1988; ed. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 1949.

moderna filosofia della storia è leggibile non solo nel senso della continuità, ma anche rintracciando elementi di frattura interni allo sviluppo del pensiero moderno. Queste linee di frattura sono, schematicamente, almeno due. La prima riguarda la sconnessione che pure si registra tra cristianesimo e moderna filosofia della storia, fino a questo momento presentati nella loro lineare continuità. La seconda, invece, concerne la dialettica interna alla filosofia della storia, che nel diciannovesimo secolo lascia intravedere, secondo Löwith, l'avvento di una crisi decisionistica che condurrà l'umanità europea verso un destino nichilistico.

Partiamo dal primo elemento. È senz'altro vero, come visto, che a giudizio di Löwith il cristianesimo sopravvivrebbe, in forma secolarizzata, nella filosofia della storia. Ma è altrettanto vero che sussiste tra questi due elementi, secondo il nostro autore, una alterità decisiva, che non va sottaciuta. Solo la filosofia introduce veramente e pienamente l'idea che la storia sottostia a un progresso. Ciò non vale – non ancora – per il cristianesimo.

Questa comprensione teologica della storia dell'umanità non può essere tradotta in termini di storia secolare, né può essere elaborata filosoficamente. Le istituzioni e i rivolgimenti della storia secolare sono effimeri dinanzi alla realtà ultima della speranza e dell'attesa cristiana. Nessun progresso terreno può mai approssimarsi al fine cristiano, poiché esso è la redenzione dal peccato e dalla morte, ai quali la storia del mondo rimane soggetta.³⁷

Agostino, ad esempio, separa radicalmente la storia profana (nella quale non si registra alcun progresso) dalla storia sacra. «La fede di Agostino non ha bisogno di alcuna elaborazione storica, poiché il processo storico in quanto tale non può produrre né assorbire il mistero centrale dell'incarnazione di Dio»³⁸. Il progresso è questione propria della storia sacra, non di quella profana, nella quale anzi nulla di radicalmente nuovo può avvenire dopo la venuta del Cristo.

L'asserzione che la nostra coscienza storica moderna abbia la sua origine nel pensiero biblico, in quanto presuppone la prospettiva escatologica verso un compimento futuro, richiede tuttavia un'ulteriore precisazione. Occorre distinguere tra una fonte storica e le sue possibili conseguenze. [...] Il tempo dopo Cristo è cristiano solamente in quanto è l'ultima età. [...] Se noi dunque affermiamo che la coscienza storica moderna deriva dal cristianesimo, intendiamo soltanto dire che l'escatologia del Nuovo Testamento ha aperto una prospettiva verso un compimento futuro, originariamente trascendente e più tardi immanente all'esistenza storica. [...] Se intendiamo il cristianesimo nel senso del Nuovo Testamento e la storia nel nostro senso moderno, cioè come un processo progressivo di azioni umane e come uno svolgimento secolare, allora una "storia cristiana" è un controsenso.³⁹

³⁷ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 217.

³⁸ Ivi, p. 192.

³⁹ Ivi, p. 224.

In tal senso la cristianità mantiene, per paradossale che possa apparire, una connessione strutturale con il mondo antico, giacché la fede gioca lo stesso ruolo che il fato assume nel mondo greco.

Per quanto il paganesimo antico si distingua dal cristianesimo, essi concordano tuttavia nella profonda venerazione del destino ovvero della provvidenza, e nella volontà di sottomissione ad essi. La moderna fede secolare nella progressiva possibilità di dominare il mondo sarebbe apparsa una bestemmia ad entrambi. Né il cristianesimo né l'antichità erano profani e progressivi come siamo noi oggi.⁴⁰

In questo senso per Löwith si tratta di istituire una differenziazione tra tre momenti (mondo pagano, mondo cristiano, mondo moderno), in virtù della quale continuità e fratture si alternano, conferendo al moderno una specificità – nichilistica e distruttiva, come vedremo – del tutto propria. E veniamo qui al secondo elemento che va evidenziato. Lo svolgimento della modernità filosofico-storica è a sua volta un processo che conosce, al suo interno, accelerazioni e fratture, che rendono i suoi momenti successive articolazioni sempre più problematiche dell'egemonia della nuova soggettività storica. Se in Hegel, infatti, la secolarizzazione non aveva ancora avuto accesso a una dimensione pratico-decisionistica, ciò avverrà successivamente, dapprima in Marx e in Kierkegaard, poi in Nietzsche, giacché nelle loro filosofie il momento della decisione prevale su quello della teoria. Riconoscendo il fatto che «la mediazione hegeliana tra la ragione e la realtà era priva di realtà», Marx e Kierkegaard

hanno opposto alla sua *mediazione* una *decisione*: Marx per un nuovo mondo terreno, Kierkegaard per il vecchio Dio cristiano; così facendo, essi insieme, anche se in direzioni diverse, hanno dissolto la realtà sussistente e combattuto il loro secolo. [...] Marx ha contrapposto alla bancarotta di questo “mondo invecchiato” la massa del proletariato, Kierkegaard l'esistenza isolata di fronte a Dio.⁴¹

Dal canto suo Nietzsche, proprio come tutti «gli altri successori radicali di Hegel», che «hanno fatto della negazione della realtà esistente il principio del loro pensiero», oppone all'hegelismo una filosofia attivistica che qualificherà in senso ulteriormente radicale il passaggio verso il decisionismo, che se in Marx e in Kierkegaard è fondato su una sostanza (economica o religiosa), con Nietzsche comincia a essere istituito dalla pura volontà (fondata sul nulla)⁴². Tutto ciò produce, in seno al pensiero del diciannovesimo secolo, quella «frattura rivoluzionaria» che, accentuando il carattere pratico del pensiero, qualificherà l'esistenza storica votandola totalmente alla prassi. In questo modo, tuttavia, verrà unicamente accelerata l'insorgenza della crisi, perché la rottura della “serietà” hegeliana della speculazione filosofica, esemplarmente precipi-

⁴⁰ Ivi, p. 227.

⁴¹ Id., *Il nichilismo europeo*, cit., p. 42.

⁴² Ivi, p. 44.

tata nell'imperativo marxiano di trasformare «l'arma della critica» nella «critica delle armi»⁴³, destina il pensiero della storia a una nichilistica propensione verso la decisione anticipatrice, che spinge l'esistenza storica verso la sua dimensione esclusivamente pratica e, dunque, nichilistica, in quanto ispirata dall'attesa millenaristica.

Facendo così proprio il principio di Hegel, Marx poteva dire di rimproverare a Hegel non la sua affermazione teoretica della realtà della ragione ma la sua mancata realizzazione pratica. Invece di criticare teoricamente in nome della ragione l'intera realtà esistente e di trasformarla praticamente, Hegel accettò la storia politica e religiosa come razionale in sé.⁴⁴

Rispetto a questo scenario, le cui conseguenze più disastrose si registreranno nel Novecento (Löwith non esita, infatti, a istituire una certa relazione tra questa frattura e gli esiti più infausti della vicenda storica della Germania⁴⁵), si tratta per il nostro autore di praticare l'unica possibile alternativa: rompere con la filosofia del progresso e, più in generale, con una forma dell'esistenza connotata dal dominio della storia. Si pone allora la necessità di riattingere alla temporalità circolare propria del mondo greco, capace di offrire una fuoriuscita dal dominio della soggettività e del progresso – oltre che della tecnica – in favore di una considerazione dell'esistenza naturale dell'essere umano⁴⁶. Si tratta allora di concepire l'essere umano – proprio come avviene nel mondo greco – in quanto parte del cosmo naturale, dell'eterna autoproduzione della natura sganciata dal *telos* e dal progresso. Rispetto alla presunzione moderna,

i greci erano più modesti. Non si cimentarono nell'approfondire il significato ultimo della storia universale. Essi erano presi dall'ordinamento visibile e dalla bellezza del cosmo naturale, e la legge cosmica del divenire e del fluire delle cose costituiva anche il modello della loro comprensione della storia. Secondo la visione greca del mondo tutto si muove in un eterno ricorso, in cui il risultato finale di riconnette al suo principio. Questa visione comporta una concezione naturalistica dell'universo, che congiunge la conoscenza del mutamento temporale con quella di una periodica regolarità, costanza ed immutabilità. [...] I greci ricercarono in ultima analisi il *logos* del *cosmos*, non già il *Signore* della *storia*. [...] Per i pensatori greci una "filosofia della storia" sarebbe stata un controsenso.⁴⁷

⁴³ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (1844), in K. Marx – F. Engels, *Opere complete*, 50 voll., Roma/Napoli, Editori Riuniti/La Città del Sole, 1972 sgg., vol. III, pp. 190-204, qui p. 197.

⁴⁴ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 71.

⁴⁵ Ad es. in *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*, in K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, cit., vol. VIII, 1981, pp. 32-71; ed. it. *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 125-166.

⁴⁶ Sul tema della storia e del rapporto con la natura rimandiamo a G. Guida, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, Milano, Unicopli, 1996 e a M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Padova, Il Prato, 2012.

⁴⁷ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., pp. 24-5.

Tempo della natura e tempo della storia

Rispetto a questo esito della prospettiva di Löwith, Koselleck giunge a prognosi differenti, intanto perché diverso è l'approfondimento che egli fa della configurazione epocale del moderno. Se è vero, da un lato, che l'esito filosofico-storico della modernità non è mai messo in questione da Koselleck, e che la sua accelerazione è per lui altrettanto nichilistica, è altresì vero che a giudizio di Koselleck essa non può tuttavia trovare in un terzo elemento (il cristianesimo, o il mondo greco) il suo altro da sé, né tantomeno è possibile rifugiarsi in un recupero idilliaco del tempo della natura, oramai inevitabilmente superato dal farsi della storia. È questo il punto che separa, inevitabilmente, Koselleck da Löwith.

Quale alternativa, dunque, rispetto alla filosofia della storia? Per rispondere a questa domanda occorre partire dal fatto che il mondo moderno conosce, secondo Koselleck, una sua dialettica interna, che si tratta ora di mettere in luce. Esso non è segnato solo dalla filosofia della storia, ma anche da una tensione opposta, da un contro-movimento, che consiste nel pensiero politico-razionalistico della prima modernità, contro cui l'illuminismo si era scagliato per costruire la sua nuova filosofia. Questa distinzione interna al tempo moderno – che Koselleck, a differenza di Löwith, esalta – si riferisce proprio al fatto che, rispetto all'apertura dell'orizzonte utopico e filosofico-storico della tarda modernità, esiste una modalità del pensiero che è propriamente moderna ma che non è connessa all'escatologia, poiché insiste sulla ripetibilità delle storie, teorizzata sulla scorta di una sostanziale uniformità tra passato e futuro. Tale propensione del pensiero mostra un certo legame con la cristianità, che Löwith, pur mettendo in evidenza, espunge erroneamente dallo spirito della modernità:

La ripetibilità propria di questo modo di esperire la storia legava nuovamente il futuro pronosticato al passato. In questo modo anche la distanza tra la coscienza politica del tempo, propria degli inizi dell'età moderna, e l'escatologia cristiana si rivelava certamente minore di quanto avrebbe potuto apparire a prima vista. *Sub specie aeternitatis* non si poteva più verificare nulla di nuovo, sia che il futuro venisse visto attraverso la fede del credente, sia che venisse calcolato con fredda obiettività. Un politico poteva diventare più bravo o più cauto; ma la storia non lo portava mai in regioni del futuro né nuove né ignote. La trasformazione del futuro profetizzato in un futuro pronosticabile non aveva ancora lacerato, in linea di principio, l'orizzonte delle aspettative cristiane. È esattamente questo che collega al medioevo la repubblica dei principi, anche là dove questa non si considera più cristiana.⁴⁸

È solo con la filosofia del progresso del diciottesimo secolo che questo stato di cose si trasforma. È solo essa che, infatti, «stacca l'inizio dell'età moderna dal proprio passato e che schiude, con un nuovo futuro, anche i nostri tempi moderni»⁴⁹. Se la prognosi, infatti, è legata a una «struttura temporale che può venir intesa

⁴⁸ R. Koselleck, *Futuro passato*, cit., pp. 24-25.

⁴⁹ Ivi, p. 25.

come statica mobilità», la filosofia del progresso «schiude ora un futuro che travalica lo spazio tradizionale del tempo e dell'esperienza (pronosticabile, naturale) e che in tal modo, con la propria dinamica, provoca prognosi nuove, trans-naturali e a lungo termine»⁵⁰: solo ora il tempo statico è rimosso e, con esso, il legame che imprigiona il futuro al passato. Rispetto a questo salto, il moderno pensiero politico – segnatamente il contrattualismo hobbesiano – rappresenta una differente opzione, che Koselleck rivendica come decisiva e radicale alternativa alla filosofia della storia: egli individua, in altri termini, due momenti in seno allo sviluppo della modernità, uno segnato dallo svuotamento del *topos* escatologico dell'attesa della fine del mondo, l'altro dall'illuminismo politico⁵¹.

Ora, ciò che rileva ai fini del nostro tema è che questa natura doppia del moderno consente di dire a Koselleck che l'alternativa alla filosofia della storia non va rintracciata, come vorrebbe Löwith, nelle pieghe di un ritorno (di per sé impossibile) alla temporalità originaria del mondo greco, perché è la stessa modernità a poter fornire – senza dover ricorrere a improbabili anacronismi – un pensiero della storia che non scade in storicismo. Ciò è confermato dal fatto che Koselleck, pur riconoscendo (con Löwith) che la storia al singolare è un prodotto tipico della filosofia della storia, non trae da ciò la necessità (che invece Löwith assume) di ripensare le singole storie al di fuori della coercizione della singolarità: è ai suoi occhi possibile, in altri termini, configurare un pensiero della storia (al singolare) estraneo alla tradizione illuministica. Il che vuol dire, per dirla in altri termini, restare moderni senza cedere all'escatologia, accedere a una teoria unitaria dell'agire storico senza sfociare nello storicismo, rivendicando la modernità di Hobbes contro quella illuministica.

La differenza originaria tra i due autori tocca qui il punto essenziale. Mentre Löwith aspira al ripristino di una filosofia che riconduca la storicità dell'uomo alla sua naturalità, e che dunque – sulla scorta del modello greco – depotenzi il tentativo di interpretare unitariamente i fenomeni storici, non riportando le singole storie sul terreno di una interpretazione unitaria, Koselleck continua a ricercare una fondazione (trascendentale) dell'agire storico, e dunque della storiografia, alla quale, a detta di Koselleck, «manca una teoria, e soprattutto una teoria che la distingua dalle teorie delle restanti scienze sociali: una teoria dei tempi storici [*Theorie der historischen Zeiten*]», all'interno della quale non sia «la storia a seguire la cronologia, ma la cronologia a seguire la storia»⁵².

Il punto decisivo, qui, consiste nel fatto che «in ogni caso abbiamo bisogno di una teoria dei tempi storici se vogliamo chiarire il rapporto della “storia in sé” con le infinite storie al plurale [*Geschichten im Plural*]»⁵³. L'esigenza che muo-

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Riprendo qui alcune considerazioni sulle quali ho insistito particolarmente, fin dal titolo, ne *Le due modernità*, cit.

⁵² R. Koselleck, *Wozu noch Historie?*, in «Historische Zeitschrift», 212, 1971, pp. 1-18, poi in *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, cit., pp. 32-51, qui p. 48.

⁵³ Ivi, p. 49.

ve Koselleck, allora, è questa: non si tratta di superare la crisi della storiografia proponendo un ritorno alla separazione tra le singole storie, poiché una risposta di questo tipo, producendo un ulteriore avvvitamento su se stesso del relativismo storicistico, non sarebbe altro che un approfondimento della crisi della storiografia. L'errore dello storicismo si supera, secondo Koselleck, attraverso lo svolgimento del «rapporto della "storia in sé" con le infinite storie al plurale», non mediante la loro separazione:

la differenza epocale tra la «storia in sé» [*Geschichte an sich*] – lo spazio d'esperienza dello storicismo – e le storie [*Historien*] di vecchio stile, le quali venivano esperite sotto presupposti mitici, teologici o d'altro tipo, può essere superato solo se noi ci interroghiamo sulle strutture temporali, che hanno la facoltà di essere caratteristiche al tempo stesso della storia al singolare [*der Geschichte im Singular*] e delle storie al plurale [*den Geschichten im Plural*].⁵⁴

Se il presupposto storicistico dell'unità progressiva della storia è filosofico-storico, quelli premoderni non ne rappresentano certo un superamento, essendo addirittura «mitici» o «teologici». La sfida per Koselleck diventa allora quella di connettere le storie al plurale dentro un piano storico comune, ancorché liberato dalla sua accezione storicistica. In altri termini, vale la pena di problematizzare le «strutture temporali» solo perché esse sono caratteristiche sia «della storia al singolare» sia «delle storie al plurale». Ne deriva che il congedo da un unico tempo storico non è inteso come congedo dalla cronologia *tout court*, cioè dalla presupposizione di un tempo cronologico comune a tutte le singole storie. La tematizzazione delle «strutture temporali [*Zeitstrukturen*]», infatti, consente di «ordinare l'intero campo della ricerca storica [...] senza che si debba restare ancorati alla triade cronologica»⁵⁵: essa va integrata e superata, non abolita.

Il senso della storia

Siamo così giunti al punto focale, che ci consente di evidenziare che il terreno che separa l'attitudine di Koselleck da quella di Löwith riguarda, in ultima analisi, il senso complessivo della storia e la sua comprensibilità. L'opposizione – comune – alla filosofia della storia, infatti, conduce a un esito differente quanto all'individuazione delle alternative da proporre. Löwith suggerisce un superamento della filosofia della storia che comporta un rifiuto radicale dell'esistenza storica, segnata, a suo dire, da un'irriducibile sottovalutazione della dimensione ciclica della temporalità e della natura dell'uomo, che precede la storia ed è davvero essenziale. La spirale della storia e dell'esistenza storica, che la modernità

⁵⁴ Ivi, p. 50.

⁵⁵ *Ibidem*.

ha condotto a esiti improvvidi, va arrestata, e va ripensato un modo di stare al mondo che rivaluti, mettendolo al centro, l'esistenza dell'uomo nella natura. Si tratta di riconciliare, dopo la frattura moderna, lo spazio che connette individuo e cosmo, e di farlo tanto contro le derive nichilistiche della filosofia della storia quanto contro le sue apparenti critiche (come è, ad esempio, quella di Heidegger), che non sono in grado di sganciarsi dall'esistenza storica proprio perché vedono in essa il destino della costituzione umana⁵⁶.

Dall'altro lato si pone Koselleck, che reputa del tutto anacronistico, se non utopistico, il ritorno alla temporalità della natura, giacché la dimensione della temporalità storica è costitutiva e, al dunque, ineliminabile. Si tratta allora di recuperare l'autentica vocazione moderna alla mediazione e alla politica, oltre che al pensiero razionalistico, in modo da salvaguardare forme della vita e della convivenza capaci di opporre un freno razionalistico alle derive della temporalizzazione e dell'accelerazione della tecnica⁵⁷.

La storia si riferisce alle condizioni di un possibile futuro che non possono essere derivate solo dalla somma dei singoli eventi. Ma negli eventi studiati si delineano strutture che insieme condizionano e limitano lo spazio d'azione del futuro. Così la storiografia indica i confini di una possibile diversità del nostro futuro, senza perciò poter rinunciare alle condizioni strutturali di una possibile ripetibilità. In altre parole, una critica giustificata alla autoassicurazione volontaristica dei pianificatori di un futuro utopico è possibile solo se la storia come *magistra vitae* non derivi i suoi insegnamenti unicamente dalle storie, ma anche delle strutture di movimento della nostra storia.⁵⁸

Nulla di più distante da quanto espresso da Löwith nella sua critica dell'«esistenza storica», affetta dal «pregiudizio» che «uomo equivalga a storia», pregiudizio che Löwith rigetta radicalmente⁵⁹. Se ciò appare, agli occhi di Koselleck, l'anacronistico tentativo di ristabilire un orizzonte mitico, rappresenta per Löwith, al contrario, il luogo essenziale in cui il pensiero riscopre la sua autentica missione, dopo l'ubriacatura del moderno, dalla quale evidentemente anche la posizione koselleckiana, seguendo il discorso di Löwith, non sarebbe immune.

Se Aristotele giunse a riconoscere ciò che è – non soltanto ora o in futuro, bensì sempre – pure tale riconoscimento non si limita a far la sua comparsa storica nella filosofia greca; lo si riscontra anche in Oriente. Prima che noi diventiamo sapienti,

⁵⁶ Così, ad esempio, Löwith ne *Il senso della storia*, in Id., *Saggi sulla storia*, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 57-72, in part. 70-71. Cfr. M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, Bochum, Studienverlag Brockmeyer, 1989.

⁵⁷ G. Imbriano, *Der Begriff der Politik. Die Moderne als Krisenzeit im Werk von Reinhart Koselleck*, Frankfurt a.M-New York, Campus, 2018.

⁵⁸ R. Koselleck, *Futuro passato*, cit., p. 134.

⁵⁹ K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960; ed. it. *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, Morano, 1967, p. 209.

Gennaro Imbriano

dice un famoso detto buddistico di Zen, i monti e i fiumi sembrano essere semplicemente monti e fiumi e null'altro. Quando noi siamo pervenuti a un certo grado di intendimento, essi cessano di essere semplici monti e fiumi. Divengono cose differenti sotto diversi rispetti. Ma una volta pervenuti a un intendimento completo, il monte tornerà ad essere il semplice monte e il fiume ridiventerà il semplice fiume. In questo riconoscimento finale dell'essere-così-e-non-altrimenti il mondo e l'uomo si rivelano in modo originario e definitivo.⁶⁰

⁶⁰ Ivi, p. 283.

Il presente come storia: Lorenzo Calabi lettore di Karl Löwith

Andrea Civello
a.civello@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The present-as-history: Lorenzo Calabi as a reader of Karl Löwith.

Abstract: The author offers some remarks on the Italian philosopher Lorenzo Calabi's views on Karl Löwith's thought on the philosophy of history. Classical philosophies of history (e.g. Turgot, Kant, Hegel) aim at understanding their own time as history: *i. e.*, they do not only think of a *meaning*, nor do they only conceive of themselves as a *concluding* theoretical apprehension at the end of a process. They also endeavor to envisage the process itself, the forces of change, the phenomena of these forces, and the moral issues raised by them. Löwith's model can be a frame for a philosophy of classical philosophies of history. The different divisions of world history into epochs made by them show what categories are deemed significant in order to conceptualize mankind as *one* subject through time. Löwith's idea of *nature* seems to be at odds with the idea of nature set forth by an author whose importance he emphasizes, namely Charles Darwin: Darwin always conceives nature within *time*. However, Löwith's skeptical back-to-nature line of thinking, against the pervasiveness of history and progress in the West, must be viewed within his critical appraisal of other thinkers such as Heidegger and Rosenzweig. His meditations on the diversity and the unity of mankind are still very significant today.

Keywords: History, Nature, Darwinism, Diversity, Universality.

*Un tentativo filosofico di elaborare la storia universale del mondo
secondo un piano della natura che tenda alla perfetta unificazione
civile nel genere umano deve essere considerato possibile e anzi tale
da promuovere questo scopo naturale.*

I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*

Chi scrive non è uno specialista di Karl Löwith né il filosofo tedesco ha avuto un particolare ruolo nella sua formazione. Quanto segue si propone di restituire, piuttosto, almeno in parte, i termini della conversazione filosofica intrattenuta con Löwith da Lorenzo Calabi (1945-2017), filosofo, e per decenni docente di

Filosofia della Storia presso l'Università di Pisa, scomparso qualche anno fa e mio maestro. Per il quale:

Se per formazione intendiamo [...] quella formazione continua nella quale consiste la professione universitaria, la lettura di Karl Löwith è stata di grande importanza. Una parte della mia riflessione è diventata una sorta di dialogo ideale con lui. Volendo – anche il suo filosofare è stato in certa misura una risposta alla domanda: a quali condizioni è stato possibile concepire una Filosofia Della Storia? Una questione ineludibile nel mio insegnamento, come è ovvio.¹

Documenti diretti di questo *dialogo* protratto nel tempo, e fino alla fine, sono un volume del 2008², l'intervista nel 2014 con Marco Bruni da cui è tratta la precedente citazione e un articolo del 2016 che, di fatto, costituisce la sua ultima pubblicazione³.

Permettendomi di procedere un po' come fa Löwith nel suo scritto più famoso, *Significato e fine della storia*⁴ ovvero partendo dalla *fine* della storia che vuole raccontare, ritengo utile muovere dalla conclusione dell'intervista (ripresa, nella sostanza, anche da quella dell'ultimo scritto):

«Il problema che rimane – ci dice Löwith – è quindi sempre l'unità, il concetto unitario di uomo, mai il fatto palese della diversità umana».

Rimane perché, in che cosa consiste l'uomo – non si può non domandarsi – che in mezzo alle diversità dei singoli popoli e dei singoli uomini resta tuttavia uno e lo stesso, «se le differenze sono appianate ormai soltanto dall'uniformità della civilizzazione tecnica?». E rimane – credo che si debba aggiungere – anche perché, per chi pensa oggi, l'infinità delle singole differenze si presenta ora sulla scena pubblica come bisogno di un diritto al riconoscimento delle singole differenze, ma il passo dal diritto al riconoscimento delle singole differenze al diritto all'affermazione delle singole differenze-come-un-diritto esige la posizione di un termine medio tra di esse, un universale, che impedisca l'infinità del conflitto tra uguali ragioni di ineguale potenza. Posizione che mi sembra uno dei problemi non piccoli della nostra epoca.⁵

«Chi pensa»: Calabi fa presente trattarsi di una locuzione che ricorre nelle opere di Löwith – a significare il *filosofo*. E a significare il compito, che si ripresenta,

¹ M. Bruni, *Intervista a Lorenzo Calabi* (8 aprile 2014), <https://karllowith.jimdo.com/1%C3%B6withiana/1-interviste-italiane/lorenzo-calabi/>.

² L. Calabi, *La filosofia della storia come problema. Karl Löwith tra Heidegger e Rosenzweig*, Edizioni ETS, Pisa, 2008.

³ L. Calabi, *Ancora su Löwith e la filosofia della storia*, in «Rivista di storia della filosofia», Fascicolo speciale in memoria di Mario Dal Pra per il settantesimo anniversario della fondazione della Rivista: fasc. Suppl. 4 (2016), pp. 321-337.

⁴ K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949), trad. it. (dalla versione tedesca, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die Theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 1953) di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano, 2015.

⁵ M. Bruni, *Intervista a Lorenzo Calabi*, op. cit.; cfr. Calabi, *Ancora su Löwith e la filosofia della storia*, cit., p. 337.

del coraggio dell'intelletto, del sopportare la *contraddizione*. Ancora nelle ultime conversazioni che ho avuto il piacere e il privilegio di intrattenere con lui, Calabi chiamava, quello filosofico, un "modo del pensiero". Quindi, potremmo anche dire, un'attitudine a *pensare*, hegelianamente, la contraddizione, senza rifuggirne ma vivendola coraggiosamente o, se si vuole, *à la* Nietzsche, pericolosamente.

Quale contraddizione? Quella che emerge dalla citazione precedente: come affrontare – non dico risolvere ma, semplicemente, affrontare o anche, preliminarmente, *porre* – il problema «non piccolo», l'evitare «l'infinità del conflitto tra uguali ragioni di ineguale potenza»?

In realtà, già nel 2002 (molto prima di ogni discussione sul *woke* e affini) Calabi non mancava di rilevare come, nelle società occidentali contemporanee, segnatamente quelle oggetto negli ultimi decenni di fenomeni migratori provenienti da aree non occidentali, il tema della *differenza*, quella femminile, in prima istanza, si confronti, talora anche drammaticamente, con quello delle differenze, al plurale, quelle, appunto, culturali.

*Is multiculturalism bad for women?*⁶: si potrebbe estendere la portata dell'interrogativo. Il multiculturalismo è compatibile con civiltà liberali, che sono sì, per definizione, pluralistiche, ma che tale pluralismo fondano anche su un'universalità del soggetto umano, che non sembra, sempre e ovunque, condivisa da tutte le culture?

È dall'inizio del XXI secolo che ciò che per brevità chiamiamo Occidente si confronta con un mondo o dei mondi 'altri'. A partire dall'11 settembre 2001, il tema dello huntingtoniano scontro di civiltà si è spostato dalle riviste accademiche ai dibattiti su periodici e mass media. Al di là della specificità dei singoli eventi terroristici, gli attentati di Madrid nel 2004, le bombe di Londra nell'estate 2005 e, seppur in modo diverso, la rivolta nelle *banlieues* francesi nell'autunno seguente, le stragi parigine dello *Charlie Hebdo* e del *Bataclan*, con sanguinose code in Belgio e Danimarca e altrove, hanno ciclicamente riproposto questi inquietanti interrogativi. In particolare, la circostanza che sia negli attentati londinesi che nei misfatti francesi gli autori siano cittadini di seconda o terza generazione ha costretto a ripensare criticamente i due modelli predominanti nelle politiche di gestione delle migrazioni. Tanto il paradigma assimilazionista volto all'integrazione nella *République*, quanto il sistema multiculturale e comunitarista britannico sembrano palesare vistose crepe. In entrambi i casi si deve far fronte allo choc di constatare la presenza di *estranei* o *nemici* in casa. Come ci si relaziona con cittadini che non *concepiscono sé* come tali? O che, se lo fanno, mantengono una identità religiosa o etnica forte, precedente e/o alternativa (quando non antagonistica) a quella civica?

È la crisi del *citoyen*. È «la questione della moltiplicazione dei diritti diseguali perché fondati nelle differenze, rispetto all'uguaglianza dei doveri»⁷.

⁶ J. Cohen, M. Nussbaum (a cura di), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, citato in L. Calabi, *Darwinismo morale. Aspetti della riflessione contemporanea*, Edizioni ETS, Pisa, 2002, p. 68.

⁷ Ivi, p. 69.

C'era una volta l'universale del *citoyen* e il particolare del *bourgeois*, per usare la terminologia del giovane Marx. Ma le società occidentali hanno continuato a sfaccettare la sfera del *bourgeois* attraverso il prisma delle differenze. Una certa narrazione ricostruisce le tappe della progressiva (e progressista) realizzazione degli ideali di eguaglianza delle varie Dichiarazioni fondative della modernità: il movimento operaio, quello per i diritti civili delle minoranze etniche, il movimento delle donne, il movimento e la costituzione di comunità di minoranze sessuali, le rivendicazioni delle persone disabili, anzi *diversamente* abili, fino a varcare le soglie della specie, con le varie forme di animalismo e ambientalismo. Qui non rileva, tanto, il tema del riconoscimento e della tutela dei (nuovi) diritti⁸, che beninteso appaiono perlopiù legittimi, e del confronto sociale e politico intorno ad essi o al tema dell'intersezionalità, quanto il problema, filosofico, dell'esistenza di un'*eticità* che, per definizione, dovrebbe essere condivisa. Se «lo Stato politico compiuto»⁹ si era classicamente costituito sulla aconfessionalità, come valutare la sua tenuta come propositore di un universale a fronte non solo del ritorno odierno delle religioni sulla scena pubblica, ma in presenza, pure, di «religioni» anche «camuffate», «ideologie» varie, nuove «tribù»? Un esempio paradossale, di cui mi rammarico di non aver avuto il tempo di conversare con Lorenzo Calabi, è la diatriba sui vaccini che da qualche anno si riscontra nelle nostre società e che ha toccato livelli parossistici negli anni della pandemia da COVID: *l'universale* della tutela della salute come diritto di e per tutti che si scontra con la *pretesa* di universalità del diritto *individuale* di e per tutti di scegliere se avvalersi di una cura che tutela la salute, giustappunto, universale¹⁰. Un cortocircuito riscontrabile in tanti altri casi.

Se poi, aggiungiamo, la democrazia si è storicamente costruita e concettualmente articolata intorno alla capacità di conciliare le diversità riconoscendone la pari legittimità nel quadro di un *ethos* collettivo condiviso e, appunto, *supposto* universale, difficilmente sfuggirà come al momento presente essa palesi vistosi segni di crisi. Nei paesi di democrazia consolidata, essa è insidiata dalla disaffezione di sempre più larghe fasce di popolazione e da un diffuso prevalere, da un lato, di particolarismi e individualismi, dall'altro, in apparente contraddizione, di populismi e nazionalismi che appaiono ben poco interessati ad un *ethos* universalistico. In altri contesti, come le democrazie illiberali o «democrature», le si rinfaccia la sua inefficienza e il suo cedere a un «nichilismo» autodistruttivo (così recita, giusto per fare forse gli esempi più immediati al momento, la retorica propagandistica delle attuali dirigenze russa e ungherese).

⁸ Su cui cfr. ad es. P. Biasetti, *Diritti e teorie morali. La prospettiva dei moral rights*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2015.

⁹ O «perfetto» (*vollendete*): K. Marx, *Zur Judenfrage*, ed. it. *Sulla questione ebraica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 1976, vol. 3, p. 166.

¹⁰ Sulla disputa intorno alle vaccinazioni come esempio di «neotribalismo» contemporaneo, cfr. ad es. A. Grignolio, *Post-verità, vaccini, democrazia*, in «The Future of Science and Ethics», vol. 2, n. 1 (2017), pp. 76-88.

Una delle espressioni ricorrenti di Lorenzo Calabi, nei suoi corsi, riguardava la democrazia e il parlamento come “modi civili per condurre una guerra civile” ovvero come strumenti inventati dagli occidentali per trovare una soluzione, o almeno una “gestione”, non (auto)distruttiva al *fatto* della diversità di opinione che caratterizza le società che chiamiamo moderne. Dalla Riforma, rivoluzione partita dal «cervello del monaco» (secondo il Marx del 1844)¹¹, che fa nascere la coscienza dell’individuo moderno, una certa diffusa narrazione della modernità procede all’insegna del tentativo di esorcizzare lo spettro della notte di San Bartolomeo. L’editto di Nantes, la Pace di Vestfalia, il *Bill of Rights*, la tolleranza di Spinoza, Locke, Voltaire, il Primo Emendamento della Costituzione americana, l’emancipazione degli ebrei europei (*Judenfrage*), la separazione sempre più netta fra Chiesa e Stato (Francia 1905) sono alcune delle tappe in cui l’Occidente ha costruito l’universalismo dei diritti e dei doveri, contrapponendolo, in prima istanza, al particolarismo delle confessioni.

È fin troppo noto come Hegel abbia posto lo Stato come universale, incarnazione suprema dell’eticità, che supera il particolarismo atomistico della società civile. È parimenti nota la critica che il giovane Karl Marx muove a tale universalità, per lui solo presunta. Un contributo di Valerio Martone ripercorre momenti rilevanti di tale critica, contenuta negli *Annali franco-tedeschi*¹². In particolare, in *Sulla questione ebraica* (1844) Marx tematizza proprio il rapporto tra religione e statualità. Numerosi sono i riferimenti agli Stati Uniti, oggetto dell’analisi di Tocqueville, l’altro interlocutore del saggio di Martone. Considerando criticamente la posizione del giovane hegeliano di sinistra Bruno Bauer, che pensava che la soppressione della religione sul piano politico fosse sufficiente per giungere ad una reale emancipazione dell’uomo, Marx si chiede infatti a che genere di emancipazione si vuole arrivare e, nel fare ciò, si confronta proprio con l’esempio degli Stati Uniti, ovvero con un paese che, contrariamente alla Francia, la quale, all’epoca, mantiene pur sempre il cattolicesimo come «religione della maggioranza», ha abolito ogni religione di Stato, arrivando ad una compiuta emancipazione della politica dalla religione.

Nello Stato democratico, in cui si è verificata l’emancipazione politica, la religione, così come la proprietà privata, non sono quindi più discriminanti nell’ambito della vita politica, ma esse continuano ad esistere nella vita privata, ovvero nella società civile. L’uomo, dunque,

rimane ancor sempre legato alla religione, appunto perché riconosce se stesso solo per via indiretta, solo attraverso un mezzo. La religione è appunto il riconoscersi dell’uomo in modo indiretto. Attraverso un mediatore. Lo Stato è il mediatore tra

¹¹ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, ed. it. *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, cit., p. 198.

¹² V. Martone, *Marx e Tocqueville a confronto: la religione, il socialismo e il 1848*, in A. Civello (a cura di), *Società Natura Storia. Studi in onore di Lorenzo Calabi*, Edizioni ETS, Pisa, 2015, pp. 243-255.

l'uomo e la libertà dell'uomo. Come Cristo è il mediatore cui l'uomo attribuisce tutta la propria divinità, tutto il proprio pregiudizio religioso, così lo Stato è il mediatore nel quale egli trasferisce tutta la sua non-divinità, tutta la sua umana assenza di pregiudizi.¹³

Lo Stato insomma, nel momento in cui emancipa politicamente l'uomo dalla religione, mantiene comunque il limite religioso nella vita umana. L'espressione della «vita di genere dell'uomo», nell'ambito della compiuta emancipazione politica, che è possibile vedere proprio in America, è infatti riconducibile interamente allo Stato stesso, mentre la vita egoistica degli individui continua ad esistere «al di fuori della sfera statale nella società civile». L'uomo, anche nel caso degli Stati Uniti e della compiuta emancipazione politica, continua ad essere irrimediabilmente scisso tra

la vita nella comunità politica, nella quale si considera come collettivo, e la vita nella società civile, nella quale agisce come uomo privato, che considera gli altri uomini come mezzi, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee. Lo Stato politico si rapporta alla società civile nel modo spiritualistico con cui il cielo si rapporta alla terra.¹⁴

La religione, come si vede bene negli Stati Uniti,

è stata relegata nel novero degli interessi privati ed esiliata dalla comunità in quanto comunità. Ma non ci si inganni circa i limiti dell'emancipazione politica. La scissione dell'uomo in uomo pubblico e uomo privato, la dislocazione della religione dallo Stato alla società civile, non sono una tappa, sono il compimento dell'emancipazione politica, che pertanto non sopprime né tenta di sopprimere la reale religiosità dell'uomo.¹⁵

L'emancipazione politica, che peraltro Marx riteneva un passo in avanti importante verso l'emancipazione dell'uomo, è insomma insufficiente e il suo limite maggiore risiede proprio nel fatto che

i membri dello Stato politico sono religiosi a causa del dualismo tra vita individuale e vita di genere, tra vita della società civile e vita politica, sono religiosi in quanto l'uomo considera la vita statale, posta al di là della sua reale individualità, come la sua vera vita, sono religiosi poiché la religione è qui lo spirito della società civile, l'espressione della separazione e dell'allontanamento dell'uomo dall'uomo.¹⁶

La religione nel giovane Marx è quindi la più compiuta espressione dei limiti strutturali dell'uomo, che ancora si affaccia timidamente verso la sua reale eman-

¹³ K. Marx, *Sulla questione ebraica* in B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, Manifestolibri, Roma, 2004, p. 182.

¹⁴ Ivi, pp. 183-184.

¹⁵ Ivi, p. 185.

¹⁶ Ivi, p. 189.

cipazione. Essa, infatti, agisce spostando l'idea di salvezza in un immaginario aldilà, ma finendo per confermare tutte le disuguaglianze dell'aldiquà.

Tale rapporto religioso si mantiene quindi immutato nella scissione tra una vita "terrena", che si incarna nella società civile, ovvero il luogo in cui ogni disuguaglianza e disparità hanno ancora piena legittimità di esistere, ed una vita "celeste", lo Stato, nel cui ambito, almeno su un piano prettamente giuridico, si può toccare con mano il paradiso in terra dell'autentica vita di genere, ovvero della vita finalizzata al bene comune. La prima vita è la sfera del *bourgeois*, la seconda è quella del *citoyen*.

L'America del Primo Emendamento vede¹⁷ le religioni relegate fuori dello spazio pubblico (seppure in presenza di talune denominazioni recalcitranti, come documentato, per esempio, dalla lunga vicenda dell'insegnamento del creazionismo o del "Disegno Intelligente" nelle scuole) ma tutt'altro che scomparse, anzi moltiplicantisi (quello che già Marx chiamava «l'infinito frazionamento della religione nell'America del Nord»¹⁸) e tutte concorrenti nel "mercato" dei credenti (*New Age*, nuovi movimenti religiosi, sette ecc.).

In un universo di discorso così complesso, non può mancare un cenno alla relazione che Löwith intrattiene teoreticamente con l'altro autore studiato da Calabi nel primo decennio di questo secolo, ovvero Charles Darwin, contemplando, anche, l'esito forse più dirompente della «considerevole rivoluzione»¹⁹ darwiniana: la necessità di considerare la *storicità* della natura. Una consapevolezza che la filosofia non può non far propria, in particolare la filosofia della storia, come testimonia proprio quel Löwith non a caso richiamato da Calabi:

Löwith è uno dei non molti filosofi per i quali da Darwin non si può prescindere; la cui lezione deve, anzi, essere fatta propria dalla filosofia, dal 'pensiero che pensa il pensiero', come mi piace dire. In termini storiografici, basterà una citazione a rendere indiscutibile la considerazione löwithiana di Darwin. «Chi oggi pensa» – si legge a un certo punto in *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, e forse non a caso nel capitolo su Hegel – può prescindere da Darwin tanto poco quanto da Marx, Freud ed Einstein».

Cinque anni prima, nel marzo del 1962, Löwith aveva già scritto a Leo Strauss: «Credo che la storia abbia anche nella natura il suo luogo legittimo e che sia diventato necessario prendere sul serio la storia naturale e l'evoluzione, se non si vogliono trascurare troppo facilmente le scienze naturali». Dunque, la considerazione della teoria darwiniana non è in questione (due riferimenti si trovano anche in *Da Hegel a Nietzsche*). Ma ci si può chiedere di quale Darwin si tratti e la risposta, tradotta nel linguaggio della filosofia,

¹⁷ O forse meglio, vedeva: l'impegno attivo in politica e i temi della cosiddetta *Christian Right*, già dai tempi di Reagan, hanno toccato nuove vette nelle campagne elettorali e nei mandati presidenziali di Donald Trump.

¹⁸ K. Marx, *Zur Judenfrage*, in *Opere complete*, cit., p. 168.

¹⁹ C. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, J. Murray, London 1859, p. 484.

dovrebbe essere: deve trattarsi del Darwin della fine della domanda di senso. O, a voler essere filologicamente scrupolosi, dovrebbe trattarsi del Darwin che ne *Il lignaggio dell'uomo* critica, alla luce della lettura di Nägeli e di Broca, il 'pregiudizio utilitarista' ancora residuo, fino alla quarta edizione, ne *L'origine delle specie*: tradotto nel linguaggio della filosofia, il Darwin della improponibilità della questione di significato.²⁰

Come rileva Silvano Tagliagambe, qui Calabi traccia «limpidamente» un «percorso [...] tra la ricerca in ambito geologico e quella sul terreno biologico, proiettata verso l'individuazione dei tratti distintivi concreti della storicità della natura»²¹.

Secondo Calabi, «nonostante la forma così spesso saggistica della sua scrittura»²², Löwith sarebbe un pensatore sistematico, nel senso della «architettura» kantiana. La sua riflessione sarebbe fondamentalmente posta sotto *una* idea, che ritorna variamente articolata, ma che a lui piace riassumere così: la critica della concezione finalistica del mondo-per-l'uomo che impronta tutto il pensiero ebraico-cristiano. Là dove tratta distesamente della «storia dell'evoluzione», ne *La fatalità del progresso*²³, secondo Calabi il filosofo tedesco in effetti sta trattando del perfettibilismo; parimenti, tematizzerebbe l'impossibilità per l'arte di raggiungere la natura «appunto perché soggiace al progresso»; ancora, nel ritenere insostenibile «che la storia in quanto tale e nella sua totalità abbia un moto continuo in avanti nel senso di un progresso verso un fine», il convitato di pietra sarebbe il Kant filosofo della storia prediletto da Calabi²⁴.

Tra i due aspetti – quello non solo della *casualità*, ma anche della indicibilità dell'utile a priori nella variazione e quello dell'assenza di *finalismo* nell'evoluzione²⁵ – c'è una relazione stretta, è evidente. Tuttavia, in vari luoghi, nel saggio su Heidegger e Rosenzweig per esempio²⁶, Löwith prospetterebbe, per quanto scetticamente, una 'uscita dalla storia' nella riacquisizione di una visione 'greca' del cosmo.

²⁰ M. Bruni, *Intervista a Lorenzo Calabi*, op. cit.

²¹ S. Tagliagambe, *Temporalità della natura e tempo della storia e della cultura*, in A. Civello, *Società Natura Storia*, cit., pp. 373-386, p. 375.

²² M. Bruni, *Intervista a Lorenzo Calabi*, op. cit.

²³ K. Löwith, *Das Verhängnis des Fortschritts* (1963), in K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. II, J. B. Metzler, Stuttgart, 1983, pp. 392-410, ed. it. di O. Franceschelli *La fatalità del progresso*, in K. Löwith, *Il cosmo e le sfide della storia*, Donzelli, Roma, 2023, pp. 93-123.

²⁴ Cfr. ad es. I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) e *Il conflitto delle facoltà. Riproposizione della domanda: Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* [1798], trad. it. di F. Gonnelli in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1995 (2002³), pp. 29-44 e 223-239.

²⁵ Su questi temi darwiniani cfr. i lavori di L. Calabi, *I quaderni metafisici di Darwin. Teleologia "metafisica" causa finale*, Edizioni ETS, Pisa, 2001 e *Il caso che disturba. Spunti e appunti sul naturalismo darwiniano*, Edizioni ETS, Pisa, 2006.

²⁶ K. Löwith, M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu "Sein und Zeit", in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XII (1958), pp. 161-188 (in origine M. Heidegger and F. Rosenzweig, *or Temporality and Eternity*, «Philosophy and Phenomenological Research», 3, 1942, pp. 53-77), tr. it. di E. Greblo M. Heidegger e F. Rosenzweig. *Poscritto a "Essere e tempo"*, «aut aut», 222 (nov.-dic. 1987), pp. 76-102.

Per Calabi, però, Darwin e la sua considerevole rivoluzione indicherebbero un'altra via, rispetto a quella del filosofo tedesco: *l'impossibilità* di pensare la natura al di fuori della *temporalità*. Dimensione in cui vive anche l'uomo, per il quale, secondo un'espressione particolarmente cara a Calabi, il "presente" va sempre inteso "come-storia".

Rispetto a quest'ultima locuzione, è dato di constatare una sua presa di distanza critica da Löwith. Tale distanziamento nel saggio del 2008 è espresso in forma interrogativa nella conclusione:

veramente le filosofie della storia sono consistite solo in una futurizzazione storicistica? O molte filosofie della storia sono state anche produzione di una coscienza critica, in quanto produzione di una coscienza del *presente come storia*?²⁷

E nell'intervista del 2014, se da un lato riteneva difficilmente discutibile l'interpretazione löwithiana della filosofia della storia «se tutto il filosofare sulla storia viene iscritto nel quadro di quella che Kant ha chiamato l'«educazione divina» del genere umano, il quadro della *Educazione* del Lessing, che Löwith riconduce esplicitamente a Gioacchino da Fiore», dall'altro aggiungeva:

La restituzione di Löwith *diventa* discutibile, se si indagano le filosofie della storia in essa comprese assumendo il problema loro proprio, delle loro temporalità. È già sufficiente volgere l'attenzione alle diverse epochizzazioni che esse propongono dell'unica *Universalgeschichte*, per esempio in Voltaire, in Turgot, in Hegel, in Marx, per non dire in Condorcet: le epoche non sono sempre necessariamente ricalcate sui famosi tre «regni», di Pietro, di Paolo e di Giovanni, del padre, del figlio e dello spirito. Allora quella restituzione appare come una meta-filosofia delle filosofie della storia e queste possono essere ripensate alla luce di un diverso modo di interrogarsi.

E poco oltre poneva la questione sul possibile vero oggetto dei filosofi della storia, ovvero non (sol)tanto la predicazione di un "futurismo", formula nella quale parrebbe inquadrali tutti il pensatore tedesco, quanto

la comprensione del proprio presente: il quale, per essere concepito filosoficamente, deve essere concepito come storico, perché esso è temporalmente conformato, perché esso è processo. Ci si può chiedere se essi non abbiano, anche, per sé delineato un compito, *che si ripropone*: il compito del concepire il proprio tempo, non semplicemente come esito, ma pure come passaggio; il compito del concepire mutamenti tendenziali, forze propulsive e forze antagonistiche, e fenomeni di tali forze: fenomeni, infine, di compiutezza e di individuazione, di civilizzazione e di raffinamento e, insieme, di scissione, di impoverimento e di uniformazione. Questo diverso modo di intendere la Filosofia Della Storia è ciò che definisco con l'espressione: «filosofia del presente come storia».²⁸

²⁷ L. Calabi, *La filosofia della storia come problema*, cit., p. 89.

²⁸ Le ultime tre citazioni sono tutte da M. Bruni, *Intervista a Lorenzo Calabi*, op. cit.

Andrea Cívello

In conclusione, Lorenzo Calabi è rimasto persuaso della vitalità, in questo nostro complicato mondo attuale, del “modo del pensiero” filosofico e, nello specifico, filosofico-della-storia, fino al termine dei suoi giorni, come attestano il suo penultimo lavoro a stampa dedicato alla cura e traduzione del saggio di Jean Hyppolite sulla filosofia della storia di Hegel²⁹ e la lettura di un testo inserito nel programma dell’ultimo corso che avrebbe dovuto tenere, il libro di Ernst-Wolfgang Böckenförde su *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, sul problema classico ma “presente-storico” del senso della statualità³⁰.

²⁹ J. Hyppolite, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, cura e traduzione di L. Calabi, Edizioni ETS, Pisa, 2016.

³⁰ E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Sekularisation*, trad. it. di M. Nicoletti, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia, 2006. Sulle circostanze di quest’ultima lettura cfr. E. Bertò, *Hegel attraverso Marx: di un ‘campo di tensione’ nella concezione dello «Stato politico compiuto»*, in E. Bertò (a cura di), *Una lunga conversazione. Ricordo di Lorenzo Calabi*, Edizioni ETS, Pisa, 2019, pp. 31-47, p. 46.

Secolarizzazione e transumanesimo. A partire da Karl Löwith

Antonio Magariello
(Università Cattolica del Sacro Cuore)
tonio.magariello@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Secularization and transhumanism. Restarting from Karl Löwith.

Abstract: The aim of the paper is to show how the concept of secularization, elaborated by Karl Löwith, can be used to explain both the emergence of the ideology of progress and that of transhumanism. Through a brief genealogical reconstruction of the historization of the Christian concept of *eschaton*, we would like to expose firstly the change undergone by the concept of progress, which was at first linked to advances in the individual arts and sciences, but later was used to conceive of and to explain the inner movement of history. Secondly, we would like to point out how the ideology of progress constitutes the deepest conceptual root of the transhumanist movement. According to transhumanists, indeed, the human nature represents a limit that must be overcome, through scientific achievement and technological breakthroughs, in order to achieve immortality, eternal youth and perfect health. The progress outlined by transhumanists becomes a progress that no longer pursues any determined purpose, but rather ends up being a 'destiny' that can lead humanity to self-destruction. To avoid this terrifying outcome, we seek, in agreement with Löwith, to recover a different idea of nature, no longer identified with the Cartesian *res extensa*. On the other hand, however, we point out that there is an idea of nature in Christianity that would exceed even the limits of Löwith's vision.

Keywords: Secularization; Progress; Time; Transhumanism; Nature.

«Spene», diss' io, «è uno attender certo
de la gloria futura, il qual produce
grazia divina e precedente merto»
Dante (*Divina Commedia*)

Genealogia del progresso

Tra le analisi che hanno valso a Karl Löwith (1897-1973) una vasta e meritata fama all'interno del dibattito filosofico, teologico e sociologico del suo tempo e, con diver-

si accenti, anche del nostro, svetta quella intorno al concetto di secolarizzazione, «un 'ibrido', un'appropriazione della tradizione cristiana fortemente problematica, per il destino cui va incontro la 'sostanza religiosa' del messaggio cristiano, e per la possibilità stessa di una reale emancipazione da quest'ultimo»¹. Egli rintraccia i germi del processo di secolarizzazione, che ha condotto all'immanentizzazione dell'*eschaton* sovratemporale della religione cristiana, all'interno della speculazione teologica gioachimita. Sebbene Löwith da un lato sia tra i primi a individuare nel *De civitate Dei* di Sant'Agostino il primo disegno di teologia-filosofia della storia del mondo occidentale, dall'altro mostra come per il vescovo d'Ipbona la verità del cristianesimo non sia uno scopo che la storia del mondo debba raggiungere. Né tantomeno la *parousia*, cioè la seconda venuta di Cristo, dipende, nel pensiero agostiniano, dal divenire storico, anzi le cose stanno esattamente al contrario. Ciò che accade nel *saeculum*, cioè nel tempo mondano, è una mera rappresentazione «della sopra-storica *civitas Dei*». Il piano trascendente e la serie di eventi profani appartengono a realtà radicalmente separate, la cui unica connessione è data, dice Agostino, dalla «*peregrinatio* dei credenti *in hoc saeculo*»². Sarà Gioacchino da Fiore, afferma Löwith, a congiungere la salvezza cristiana con il cammino della storia umana. Se fino ad allora, per la dottrina teologica cristiana, l'anima non poteva sperare di essere redenta durante la sua esistenza terrena, perché la vera storia avviene solo nell'eternità di Dio, con Gioacchino la rigida separazione tra mondo sovrastorico e mondo storico si affievolisce. Infatti, «il dogma cristiano da Agostino a Tommaso aveva escluso di principio un'interpretazione storica delle cose ultime, e proprio per ciò aveva considerato teologicamente la storia del mondo. Gioacchino vide invece tutto in una prospettiva storica»³. Il tempo storico non è più interpretato come un mero avvicinarsi di età in cui la successiva scalza la precedente, nell'attesa del ritorno di Cristo e del rivelarsi del senso ultimo dell'accadere. Egli desidera mostrare il 'concordare' (l'opera si intitolava appunto *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*) dell'Antico Testamento con il Nuovo Testamento, rivelando così come il primo fosse una preparazione del secondo. Adesso, ogni epoca costituisce un passaggio a un grado progressivamente superiore rispetto a quella che si lascia alle spalle e quanto più l'umanità procede in avanti tanto più si approssima alla rivelazione divina finale. Infatti:

il centro della teologia della storia gioachimita è da rinvenire nella dottrina dei tre *status*, delle tre età della Storia. [...] Il pensiero teologico di Gioacchino si basa sulla corrispondenza tra l'ordine del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e le tre epoche della storia nelle quali le tre persone della Trinità progressivamente si rivelano.⁴

¹ O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli Editore, Roma 2008, pp. 3-4.

² K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago, Chicago 1949; ed. it. *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1989, p. 169.

³ Ivi, p. 179.

⁴ M. Bruni, *L'eschaton storico e le sue trasfigurazioni. Karl Löwith interprete di Gioacchino da Fiore*, in M. Bruni e A. Gatto (a cura di), *Il maestro dell'Apocalisse*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 324.

Le tre epoche tracciate dall'abate di Corazzo non solo non si presentano separate l'una dall'altra, ma anzi la seconda «si rivela già nella prima, la terza già nella seconda»⁵. Il suo afflato di desecolarizzazione della Chiesa, sostiene Löwith, ha finito però con l'innescare quel processo di «secolarizzazione del mondo, perché l'escatologia venne reindirizzata dalle cose ultime (*eschaton* trascendente) alle cose penultime (*eschaton* storico)»⁶. Però è solo con l'affermarsi dell'idea – o forse dovremmo dire dell'ideologia – del progresso che giunge a piena manifestazione il processo di secolarizzazione che *in nuce* era già stato inconsciamente avviato dalla riflessione teologica cristiana sulla storia, poiché ora la «fede in un progresso terreno e illimitato si sostituisce sempre più a quella nella provvidenza di un dio trascendente»⁷. L'uomo comincia a dismettere gli abiti di creatura incatenata a un piano provvidenziale – di cui conosce il fine, sebbene non sia in suo potere realizzarlo, poiché tale compito spetta unicamente a Dio, al quale egli deve obbedire – avocando a sé la potenza e la conoscenza riservate fino ad allora soltanto a Dio e rivendicando la libera e autonoma capacità di «prevedere e di provvedere per il futuro»⁸. Per evidenziare la crucialità della categoria di progresso, Löwith ne illustra la differenza semantica rispetto al concetto di sviluppo, con il quale spesso rischia di essere confuso. Se prendiamo in considerazione, come fa il filosofo di Monaco, un organismo cellulare, esso tenderà ad acquisire con il trascorrere del tempo forme ogni volta diverse, fino a raggiungere poi quella finale. La stessa cosa si può dire di un seme, da cui nascerà un albero, o di un embrione, che darà vita a un animale. Ciò che accomuna questi mutamenti risiede nel fatto che essi sono destinati a un fine predeterminato, immanente alla loro natura, oltre il quale non possono più spingersi. Rappresentano cioè diverse forme di *sviluppo* che «non si protraggono all'infinito verso trasformazioni sempre nuove, ma hanno un fine determinato in ciascun individuo secondo la propria specie».⁹ Il progresso, invece, presenta un significato differente in un duplice senso: rispetto all'epoca storica in cui lo si prende in esame; rispetto all'idea di sviluppo. Löwith sottolinea come l'antichità precristiana avesse già elaborato un concetto di progresso, rimarcando ad esempio l'originalità della tematizzazione che ne era stata fatta da Lucrezio. Il filosofo latino, nel *De rerum natura*, parla di *progressi* nella «tecnica dell'agricoltura e della navigazione, nella costruzione di città e nella formulazione di leggi»¹⁰, inscrivendoli però all'interno dell'eterno ciclo del nascere e del perire che contraddistingue ogni cosa terrena e, in aggiunta, mettendo in guardia dal corrispettivo insorgere di forme di regresso, che sempre si accompagnano alle novità realizzate dalla civiltà umana. Si comprende allora perché Löwith possa a ragione mostrare come il progresso rappresenti un'idea

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 329.

⁷ Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 81.

⁸ *Ibidem*.

⁹ K. Löwith, *La fatalità del progresso*, in *Il cosmo e le sfide della storia*, Donzelli Editore, Roma 2023, p. 94.

¹⁰ *Ivi*, p. 99.

che connota sin dagli albori l'apparire della specie umana, affermando che «il progredire oltre la natura e il distaccarsi da essa, un simile progresso appartiene fin dall'inizio alla natura degli esseri umani»¹¹. Al contrario dello sviluppo, dunque, il progresso sembra riguardare tutte quei mutamenti che non sottostanno a un fine naturale predeterminato, ma che anzi favoriscono l'abbandono di una primitiva condizione naturale per introdurre miglioramenti nel campo delle arti civili, politiche, etc. Ciò, tuttavia, non contraddice quanto abbiamo detto all'inizio, ossia che è l'apparire e affermarsi dell'idea di progresso che sancisce l'usurpazione da parte dell'uomo del trono di Dio nell'epoca moderna? Come può un fenomeno che costituisce *ab origine* la civiltà umana a un certo punto rappresentare un elemento di tale novità da inaugurare una differente interpretazione degli eventi del mondo? Per rispondere a questa domanda, sarà opportuno leggere la chiarezza e la profondità teoretica delle parole con cui Löwith spiega la *trasformazione* che il concetto di progresso ha subito. Infatti:

Un mondo, il mondo della tradizione cristiana, separa questa descrizione classica del progresso [n. d. a. cioè precristiana] da tutte le filosofie della storia postcristiane, che hanno di mira un *compimento*, un *perfezionamento*. [...] Tutta la cultura postcristiana è progressiva perché essa ha sempre di più mondanizzato la teologia della storia dal *procursus* verso il regno di Dio di Agostino fino al 'progresso nella coscienza della libertà' di Hegel e all'attesa di un regno terreno della libertà di Marx.¹²

Nella sua ricostruzione genealogica, Löwith mette in luce come l'idea di progresso fosse in principio legata ai singoli avanzamenti – ai progressi, appunto – delle varie arti e delle varie scienze, tanto che «la parola *progrès* originariamente è stata utilizzata sempre al plurale»¹³, rintracciando così «nelle concezioni operative del sapere e nelle escatologie secolarizzate di Ruggero Bacone del Medioevo e di Francesco Bacone agli albori della modernità»¹⁴ l'insorgere di quella «fatalità del progresso» che contrassegnerà l'età moderna e in misura vieppiù profonda l'età contemporanea. Con la saldatura della tecnica alla scienza – i cui prodromi sono già ravvisabili nello sforzo di Ruggero Bacone di unire matematica, alchimia e magia – quest'ultima perde la sua originaria, esclusiva teoreticità, convertendosi in uno mezzo di dominio della natura e di manipolazione delle sue forze, subordinato agli scopi della ricerca sperimentale, con l'intento di dirigere l'umanità verso una condizione di perenne e incessante perfezionamento. Fu però la Rivoluzione francese a consacrare definitivamente la categoria di progresso, visto che è unicamente con essa che «il termine *progrès* acquisì lo stesso significato di *nouveauté*»¹⁵. Ed è inoltre proprio nella novità (modernità/*modus*) che tutte le successive filosofie della storia individuano l'evento chiave che inaugura un nuo-

¹¹ Ivi, p. 97.

¹² Ivi, p. 100.

¹³ Ivi, p. 103.

¹⁴ M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Saonara 2012.

¹⁵ K. Löwith, *La fatalità del progresso*, cit., p. 103.

vo cammino per l'umanità, poiché l'uomo scopre che «può trasformare il mondo secondo la propria volontà»¹⁶, giungendo così con lo storicismo moderno – come afferma Franceschelli – alla comprensione che «il tempo della storia diviene 'autonomo', nel senso che esso perde sia l'ancoraggio *cosmologico* al ciclo della *physis*, sia quello *teologico* alla soprannaturale volontà di Dio»¹⁷. Sembrerebbe così che sia la storia con i suoi eventi a inglobare nel proprio grembo la scienza e la tecnica, esautorandole, ergendosi essa ad auriga del progresso. Löwith, tuttavia, fa un'osservazione che rovescia questa conclusione rilevando che:

La stessa storia è diventata così urgente soltanto perché le scienze hanno compiuto progressi che hanno portato, nella nostra vita storica, tutti quei radicali mutamenti di cui abbiamo parlato. Almeno nell'ultimo secolo la storia si è guadagnata così tanta attenzione perché la tecnica collegata alla scienza, e non per ultima la tecnica militare, ha continuamente modificato i rapporti tra gli esseri umani, con un ritmo progressivo. La moderna scienza della natura è una potenza che modifica e distrugge la tradizione.¹⁸

Poiché con il concetto di storia si intende la *progressiva* conquista da parte dei popoli di nuovi diritti, del conseguimento di maggiore benessere economico, della diffusione sempre più estesa della cultura e di crescenti rivoluzioni nel campo tecnico-scientifico, bisogna allora affermare che tra storia e progresso è il secondo a godere di un ruolo egemone. È grazie, infatti, ai continui *progressi* scientifici, tecnologici, culturali ed economici, che gli uomini sono riusciti a emanciparsi gradualmente, e sempre più, prima dai vincoli imposti dalla natura, poi da quelli di poteri politici assolutistici e repressivi. È stato, perciò, il continuo progredire delle arti, delle scienze e dei saperi a far sì che fosse concepibile un progresso anche nella *storia* dell'umanità.

Le origini del transumanesimo

La Modernità si costituisce per Löwith come un progressivo processo di secolarizzazione dell'escatologia cristiana, nel quale le virtù teologali di fede e speranza vengono scalzate dal movimento di incessante *augmentatio*, come dice Bacone, proprio della scienza e della tecnica. Vi è, però, un pensatore che nei primi decenni del Novecento ha destato notevole scalpore sia nel mondo scientifico sia in quello cristiano. Teilhard de Chardin, gesuita e paleontologo francese, si era infatti prefisso lo scopo di realizzare una grande riconciliazione, una nuova «sintesi»: tra scienza e religione, tra cosmologia e antropologia, tra *escatologia* e *fede nel progresso*¹⁹. Egli riteneva che l'incredibile avanzamento

¹⁶ Ivi, p. 108.

¹⁷ O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., p. 95.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ K. Löwith, *Teilhard de Chardin. Evoluzione, progresso ed escatologia*, in *Il cosmo e le sfide della storia*, Donzelli Editore, Roma 2023, p. 58.

delle conoscenze scientifiche e, soprattutto, l'affermarsi dell'evoluzionismo darwiniano non costituissero un'insormontabile *impasse* per la sopravvivenza della fede cristiana, poiché quest'ultima ne avrebbe «guadagnato sempre di più in intensità e propagazione»²⁰. Cercò così di superare l'istanza anti-finalistica e anti-teologica che l'evoluzionismo naturalistico recava in sé, interpretando la comparsa dell'uomo, e in particolare del pensiero, quale *telos* del processo evolutivo. L'essere umano cessa allora di rappresentare una specie tra le tante appartenenti alla natura, diventando la «chiave per comprendere l'intera evoluzione fisica e biologica»²¹. L'autocoscienza diviene il *medium* attraverso il quale l'intero processo cosmogonico, che è stato orientato in questa direzione, può finalmente prendere consapevolezza di sé e spiegare se stesso. Compito dell'uomo diviene per de Chardin quello di proseguire l'evoluzione, anzi di *dirigerla*. Date le sue capacità inventive, che gli provengono da millenni di progressi evolutivi, l'essere umano non può arrestarsi a contemplare teoreticamente la natura, perché ha il dovere di cambiarla, facendo ricorso alle continue innovazioni che la tecnologia gli mette a disposizione. E la natura che deve modificare non è soltanto quella 'esterna', cioè lo spazio che lo circonda, ma è anzitutto la *sua natura*. La configurazione antropologica attuale dell'uomo, perciò, non ne costituisce affatto lo stadio ultimo, tanto che il gesuita arriva a scrivere nei suoi *Almanach des sciences* queste parole:

Pensavamo forse che la specie umana, già matura, fosse giunta alla quota massima. Ed ecco che si rivela a noi, per così dire, *ancora allo stato embrionale*. Oltre l'Umano che conosciamo, si estende ormai, per la nostra conoscenza scientifica, una zona profonda benché ancora oscura di "Ultraumano", su centinaia di migliaia (e più probabilmente di milioni) di anni.²²

Egli prefigura l'avvento di una nuova umanità, di una storia che vada oltre quanto finora ci è stato noto. Ed è a buon diritto che viene identificato come uno dei padri del transumanesimo, assieme a Julian Huxley che ne ha coniato il termine nel 1957²³. Il transumanesimo che, come scrive uno dei suoi maggiori rappresentanti contemporanei, Nick Bostrom, è il movimento:

culturale, intellettuale e scientifico, che afferma il dovere morale di migliorare le capacità fisiche e cognitive della specie umana e di applicare le nuove tecnologie all'uomo, affinché si possano eliminare aspetti non desiderati e non necessari della condizione umana come la sofferenza, la malattia, l'invecchiamento, e persino, l'essere mortali.²⁴

²⁰ Ivi, p. 85.

²¹ Ivi, p. 60.

²² P. Teilhard de Chardin, *L'avvenire dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1972, pp. 454-455.

²³ J. Huxley, *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957, p. 17.

²⁴ N. Bostrom, *Intensive Seminar on Transhumanism*, Yale University, 26 June 2003. È d'altronde interessante notare l'autocomprensione che il transumanesimo elabora di sé e, soprattutto, delle proprie origini, che vengono rintracciate già nelle primordiali culture umane. Bostrom parla infatti di un innato istinto di espandere i confini della nostra esistenza e di acquisire nuove capacità,

Il transumanesimo è infatti il movimento contemporaneo che incarna la più radicale esaltazione ideologica del progresso tecnoscientifico, ritenuto la chiave per accedere a una nuova dimensione della storia evolutiva dell'uomo. Tra i più noti promotori di tale visione possiamo menzionare i filosofi Max More e Tom Morrow, che nel 1992 hanno fondato l'Extropy Institute, e David Pearce che, insieme a Bostrom, ha istituito nel 1998 la World Transhumanist Association (WTA). Il transumanesimo ambisce a trasformare l'uomo, attraverso la tecnica e la scienza, in un essere capace di eliminare il dolore, la senescenza e la malattia, inclusa la morte stessa, vista non più quale tappa naturale del ciclo della vita, bensì, come scrive Antonio Allegra, quale ostacolo²⁵ alla realizzazione delle più profonde possibilità umane. L'uomo cessa in questo modo di essere soltanto *faber*, per assumere i caratteri di un vero e proprio dio, di un *creator*, secondo la distinzione proposta da Günther Anders²⁶: la prima categoria ascrive all'uomo la libertà di decondizionarsi e di determinarsi, riconoscendo però l'inviolabilità e l'immodificabilità delle leggi della natura; la seconda, invece, disconosce qualunque limite, proprio in quanto limite, prescrivendo all'uomo una libertà costitutivamente sterminata e illimitata, capace di alterare e stravolgere la trama stessa della natura. Il dato biologico, che la tradizione filosofica e religiosa ha per secoli ritenuto una datità immodificabile dall'uomo, diventa ora manipolabile dall'attività creatrice della tecnica. Come scrive a tal proposito Engelhardt:

In futuro la nostra capacità di forzare e manipolare la natura umana, per seguire gli scopi stabiliti dalle persone, è destinata ad aumentare. Man mano che svilupperemo la nostra capacità di operare nel campo dell'ingegneria genetica [...] riusciremo a plasmare e a modellare la natura umana a immagine e somiglianza di scopi scelti dalle persone umane, non dalla natura o da Dio. Alla fine ciò potrebbe significare un cambiamento così radicale nella natura umana che i nostri discendenti potrebbero essere considerati una specie nuova dai futuri tassonomisti. Se nella natura umana non c'è nulla di sacro (e nessun argomento puramente secolare può rivelare il sacro), non si vedrà più nessuna ragione per cui, con la dovuta cautela, la natura umana non dovrebbe essere radicalmente cambiata.²⁷

Il transumanesimo, nonostante si costituisca innanzitutto quale rifiuto di qualsiasi atteggiamento di fideistico abbandono a una forza superiore e trascendente,

creando una sorta di ininterrotta linea storica che conduce dagli albori delle civiltà umane, passando per la Grecia classica, il Medioevo e l'Illuminismo, per approdare alla contemporaneità. Risulta, infatti, del tutto assente una seria e accurata analisi del presupposto implicito di questa auto-esegesi, cioè che il tempo si costituisca come linea e non, ad esempio, come circolo. Cfr. N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, in «Journal of Evolution and Technology», Vol. 14, Issue 1 (April 2005).

²⁵ A. Allegra, *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 26.

²⁶ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, C. H. Beck, München 1984; ed. it. *L'uomo è antiquato*, Vol. 1, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 15.

²⁷ H. T. Engelhardt jr., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1996, p. 413.

appare pervaso di elementi caratteristici dell'apocalittica cristiana (paligenesi dell'uomo, immortalità) – fermo restando trattarsi di una tensione a tinte religiose intrinsecamente atea, che non demanda più alla fede e alla speranza la funzione di credere e attendere la venuta di un mondo redento, ma incarica la scienza e la tecnica di traghettare l'umanità verso l'istituzione di una realtà ontologicamente nuova. Esso mira alla possibilità di dare vita a una «seconda creazione», nella quale possa fare la sua comparsa l'uomo nuovo, o forse dovremmo dire l'uomo quale dovrebbe finalmente essere. Quello che finora abbiamo chiamato uomo non è altro che una preparazione di ciò che l'umanità deve diventare. E la barriera che ha impedito l'inizio della seconda creazione è costituita dal pregiudizio secondo il quale la natura ha posto dei limiti all'uomo che sarebbero insuperabili. Il transumanesimo, allora, animato da un afflato di ottimismo scienziato, che secondo la teoria della secolarizzazione è in realtà fede secolarizzata, si è prefisso di eliminare l'idea – e anche la realtà – del limite, credendo che la tecnoscienza sia capace di oltrepassare e di trascendere qualsiasi vincolo. Si tratta di un titanismo che si vuole tanto più forte quanto più riesce a spiritualizzare la materia, a diventarne signore. Nell'immaginario transumanista l'infinito, l'illimitato, infatti, perde la sua connotazione qualitativa a vantaggio di quella quantitativa. More, a tal riguardo, afferma che:

la vita e l'intelligenza non devono mai ristagnare: possono riordinare, trasformare e trascendere i propri limiti in un processo progressivo illimitato. Il nostro obiettivo deve essere la continuazione esuberante e dinamica di questo processo illimitato, non il raggiungimento di qualche condizione finale suppostamente illimitata.²⁸

Il transumanesimo, che rappresenta l'ultima progenie della secolarizzazione dell'escatologia cristiana, mutua da quest'ultima, come le ideologie secolari che lo hanno preceduto, alcuni elementi del suo apparato concettuale, stravolgendone, però, il significato. Nella teologia cristiana, con vita infinita, illimitata, dopo la resurrezione, non si intendeva parlare meramente di una vita che non avrebbe avuto fine, che sarebbe durata all'infinito. L'infinità cristiana è una infinità di marca *qualitativa*, cioè intensiva, indicante un tipo di vita piena, eterna e perfetta, che sfugge alla misura quantitativa tanto cara alla tecnoscienza. Torcendo semanticamente il senso dell'infinito, il transumanesimo ne statuisce una nuova, duplice significazione: la prima di ordine temporale, la seconda di ordine spaziale. Da un lato, bisogna incrementare incessantemente la durata della vita umana, espiantando la coscienza dal corpo e scaricandola su supporti inorganici sempre più resistenti e durevoli, in maniera da ridurre l'ingombro e il gravame della materia quanto più possibile, e spiritualizzando, ai limiti della pura angelicità²⁹, la mente umana. Dall'altro, è necessario rimuovere i confini costituiti dalla cor-

²⁸ M. More, *Transumanesimo: verso una filosofia futurista*, in A. Allegra, *Visioni transumane*, cit., p. 48.

²⁹ A. Allegra, *Visioni transumane*, cit., p. 90.

poreità, perché la mente umana possa, oltre a essere imperitura, anche estendersi al di là dei ristretti confini somatici, guadagnando progressivamente sempre più spazio, fino a conseguire una estensione pari a quella dello stesso universo³⁰. Il transumanesimo si rivela, così, pervaso dalla fiducia che il progredire della tecnoscienza costituisca *ipso facto* un miglioramento delle condizioni di vita dell'uomo. E tutto ciò che si frappone tra il suo movimento e il suo scopo, frenandone l'avanzamento, deve essere eliminato³¹.

L'esperienza del tempo: l'orizzonte futuro-centrico

Progresso, è stato detto all'inizio, può esserci soltanto in un tempo che è per assenza futuro. In un eterno presente, sviluppo e progresso sono superati. La moderna coscienza storica è contraddistinta, al contrario del senso classico e letterale del termine di *Historie*, dal fatto di vivere interamente del futuro e perciò di vivere nel timore e nella speranza. L'attesa del futuro è l'elemento in cui galleggia la volontà di progresso.³²

La venerazione del progresso provoca, pertanto, uno schiacciamento della nostra esperienza del tempo e del tempo in cui viviamo esclusivamente sul futuro. Infatti, Teilhard de Chardin è un autore che «pensa in linea di principio a partire dalla speranza in un finale compimento storico del processo evolutivo»³³. Le idee di natura e di futuro inaugurate dal transumanesimo presentano, quindi, una serie di contraddizioni che rischiano di minarne sia la fondatezza concettuale sia la concreta realizzabilità. Il nemico del transumanesimo è, dunque, la natura, intesa quale orizzonte biologico ontologicamente dato e imm modificabile, alle cui leggi si è necessariamente sottomessi e del quale sembra impossibile contestare il dominio. Per porre le basi di una nuova storia dell'uomo, viene avanzata una – a dir poco – ardita reinterpretazione antropologica, in virtù della quale, come riporta Löwith, «la natura dell'uomo consiste nella costante liberazione o meglio abolizione della stessa»³⁴. L'ingresso nella nuova umanità prescrive perciò l'indispensabile *soppressione della natura* dell'uomo. Il futuro transumanista è, d'altro canto, altrettanto problematico quanto la sua idea di superamento della natura. Il *telos*, cui la storia tenderebbe, prefigura l'avvento di una società e di una umanità perfette, autosufficienti, immortali e non manchevoli di nulla. Il raggiungimento di questo luogo a-venire diverrebbe possibile per merito della frenetica

³⁰ Sull'espansione infinita in senso spaziale e temporale, vedi A. Allegra, *Visioni Transumane*, cit., p. 72 sgg.

³¹ Sulla rimozione del corpo, vedi M. Farisco, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e pensiero, Milano 2011, p. 172.

³² Ivi, p. 101.

³³ K. Löwith, *Teilhard de Chardin. Evoluzione, progresso ed escatologia*, cit., p. 85.

³⁴ Ivi, p. 59. Löwith, inoltre, fa notare, nel medesimo testo, come il transumanesimo voglia superare le leggi della natura, ad esempio la termodinamica: «perfino le leggi fondamentali non sono abbastanza legge. Il nuovo postuomo onnisciente è in grado di fare meglio di dio», p. 84.

innovazione tecnologica, che di giorno in giorno migliora le sue prestazioni e può contare su un sempre più aggiornato e perfezionato apparato scientifico. Ed è invece qui che si annida il pericolo maggiore. Se le scoperte e le invenzioni più avanzate rischiano di diventare obsolete nell'arco di pochi mesi o addirittura di poche settimane (dato che quanto più viene potenziata la mente e la conoscenza, tanto meno tempo sarà necessario perché la tecnoscienza migliori le sue creazioni), non è intrinsecamente destinato allo scacco e al fallimento il progetto transumanista? Come scrive Allegra:

Come è possibile una perfezione laddove non vi è idea della perfezione stessa – nel senso radicale che la stessa possibilità della perfezione è messa in questione o negata? Si assiste al paradosso di un perfettismo senza perfezione. Evidentemente una perfezione, o anche l'idea di una evoluzione che divenga finalmente autodiretta dall'uomo, senza che sia legittimata un'idea di *telos* o compimento è una contraddizione in termini: rispetto a che cosa dovremmo giudicare del compimento se lo stesso *compiere* è idea sospetta?³⁵

Potremmo allora scorgere nell'ideologia transumanista il verificarsi di un ulteriore, più radicale, processo di immanentizzazione del *telos* della salvezza, cioè di secolarizzazione, che rischia di condurlo alla disgregazione. L'assunto assiologico che innerva la filosofia transumanista identifica nel futuro *qua talis* un momento del tempo migliore rispetto al passato. L'avvenire, per il puro fatto di rappresentare un «non-essere-ancora-possibile»³⁶, assolutizza su di sé la direzione dello sguardo tecnoscientifico, che esalta ciò che deve ancora venire, quantunque in verità esso non faccia altro che condannarlo all'obsolescenza e alla *damnatio memoriae* nell'istante successivo alla sua comparsa. Il futuro così immaginato è una cornice vuota che rifiuta qualsiasi riempimento, perché il ritrovamento dell'*optimum* sarebbe esiziale per la perenne marcia che ne alimenta l'incessante progredire. L'inseguimento della meta acquisisce, in quest'ottica, un valore superiore rispetto alla meta stessa, il cui conseguimento significherebbe arresto, conclusione, morte. L'*eschaton*, che nel cristianesimo trascendeva la storia e che la filosofia ha ricollocato, immanentizzandolo, al termine della storia, diviene immanente al cammino stesso della storia. Non vi è, perciò, più distanza tra movimento e scopo, perché, se quest'ultimo fosse fissato in un determinato, per quanto lontano, momento della storia, l'insaziabilità del tempo sarebbe destinata ad appagarsi. Il fine diventa pertanto il movimento stesso, che si ripiega su di sé, impedendo il costituirsi di un autentico futuro, il quale finisce con il rassomigliare invece al Crono esiodeo, che divora le sue creature non appena vedono la luce. Basti pensare alle parole con cui Löwith metteva in guardia dai pericoli insiti nella fede nel progresso, fede che, idolatrando, è finita col trasformarlo in un fato ineluttabile:

³⁵ A. Allegra, *Visioni transumane*, cit., p. 99.

³⁶ M. Bruni, *Secolarità o Europa*, in «Phenomenology and Mind», n. 8 (2015), pp. 172-181, p. 175.

Una volta che si è fatta l'esperienza del progresso, si mette in movimento qualcosa che non può più essere fermato. *Il desiderio di progresso diventa esso stesso progressivo*. [...] In se stesso il progresso non conosce limite ed è insaziabile, perché più viene conseguito e più viene preteso e agognato.³⁷

La fame di una perenne novità ne provoca, perciò, *ipso facto* l'irrimediabile scomparsa, perché il nuovo non riesce neanche più a costituirsi, minacciato com'è dal convulso e perenne presentarsi di un nuovo sempre "più nuovo". La spasmodica ricerca di un futuro assoluto e infinito si ribalta perciò nell'instaurazione del più asfittico e immobile presente, avvitato su stesso e deprivato della finestra che conceda a una reale *novitas* di far irruzione. Si potrebbe dunque dire che il transumanesimo, suo malgrado, ritorna ad essere una filosofia della storia dove il progresso futuro è indeterminato e dove, vista l'accelerazione in cui ora consiste il progresso, quell'indeterminatezza conduce all'*annullamento* dell'avvenire.

La natura e il limite

L'istanza che sorregge e nutre l'ideologia transumanista, che possiamo a buon diritto quindi ritenere la più radicale incarnazione dell'ideologia del progresso è erede, come dice Löwith, di quella concezione teilhardina «del carattere processuale del mondo, secondo la quale quest'ultimo non è niente di dato una volta per sempre e di immobile, niente che è così come è, bensì qualcosa che è diventato e continua a diventare ciò che è in lunghi periodi di tempo, una visione secondo cui il mondo della natura è la *storia* del cosmo e della natura»³⁸. Secondo questa visione, la falce della storia non risparmierebbe nulla e nessuno, neanche la natura, poiché anche quest'ultima, nonostante il mutamento e l'evoluzione che la caratterizzano, perverrà ad uno stadio di mutamento e di evoluzione tali, cioè definitivi, che la renderanno completamente diversa rispetto a ciò che è stata e che può essere. Da dove proviene allora questa fiducia nel progresso, che ha preso il posto del fato greco e del Dio cristiano, oltreché dal suo elemento escatologico secolarizzato? «Da ciò che apparentemente lo giustifica: il suo enorme successo»³⁹. E non si creda che menzionare le parole di Löwith possa suonare anacronistico, giacché egli aveva già profeticamente previsto le terribili possibilità che la tecnoscienza serbava in sé e che il transumanesimo contemporaneo vuole realizzare. Infatti:

La fisica, la fisiologia e la chimica sono in grado, grazie alla conoscenza degli ormoni, di orientare già tra breve tempo lo sviluppo del corpo e del cervello umani in una

³⁷ K. Löwith, *La fatalità del progresso*, cit., pp. 106-107.

³⁸ K. Löwith, *Teilhard de Chardin. Evoluzione, progresso ed escatologia*, cit., p. 70.

³⁹ K. Löwith, *La fatalità del progresso*, cit., p. 116.

direzione voluta, di controllare l'ereditarietà e le nascite, e perciò non si potrebbe un giorno riuscire anche a produrre artificialmente albumina e aprire così la strada alla produzione di nuovi esseri viventi?⁴⁰

Da queste visionarie parole ci separano diversi decenni di innovazioni e di autentiche svolte tecnologiche e scientifiche, eppure descrivono con invidiabile rigore lo stato del nostro presente. Sarà allora forse doveroso attingere alle preziose riflessioni di questo autore per cercare di trovare una strada alternativa che ci permetta di salvaguardare l'integrità della natura umana, riconoscendo la necessità dell'esistenza del limite. In questo senso:

Designando la cosiddetta essenza dell'uomo come sua natura, noi presupponiamo che nel XX secolo o nella futura "era atomica" questa natura non potrà essere essenzialmente diversa da come era nel V secolo a. C. o nell'antico Egitto. Se mai vi è una natura precipua dell'uomo, in tempi passati essa non poteva essere essenzialmente diversa da come è oggi e anche da come sarà in futuro. Se anche mutano storicamente le molteplici interpretazioni della realtà umana, come descrive l'antropologia filosofica di Groethuysen, questo non prova che la natura umana sia mai essenzialmente mutata, ma rinvia soltanto a un mutamento nell'auto-interpretazione dell'uomo. Come non esiste una moderna natura, mentre vi è una moderna scienza della natura, non esiste neppure una moderna natura umana, né un "uomo moderno", mentre vi sono antropologie attuali ed antiche. Alla lucidità moderna sulle differenze tra le diverse forme di esistenza e i modi di pensare storici fa riscontro una cecità per i caratteri fondamentali, sempre identici, della comune ed eterna natura umana. La riflessione storica però non è in grado di rispondere al problema di quale sia la vera e giusta auto-interpretazione dell'uomo, quella cioè adeguata alla natura umana. Su questo punto la sola coscienza storica non è in grado di decidere nulla di sostanziale, perché la storia non può mai insegnarci che cosa sia vero e che cosa sia falso.⁴¹

Löwith, che non era di certo un misoneista né un ottuso contestatore della scienza, ci mette in guardia dal credere al mito della palingenesi dell'uomo che, per mezzo di sensazionali scoperte scientifiche e di portentose invenzioni tecnologiche, un giorno sarà in grado di intervenire e persino di alterare la trama più intima della sua costituzione biologica. Con questo non intende di certo negare i vistosi e fondamentali progressi che scienze come la medicina, la chimica, la fisica, la nutrigenomica, etc., hanno fatto, anzi egli ne riconosce l'assoluta importanza e necessità, fintanto però che hanno lo scopo di servire al miglioramento della vita umana. Come ha efficacemente mostrato Allegra, non sarebbe così improbabile pensare cosa accadrebbe se i postuomini, cioè creature create attraverso operazioni di bioingegneria, dovessero realmente esistere. Chi ci garantirebbe che queste figure trans-umane sarebbero ancora disposte a riconoscere noi, rispetto

⁴⁰ K. Löwith, *Teilhard de Chardin. Evoluzione, progresso ed escatologia*, cit., p. 82.

⁴¹ Ivi, p. 76.

a loro dotati di minori capacità fisiche e cognitive, come loro simili⁴²? Chi ci assicura che condividerebbero i nostri medesimi codici morali, e non deciderebbero invece di dominarci e sottometterci, ritenendoci appartenenti addirittura a un'altra specie, per giunta di rango minore? Dato che esiste, allora, il pericolo che uno sfrenato e incontrollato progresso della tecnica e della scienza possa condurre a scenari così terrificanti per la libertà dell'umanità, a cui si aggiungono le conseguenze provocabili dalle armi atomiche per la sua stessa sopravvivenza, viene da chiedersi con Löwith, se «per noi c'è ancora un'istanza che possa costituire un limite al progresso in sé illimitato, oppure è inevitabile che *l'uomo faccia tutto ciò che può fare?*»⁴³. La risposta di Löwith, benché intrisa di comprensibile scetticismo, propende per il primo corno della domanda, individuando la sola possibilità di de-fatalizzare il progresso in un radicale cambiamento nell'atteggiamento dell'uomo nei confronti della natura. Il filosofo tedesco, infatti, ci esorta a recuperare un concetto di natura anteriore a quello elaborato dal pensiero cristiano, che ci faccia comprendere come la *physis* rappresenti sì l'orizzonte del manifestarsi dei fenomeni, del mutamento per eccellenza, ma che al contempo ci rammenti che si tratta di un mutamento inscritto all'interno di un *logos* eterno, invariabile e sempre identico, non affetto dalla triade temporale che definisce la trama del tempo finito dell'uomo.

Bisogna, tuttavia, ricordare che la teologia cristiana ha elaborato un concetto di natura che non coincide affatto con quello di *res extensa*, condannata da Löwith, proprio di Cartesio, Bacone, Galileo, che riducono la ricchezza polimorfica della *physis* alle sue dimensioni puramente geometrico-matematiche, ponendo le basi teorico-concettuali per la trasformazione che nei secoli successivi subirà l'idea di natura, convertendola in un gigantesco serbatoio da drenare e consumare. Lorella Congiunti dimostra come per San Tommaso *natura* sia coniugabile in un duplice senso: intensivo ed estensivo⁴⁴. Il primo fa riferimento alla struttura intima di un ente, che presiede al suo dinamismo; il secondo, invece, riguarda tutte le cose che non sono frutto dell'attività umana. Si evince, così, che l'Aquinate con il termine *natura* indica sia l'ordine naturale nella sua complessa concretezza sia la natura umana. Anzi, egli lo predica persino di Dio stesso: «La natura come essenza riguarda tutte le realtà, composte o semplici fino a Dio, e si qualifica come il più proprio, ciò che fa sì che un uomo sia un uomo, e Dio sia Dio»⁴⁵ (Tommaso parla addirittura di equivalenza tra natura ed essenza, «la quiddità ovvero la natura»⁴⁶). Accanto alla dottrina teologica cristiana della natura, esiste anche una *ecologia cristiana* che si pone in netta antitesi rispetto all'atteggiamento riduzionista-cartesiano nei confronti della natura. Se si legge il

⁴² A. Allegra, *Visioni transumane*, cit., p. 115.

⁴³ K. Löwith, *La fatalità del progresso*, cit., p. 120.

⁴⁴ L. Congiunti, *Il significato di "natura" e "naturale" in San Tommaso. Contributo ad un'analisi dei termini*, in «Frontiere. Rivista di filosofia e teologia», n. 1 (2012), pp. 337-372, p. 338.

⁴⁵ Ivi, p. 344.

⁴⁶ T. d'Aquino, *De ente et essentia*; ed. it. *L'ente e l'essenza*, Rusconi, Milano 1995, p. 119.

passo del *Genesi* in cui si racconta che Dio collocò l'uomo nel giardino dell'Eden perché lo custodisse e coltivasse, insieme all'Enciclica *Laudato Si'* di papa Francesco, si può desumere la legittimità di una differente interpretazione del comandamento impartito da Dio all'uomo. Non si tratterebbe più, infatti, di imporre il dominio dell'essere umano sulla natura, ma al contrario di prendersene cura e di custodirla. Nella sua Enciclica, papa Francesco scrive che «vivere la vocazione di essere custodi dell'opera di Dio è parte essenziale di un'esistenza virtuosa, non costituisce qualcosa di opzionale e nemmeno un aspetto secondario dell'esperienza cristiana»⁴⁷. La natura, perciò, nel pensiero cristiano non è affatto una *realitas minor* a disposizione dell'uomo, che può deliberatamente sottometterla ai propri scopi. La strada che, allora, potrebbe condurci a instaurare un diverso, migliore e più profondo modo di vivere la nostra vita individuale e collettiva in rapporto all'ambiente che ci circonda e nel quale siamo immersi richiede che abbandoniamo la concezione della natura come inerte e manipolabile *res extensa*, «come qualcosa di separato da noi o come una mera cornice della nostra vita»⁴⁸. Bisogna abbracciare, invece, una nuova idea di una natura, quale parte del creato, che, lungi dall'essere indifferente all'esistenza dell'uomo e conchiusa in se stessa, necessita, per la sua sopravvivenza, della cura da parte tanto del singolo essere umano quanto della collettività. In questa maniera, cesseremo di pensare la natura come mera dimensione oggettuale dinanzi a noi, per riscoprirne quale orizzonte di cui facciamo parte e di cui siamo compenetrati.⁴⁹

⁴⁷ S. P. Francesco, *Laudato Si'*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, p. 195.

⁴⁸ *Ivi*, p. 128.

⁴⁹ *Ibidem*.

L'idea di natura



Karl Löwith e la riconciliazione moderna con la realtà naturale

Orlando Franceschelli
or.franceschelli@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. La plausibilità di un naturalismo filosofico e cosmologico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁵ Cfr. *supra*, nota 13.

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

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

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

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

²⁷ Ivi, pp. 120-121.

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

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

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

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

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

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

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

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

³² Cfr. *supra*, nota 14.

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

Orlando Franceschelli

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

Naturwelt.
Un'ambigua indicazione löwithiana

Giovanni Tidona
(Technische Universität Chemnitz)
giotidona@googlemail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: *Naturwelt*. An ambiguous Löwithian indication.

Abstract: Starting from an image of nature used by Karl Löwith in a letter from 1923 to Martin Heidegger indicating a problem of anthropo- and physiocentrism, the present paper focuses on the Löwithian category of *Naturwelt*. This term, here translated as “nature-world” (italian: *mondo-natura*), has been used by Löwith throughout his *Denkweg* to indicate a natural dimension that has particular philosophical-semantic features comparing to “world” and “nature”, respectively. With regard to the compound *Naturwelt*, this essay aims to: a) reconstruct some relevant moments in the history of this concept between Kantian cosmology and phenomenology; b) analyse its particular semantic-philosophical use by Löwith; c) work out the precise relationship between *Naturwelt* and an original Löwithian interpretation of the phenomenological concept of the world as *Inbegriff*. By aligning with the ambiguous – and therefore philosophically fruitful – paradigmatic concept of *Naturwelt*, this paper outlines further productive Löwithian oscillations of the concept of nature-world as *whole/part*, as *container/content*, as *place/character*. In conclusion, a marked congruence of the category of *Naturwelt* with regard to today's holistic approach in philosophy of nature and ecological ethics is indicated.

Keywords: Phenomenology, Nature, World, *Naturwelt*, *Inbegriff*, Holism, Environmental Ethics.

1. “*La grande e placida forza della natura*”

Il 6 agosto 1923 Karl Löwith si trova a Kogel, una zona lacustre nel Meclemburgo-Pomerania Anteriore, dove lavora come insegnante privato. Da lì invia una lettera a Martin Heidegger che si conclude con un riferimento al *mare*. Löwith scrive: «La grande e placida forza delle coste marine che si intravedono nel riverbero del sole non si lascia imbrigliare adeguatamente

in “categorie”. Questa forza e altri fenomeni ancora rimangono più sensati al di fuori della filosofia “critica”»¹.

Nel momento in cui Löwith scrive queste righe è ancora ben lontano dal formulare la sua nota critica, mossa tre decenni dopo, al concetto di natura in Heidegger come demondanizzato “caso limite”². E tuttavia questa lettera del '23 è alquanto significativa, poiché mostra come già un Löwith ventiseienne opponesse la *natura* alla *filosofia*. La natura delle coste marine non si lascia imbrigliare adeguatamente in “categorie”: se ne è lecita una parafrasi in lessico filosofico, la natura non può essere “afferrata”, *ergriffen*, in concetti/*Begriffe*. In questo senso la filosofia (“critica”) non avrebbe “presa”, *Zugriff*, sulla natura.

Il Löwith del 1923 evoca dunque, mediante la sintetica icasticità di un'immagine naturale, uno dei primi, fondamentali problemi che si addenseranno sia attorno alla sua indicazione cosmologica, sia relativamente alla filosofia della natura *tout court*: la resistenza della natura all'uomo e ai suoi strumenti categoriali. È questo un tratto caratteristico del discorso sulla natura; tanto più che pare che ogni volta che si cerchi di pensare la natura, questo tentativo sfoci in molteplici forme di antitesi all'interno delle quali la natura rimane sempre uno dei corni del dilemma, come nelle coppie oppostive indicate da Heidegger di natura/sopra-natura, natura/arte, natura/spirito³ – a queste si potrebbero a diritto aggiungere anche natura/tecnica e natura/storia.

Perché il giovane Löwith, per certi versi ancora calato in un *habitus* di pensiero che nel corso della sua produzione sottoporrà a *Destruktion*, oppone la natura allo spirito filosofico e alle sue concrezioni? Possiamo tentare una prima risposta avvalendoci di un indizio terminologico presente nella lettera a Heidegger: ciò che della natura non si lascia “imbrigliare” («ist kategorial nicht angemessen unterzubringen») è la sua forza, *Macht*.

È curioso che Löwith metta a tema la natura con riferimento alla sua *Macht*. Spostandoci infatti di qualche anno in avanti – in particolare fino al 1927 –, troviamo adoperata la stessa parola proprio da Heidegger. In un passaggio del § 15 di *Essere e tempo*, egli distingue la natura nella sua *Vorhandenheit* (“sottomano”, cioè “semplice presenza”) dalla natura come *Zuhandenheit* (“essere alla mano del suo essere semplicemente presente”) e usa l'espressione *forza naturale*:

¹ M. Heidegger, K. Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, a cura di A. Denker, Alber, Freiburg a. B. 2016, pp. 102-103; ed. it. M. Heidegger, K. Löwith, *Carteggio 1919-1973*, a cura di G. Tidona, Edizioni ETS, Pisa 2017, lettera 51 del 6 agosto 1923 (K. Löwith a M. Heidegger), p. 160: «Die große und stille Macht ahnender Meeresküsten im Sonnenlicht ist “kategorial” nicht angemessen unterzubringen, diese und noch anderes bleibt sinnvoller außerhalb der “kritischen” Philosophie».

² K. Löwith, *Zu Heideggers Seinsfrage. Die Natur des Menschen und die Welt der Natur* (1969), in *Sämtliche Schriften VIII*, Metzler, Stuttgart 1984, p. 289; ed. it. *La questione heideggeriana dell'essere: la natura dell'uomo e il mondo della natura*, in G. Anders, H. Arendt, H. Jonas, K. Löwith, L. Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, a cura di F. Volpi, Donzelli, Roma 1998, p. 88.

³ Cfr. M. Heidegger, «Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, *Physik* B 1», in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt 1976, p. 238; ed. it. «Sull'essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, *Fisica*, B, 1», in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 193.

Qui la natura non deve però essere intesa come qualcosa che sia soltanto sottomano – e neppure come *forza naturale*. La foresta è forestazione, il monte è cava di pietra, il fiume è energia idrica, il vento è vento «in poppa». Col «mondo-circostante» svelato si incontra a un tempo la «natura» in tal modo svelata. Dal cui modo d'essere, in quanto allamano, si può prescindere, mentre ci si può limitare a svelarla e a determinarla nel suo puro esser-sottomano.

Ma a un tal modo di svelare la natura resta ancora coperta come «pulsione e desiderio», quella che ci sopraffà e che, come paesaggio, ci affascina. Le piante del botanico non sono fiori di riviera, le «sorgenti» geograficamente stabilite di un fiume non sono le «polle d'acqua nel podere».⁴

Forte della possibilità, in tedesco, di distinguere la foresta non antropizzata (*Wald*) dalla foresta antropizzata (*Forst*) – scarto semantico che Marini restituisce in traduzione con “foresta” vs. “forestazione” – Heidegger schiera qui evidentemente una problematica di fisio-/antropocentrismo. Da una parte si preoccupa infatti di mostrare che l'uomo incontra la natura *trasformandola* – esiti recenti dell'etica ambientale adoperano a questo proposito la categoria di “Überformung”.⁵ Ecco allora che «il monte è cava di pietra», il vento è tale solo in quanto vento “utilizzato alla navigazione”, *der Wald ist Forst*, il bosco che incontriamo è sempre inserito in una rete di *usi* umani del bosco, e non certo il bosco come *Vorhandenheit* scevra da qualsiasi implicazione antropocentrica. E tuttavia l'uomo sa – o *intuisce*, come nel caso delle *abnende Meeresküsten* del Löwith a Kogel – che si dà, al di qua di ogni uso umano, un fondo fisiocentrico della natura in quanto tale, un nucleo naturale non tritato dalla ragione antropocentrica: è questa una natura che «webt und strebt» (Marini: “pulsione e desiderio”); una natura che da Heidegger viene definita appunto, in coincidenza terminologica con il Löwith a Kogel, *Naturmacht*, forza naturale.

Un primo, fondamentale punto di avvio dell'indicazione löwithiana di filosofia della natura sarà allora da ravvisare nell'evocazione di un fondo naturale di “pulsione e desiderio” della natura fenomenologicamente ritraentesi. La natura è *forza* che non si lascia imbrigliare dal concetto, e ogni tentativo di ricondurla all'inter-esse del *Dasein* non può che incorrere in una sua sotto-determinazione, come Löwith rimprovererà al suo maestro trent'anni dopo, a partire dai *Saggi su Heidegger*.⁶

Una filosofia che non riesca a “imbrigliare” il fondo fisiocentrico della natura si scontra certo con un proprio limite. E tuttavia, come è noto, il riconoscimento dei limiti della filosofia non è sufficiente ad annullarne la *hormé*, la quale la porta a volte perfino a superare sé stessa. A questo orizzonte fisiocentrico di una *Naturmacht* non aggogabile in categorie e concetti Löwith tenderà fino alla fine, ricercando una filosofia della natura che, mediante la revisione di impianti cate-

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2006, § 15; ed. it. *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2011, pp. 107-108.

⁵ A. Krebs, *Naturethik*, Suhrkamp, Frankfurt 1997, p. 342.

⁶ Cfr. K. Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, in *Sämtliche Schriften* VIII, cit.

goriali propri della tradizione filosofica, paradossalmente si orienterà appunto nientemeno che su un *concetto* di carattere fondamentale, sulla cui costituzione storico-filosofica e semantica ci concentreremo nelle pagine che seguono. Collocata in questa prospettiva, l'indicazione di filosofia della natura di Löwith sorge dunque nel segno di una squisitamente filosofica incoerenza.

2. *Mondo-natura e Inbegriff*

Il concetto fundamentalissimo da cui l'indicazione di filosofia naturale löwithiana prende le mosse e a cui anche nei suoi ultimi esiti si orienterà è un concetto *ambiguo*, poiché fondato sull'ambivalenza del termine di *mondo-natura*. Questa categoria filosofica, nell'uso specifico e per certi versi originale che ne fa Löwith, reca in sé infatti un'*oscillazione* fondamentale.

Nei suoi scritti Löwith non si limita a utilizzare variamente la parola *Welt* ("mondo") e *Natur* ("natura"); in alcune significative occorrenze, circa venti nella sua opera, egli impiega anche la parola composta *Naturwelt*, *mondo-natura*, a volte anche segnalato come *Welt der Natur* o *natürliche Welt*, "mondo naturale". Al centro delle sue preoccupazioni teoretiche sta dunque una dimensione che si costituisce come oscillante tra *mondo e natura*. Prima di stabilire in che misura il trattino operi una congiunzione o disgiunzione dei due concetti, traduciamo allora l'espressione *Naturwelt* con *mondo-natura* per segnalarne la mossa di generale problematico accomunamento.

Tentiamo di rintracciare alcune radici filosofiche costitutive di tale *mondo-natura*. Una di queste affonda proprio nella lingua tedesca. Sono noti i sistematici sforzi di Löwith di distinguere il mondo alias natura da quello che Vico chiamava *mondo civile* e dunque dal complesso degli ordinamenti e istituzioni storico-sociali che nella terminologia löwithiana si apprendono in *Menschenwelt* ("mondo umano").⁷ Dato che il pensiero filosofico tende ad una marcata antropologizzazione della *Naturwelt*, fino al punto che è possibile individuare nella tradizione un sistematico *Weltverlust*⁸ (tale è la critica mossa da Löwith), allora uno dei compiti di una filosofia della *Naturwelt* consisterà appunto nell'indicare per così dire il fondamentale grado ontologico rispetto alla *Menschenwelt*:

Soltanto il mondo della natura (*Naturwelt*) è mosso e sta da sé. Per quanto l'uomo possa riuscire ad appropriarsi della natura rielaborandola ed estendendo il proprio dominio su di essa, essa non diverrà mai il nostro ambiente, rimarrà sempre se stessa, così come nel discorso ontologico di Heidegger l'"essere" si manifesta nel fatto che è "esso stesso". Di questo mondo, che non è un mondo tra gli altri e non

⁷ Cfr. K. Löwith, *Welt und Menschenwelt* (1960), in *Sämtliche Schriften I*, Metzler, Stuttgart 1981; ed. it. *Mondo e mondo umano*, in id., *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967.

⁸ Cfr. K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche* (1967), in *Sämtliche Schriften IX*, Metzler, Stuttgart 1986; ed. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000.

è una semplice “idea” (Kant) o un “orizzonte” (Husserl) o un “progetto” (Heidegger), ma l’unico e tutto il mondo reale, non si potrebbe dire ciò che la teologia ha detto di Dio per dimostrarne l’esistenza: e cioè che al di là di esso non è possibile pensare nulla di più grande.⁹

Al fine di produrre la differenziazione di *Naturwelt* e *Menschenwelt* e di evidenziare la relatività del perimetro del mondo umano all’interno di quella dimensione più ampia che è il mondo naturale, l’idioma tedesco induce ad effettuare la sintesi di due termini che normalmente occorrerebbero isolatamente, e cioè *Natur* e *Welt*. Per rimarcare la naturalità del mondo di cui qui ne va si accomunano, agglutinandole, due parole fondamentali altrimenti in genere distinte.

Questo accomunamento è un’operazione linguistico-semantiche tutt’altro che neutrale. In effetti un breve sguardo ad alcune significative occorrenze di *Naturwelt* (o *Welt der Natur*) nel dettato Löwithiano si rivela ulteriormente istruttivo. Da una nota al saggio pubblicato in occasione dell’ottantesimo compleanno di Heidegger apprendiamo come lo stesso Löwith fosse consapevole dell’oscillazione, da lui definita *beständiger Übergang* (“continuo passaggio”), mai del tutto risolta, di *Welt* e *Natur* nella storia del pensiero filosofico. Riferendosi a Nietzsche, scrive:

In realtà, dicendo “mondo” Nietzsche descrive la *natura* di tutto l’essente. Il continuo passaggio da “mondo” a “natura”, e da questa a quello, proviene da una storia, non ancora scritta, che dalla cosmologia e dalla fisica greche giunge fino a Kant e Schelling, e che qui non possiamo discutere.¹⁰

Come vedremo, anche la filosofia naturale di Löwith non si sottrarrà del tutto all’influsso, esercitato nell’ambito di una più ampia storia filosofica “non ancora scritta”, del continuo passaggio semantico di *Welt* e *Natur*, dimensioni che Löwith appunto riunisce nelle locuzioni *Welt der Natur* e *Naturwelt*:

In conformità alla natura dell’uomo, ho cercato di partire anche in relazione al mondo (*Welt von der Natur*). Esso è per i nostri sensi corporei un mondo della natura (*Welt der Natur*), in quanto i sensi con cui percepiamo le cose del mondo sono a loro volta un prodotto della natura; [...] Il mondo della natura (*Welt der Natur*) è, in termini formali, unità e totalità di tutto ciò che sussiste per natura. [...] L’uomo, per quanto possa stare al di fuori della natura, e-sistere (*ek-sistieren*), trascendere e riflettere, non fa eccezione rispetto a questa coappartenenza e coordinazione con la totalità del mondo della natura (*Naturwelt*), anche se non alcuna conoscenza immediata di ciò.¹¹

⁹ K. Löwith, *Curriculum vitae*, in id., *Sämtliche Schriften I*, p. 460; ed. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 202-203.

¹⁰ K. Löwith, «Natur und Humanität des Menschen», cit., p. 268; ed. it. *Natura e umanità dell’uomo*, in *Critica dell’esistenza storica*, cit., p. 251.

¹¹ K. Löwith, *La questione heideggeriana dell’essere: la natura dell’uomo e il mondo della natura*, cit., p. 85.

Se “Naturwelt” ha una storia, il termine avrà anche una precisa genealogia. Di certo un’ipotetica traduzione di *Naturwelt* in greco o in latino risulterebbe difficoltosa, dal momento che per il pensiero antico sia il *kosmos* e la *physis* che il *mundus* e la *natura* sono dimensioni tra loro differenziate; tanto per indicarne un tratto distintivo, *physis* e *kosmos* si avvicinano fin dagli albori del pensiero filosofico sulla base della marcata differenza tra la natura intesa come “carattere” e “proprietà” delle cose (*physis*) e la natura intesa come “luogo ordinato” (*kosmos*). Su questo punto sarà necessario tornare.

Qual è lo statuto filosofico di “Naturwelt”, un’espressione che ai germanofoni suonerebbe perfino pleonastica? Una delle decisive tappe filosofiche dell’accomunamento – con tendenza all’indistinzione – di *Natur* e *Welt* è la cosmologia di Immanuel Kant. In un passo della *Critica della ragion pura* non a caso ripreso da Löwith, Kant schiera i due termini in compresenza:

Noi abbiamo due espressioni, m o n d o e n a t u r a (*Welt und Natur*), che talvolta si mescolano. La prima significa l’insieme matematico di tutti i fenomeni e la totalità della loro sintesi, tanto nel grande quanto nel piccolo, vale a dire nel progresso di tale sintesi tanto per composizione quanto per divisione. Lo stesso mondo, però, viene detto natura, nella misura in cui viene considerato come un tutto dinamico, e non si guarda all’aggregazione nello spazio o nel tempo in vista della sua costituzione come una quantità, bensì all’unità nell’e s i s t e n z a dei fenomeni.¹²

La mossa di Kant è chiara: sia il *mondo* che la *natura* sono da considerarsi alla stregua di totalità, per quanto l’una di carattere matematico, l’altra di carattere dinamico. Se di “cosmologia” (e non di “naturologia”) si tratta, è perché, avverte Kant, solo il termine “mondo” (e non “natura”) viene in genere usato in senso trascendentale: «in parte per il fatto che con la parola mondo viene inteso l’insieme di tutti i fenomeni [...] in parte anche perché la parola mondo, intesa nel senso trascendentale, significa la totalità assoluta dell’insieme delle cose esistenti»¹³. Se cose e fenomeni vengono considerati nel loro essere totalità, allora si parla in genere di *mondo*, da Kant altrove fissato in *totalitas haec absoluta* e definito come segue: «*mundus est rerum omnium contingentium simultanearum et successiva- rum inter se connexarum series*»¹⁴.

E tuttavia, con buona pace di questa precisazione, le parole filosofiche “mondo” e “natura” finiscono per “mescolarsi” e sovrapporsi in qualche modo anche in Kant, che appunto le accomuna in virtù del fatto che la natura, in maniera analoga al mondo, è comunque una *totalità* (per quanto *sub specie dynamica*). A riprova di ciò, egli procede a formulare dei «concetti del mondo» e dei «concetti trascendenti della natura»¹⁵ che trovano un ulteriore comune denominatore nel

¹² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 7 f. / B 446, Anmerkung, Meiner, Hamburg 2003; ed. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 645.

¹³ Ivi, p. 646.

¹⁴ I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Meiner, Hamburg 1966, p. 391.

¹⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 647.

riferirsi entrambi a un certo incondizionato (che sia matematico o dinamico). *Welt* e *Natur* hanno pertanto l'aria di venire trattati, nella cosmologia di Kant, come concetti paralleli; si sarebbe tentati di dire financo ontologicamente equiparati, dal momento che essi si riferiscono alla medesima totalità incondizionata e semplicemente considerata da angolature diverse.

Proprio questo passaggio kantiano e la sua impalcatura terminologica vengono ripresi da Löwith nel saggio *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*.¹⁶ Ciò avviene nel tentativo di un nuovo approccio di ontologia cosmologica che superi anche il per certi versi depistante concetto kantiano di mondo-natura. Oltre a non accettare che il mondo-natura sia ridotto a «idea trascendentale», dunque ad una «mera idea regolativa della ragione alla quale non corrisponde alcuna realtà»,¹⁷ per Löwith è problematico anche che

il punto di partenza di Kant non è l'immediatezza della contemplazione del mondo, per la quale esiste una differenza, ancor al di là e al di qua di ogni scienza, tra cielo e terra, giorno e notte, estate e inverno; bensì esso è la concezione del mondo della modernità messa a punto da Newton. Questa pensa la formazione del mondo nel senso di una costruzione secondo leggi fisico-matematiche.¹⁸

Tale critica dell'idea cosmologica regolativa e newtoniana di Kant costituisce un momento fondamentale del progetto di *Destruktion* löwithiana dei *Weltbegriffe* della tradizione e della concomitante denuncia del *Weltverlust* da essi determinato.¹⁹ E tuttavia pare che Löwith in un certo qual modo rimanga catturato dall'oscillazione semantico-filosofica prodotta dall'accomunamento di *Welt* e *Natur*, ritrovandosi a rafforzarla. Egli adopera infatti a più riprese questo termine; e anche quando non fa uso della parola composta, comunque si ritrova a «mescolare» la nozione di *Welt* alla *Natur*. Certo ciò dipende anche dal suo tentativo di forgiare un nuovo concetto di mondo-natura restaurando l'edificio terminologico-concettuale del vecchio. Data la cogenza della questione, è il caso di seguire da vicino l'argomentazione löwithiana, nel passo di cui approntiamo qui una traduzione di lavoro:

E tuttavia il mondo non è, nella sua esperienza originaria (*ursprünglich erfahren*) né un tutto matematico divisibile, né una molteplicità di dati sensoriali ai quali si aggiunga un principio ordinatore dell'intelletto. Esso non è neanche la mera successione e coesistenza di fenomeni condizionati all'infinito in una serie che non si lasci mai completare empiricamente. Che il mondo inteso come l'intero unico, completo e di volta in volta perfetto di tutto ciò che esiste per natura non si

¹⁶ K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Winter, Heidelberg 1960, 1968². Si tratta di un saggio inedito in italiano, di cui alcune parti sono confluite in K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit.

¹⁷ K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, cit., p. 17.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, cit., p. 9; ed. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, p. 10.

lasci esperire concretamente allo stesso modo di un singolo fenomeno mondano-naturale (*Daß sich die Welt als das eine in sich vollendete und jeweils vollkommene Ganze alles von Natur aus Seienden nicht ebenso wie eine einzelne Welt- und Naturerscheinung dinghaft erfahren läßt*), non significa che esso sia una mera idea regolativa della ragione alla quale non corrisponda alcuna realtà. La realtà del mondo trascende sì ogni singola *res*, il mondo però non è la mera sintesi *quintessenziale* (*Inbegriff*) di queste. In quanto insieme di tutti i fenomeni condizionati, il mondo non è neanche solamente un in-condizionato negativo impossibile da ottenere partendo dal condizionato, bensì esso è l'uno e il tutto di tutto ciò che esiste per natura, che come ogni *physis* è positivamente *sussistente* (positiv *selbstständig*). Pertanto non è necessario effettuare idealmente un incompleto *regressus* dal condizionato all'incondizionato per poter pensare il mondo nella sua totalità incondizionata perché auto-sussistente. Dopotutto facciamo esperienza quotidiana – e al di qua di ogni scienza matematica della natura – del tutto del mondo senza conoscerne e prenderne in disamina, attraversandola, ogni sua parte che si succede. Il mondo non è la meta finale di un compimento ideale, bensì è il *primum* – e già da sempre *perfectum* – che precede.²⁰

Isoliamo schematicamente alcuni dei motivi e problemi di cui il testo è ricco:

a) Löwith procede a definire il mondo-natura prevalentemente *per via negativa*: esso non è “*mathematisches Ganzes*”, né “*Mannigfaltigkeit von Sinnesdaten*”, né “*Suksession von Erscheinungen*”; e ancora, non mero *Inbegriff* o (interessante doppia negazione) “*negativ Un-bedingtes*”, e così via. Il mondo-natura che Löwith ha in mente si ritrae insomma ai tentativi di categorizzazione approntati dalla tradizione filosofica;

b) Nel tentativo di effettuare una revisione del mondo-natura kantiano, Löwith non si muove solo nel perimetro della terminologia di Kant, ma al contempo introduce, quasi fulmineamente, un ulteriore elemento relativo ad un'altra tradizione di pensiero: il mondo di cui ne va qui è “*ursprünglich erfahren*”, quindi esperito in modo fenomenologico. Al mondo kantiano si sovrappone il mondo husserliano: del mondo-natura non si ha “concetto” (*Begriff*) del *Verstand*, bensì anche *esperienza* (un'esperienza che peraltro è più della mera apprensione di “dati sensoriali”). Per quanto si potrebbe pensare che mediante l'inserzione di un motivo fenomenologico Löwith si collochi più sul versante di *Welt* che su quello di *Natur* – *Welt* è infatti la categoria decisamente più sfruttata in questo ambito –, tuttavia anche la parola *Naturwelt* può vantare una qualche patente fenomenologica: la troviamo in singola occorrenza nelle *Idee* di Husserl, in opposizione alla *Geisteswelt*;²¹

c) E in effetti tale *mundus* löwithiano, che sulle prime è solo *Welt*, viene in seconda battuta identificato *ex abrupto* prima con la *Natur* («Che il mondo inteso

²⁰ K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, cit., p. 19; cfr. K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, cit., p. 59; ed. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 60.

²¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie; Zweites Buch* (Husserliana IV), § 62, Nijhoff, Den Haag 1952, p. 282.

come l'intero unico, completo e di volta in volta perfetto di tutto ciò che esiste *per natura* non si lasci esperire concretamente allo stesso modo di un singolo fenomeno *mondano-naturale*», e poi financo con la *physis*: il mondo “come ogni *physis*” è infatti “positiv *selbstständig*”;

d) Pur essendo la *Naturwelt* al di sopra delle singole *res*, essa non è il mero *Inbegriff* delle cose. Spostatosi ormai dalla cosmologia kantiana su un piano più generale e impiegando questa parola chiave in modo precipuo, Löwith da una parte lascia ancora una volta irrompere la fenomenologia, dall'altra complica ulteriormente lo scenario filosofico.

Inbegriff è al contempo un tempo termine colloquiale e *terminus technicus*. Partendo dalla lingua comune e dalla sua rilevanza per la costituzione dell'uso filosofico di un termine, in tedesco il sostantivo *Inbegriff* significa “quintessenza”, “incarnazione” o “personificazione”²² in senso figurato, per esempio nella frase: “Con la sua calvizie e i piccoli occhiali rotondi il professore è la quintessenza (*Inbegriff*) dello scienziato”.²³ Lo *Inbegriff* viene infatti definito dal dizionario tedesco come “1. La più assoluta, perfetta e pura personificazione di qualcosa di concettuale; perfetta espressione di un tipo o simili incarnata da una persona; 2. (in particolare in filosofia): concetto più alto e più puro di qualcosa”.²⁴ Già nella lingua colloquiale lo *Inbegriff* di qualcosa ne è la perfetta personificazione perché riassume *tutte le proprietà* che pertengono a quella cosa.²⁵ L'aggettivo *inbegriffen* inoltre significa “compreso”, “incluso”.

Ma *Inbegriff* è anche un *terminus technicus* dalla precisa storia filosofica. Come tale viene impiegato nei due significati, per molti versi contrastanti, di *totalità* e di *aggregato*. Löwith ne è consapevole e perciò lo utilizza qui operando una certa torsione semantica: lo marca parzialmente in corsivo, *Inbegriff*, per sottolineare la presenza, all'interno della parola, di *Begriff*, “concetto”. Lo *Inbegriff* dal punto di vista del gioco di grafia löwithiano è dunque qualcosa che implica il *begreifen*, la possibilità di capire una molteplicità nel *modus* dell'*ergreifen*, cioè nel suo essere “ad-presa” o “cum-presa” mediante il cum-prendere di un concetto.

Tali nessi relativi al *Begriff/begreifen*, che richiamano la problematica avanzata in apertura, sono già stati in larga parte battuti in filosofia. Meno noto è però l'utilizzo tecnico di *Inbegriff*, in virtù del quale l'interesse per il passaggio löwithiano ancora non si esaurisce. La parola è eminentemente fenomenologica: *Inbegriff*, termine presente già dal diciottesimo secolo,²⁶ si impone dapprima nell'ambito della teoria degli insiemi. Mendelssohn lo intende come *aggregato*, con la precisazione che tale aggregato esiste solo nel “soggetto che lo pensa”, in modo analogo a quanto avviene nell'idea del gregge di pecore o del

²² Voce «Inbegriff» in *PONS – Großwörterbuch Italienisch*, Stuttgart 2009, p. 513.

²³ Voce «Inbegriff» in *PONS – Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*, Stuttgart 2006, p. 659.

²⁴ Voce «Inbegriff» in *Duden – Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim 1983, p. 621.

²⁵ *PONS – Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*, cit., p. 659.

²⁶ A. Veraart, voce «Inbegriff», in J. Ritter, Schwabe (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. IV, Basel/Stuttgart 1976, p. 277.

mucchio di sabbia.²⁷ In seguito *Inbegriff* viene precisato da Bolzano come *abstractum*: «Etwas, das Zusammengesetztheit hat»²⁸. Lo *Inbegriff* che stabilisce una connessione tra le parti “indifferente” viene chiamato “insieme/*Menge*”, finché Husserl non sfrutta il termine nella sua *Filosofia dell'aritmetica*, fissandolo appunto come *aggregato*:

Un aggregato (*Inbegriff*) sorge quando un interesse unitario e un notare unitario, sorto contemporaneamente a esso e contenuto in esso, abbracciano dei contenuti diversi e li mettono in evidenza in quanto tali. Il collegamento collettivo può dunque essere colto solo grazie alla riflessione sull'atto psichico in virtù del quale esso perviene all'esistenza. La conferma più completa della nostra concezione viene di nuovo offerta dall'esperienza interna. Se ci chiediamo dove stia il collegamento quando, per esempio, pensiamo a una pluralità di cose così disparate come il rosso, la luna e Napoleone, otteniamo come risposta che esso sta semplicemente nel fatto che noi pensiamo questi contenuti assieme, in un solo atto.²⁹

Quando Löwith afferma che il mondo-natura non è un mero *Inbegriff* – anzi *Inbegriff* –, da una parte nega che il mondo-natura sia un mero aggregato di cose (per quanto queste cose siano riunite da un atto fenomenologico unitario); ma dall'altra, nega anche che tale mondo-natura sia una unità o totalità in senso classico, cioè un'unità comprendente la molteplicità mediante un concetto/*Begriff* che ne sarebbe “sintesi quintessenziale” (da qui la nostra traduzione che si avvale anche del significato di *Inbegriff* nella *ordinary language*). Löwith si ritrova qui insomma a (ri)proporre il problema del rapporto tra il *tutto* e le *parti* del mondo-natura. E dunque: se il mondo-natura non è un mero *Inbegriff*, in che modo esso è una totalità e unità mereologica che trascenda le parti ad esso aggregate? Se il mondo-natura ha un carattere aggiuntivo rispetto sia a quello della somma paratattica di *res* mondane disposte le une accanto alle altre, sia a quello di unità ipotattica in senso classico-kantiano (concetto sovraordinato di incondizionato), in cosa risiede dunque il suo precipuo carattere? Qual è, detto husserlianamente, la forma del *collegamento collettivo* tra le cose del mondo-natura riunite da questo “centro” o tutto che è più del mero *Inbegriff*?

La nostra impressione è che Löwith cerchi qui di aprire una maglia filosofica tra l'idea di un mondo-natura come “pluralità di cose così disparate” e un mondo-natura come unità mereologica che trascenda le parti. Che la molteplicità del mondo-natura venga riunita ipotatticamente da una “marca”, carattere o proprietà che tutto *cum-prehendit*, una marca che è tuttavia *in intellectu* e non *in re*, è per Löwith infatti una soluzione ancora deficitaria – il mondo-natura non si riduce neanche alla sua “quintessenza”.

²⁷ M. Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* (1786), Frankfurt und Leipzig 1974, pp. 229-230.

²⁸ B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, vol. 1, Seidel, Sulzbach, 1837, § 82.

²⁹ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik* (Husserliana XII), Nijhoff, Den Haag 1970, p. 74; ed. it. *Filosofia dell'aritmetica*, Bompiani, Milano 2001, p. 116.

Questo scenario filosofico, già di per sé poco agevole, risulta per di più ulteriormente complicato da alcuni *topoi* löwithiani in cui la categoria di *Inbegriff* viene stavolta applicata positivamente alla *physis* e intesa non come aggregato, ma come *totalità*. Nel saggio *Natur und Humanität des Menschen* scrive: “la φύσις è la totalità (*Inbegriff*) di un essente in quanto essente-così. Di tale *essere così-e-non-altrimenti* è propria la *costanza*”.³⁰ La marca dello *Inbegriff* si riferisce qui non al cosmo come luogo racchiudente, ma alla *physis* come carattere, dunque non al tutto della *physis*, ma alla singola parte – il singolo essente. Anche la singola parte infatti è considerata da Löwith come “totalità/*Inbegriff*”, la quale peraltro è esattamente e “costantemente” *selbstständig* come il tutto. Da qui la domanda: la categoria löwithiana di *mondo-natura* riguarda il tutto, la parte, o entrambi in un loro non ancora precisato nesso? Si tratta di capire se Löwith stia pensando il mondo-natura in un’opzione onto-fenomenologica terza, alternativa all’aggregato e alla totalità come idea regolativa della mente. Qual è la fisionomia del mondo-natura che va oltre la nostra capacità di presa (*Zugriff*), dunque al di là del nostro ad-prehendere e cum-prehendere mediante una marca quintessenziale? Certo è che Löwith evoca l’oscillazione tra la totalità e l’aggregato di un filosoficamente ambiguo *mondo-natura*, di cui resta da precisare un ultimo tratto, stavolta eminentemente ecologico.

3. Ordine. Ecologia löwithiana

In questa accezione di mondo-natura considerato come *Inbegriff* nel senso di totalità, Löwith individua a un certo punto una marca ipotattica fissata come *ordine*:

Una prima e ultima determinazione formale del mondo è che esso è *l'uno e il tutto di ciò che esiste per natura*. Esso è l'uno non in senso numerico perché è uno tra diversi altri mondi, ma è un solo tutto di un solo mondo. Il senso della sua unità si determina dal senso della totalità che include ogni possibile molteplicità, onde il mondo è il *tutto-unico* ed è uno in un senso particolare. Ma che cosa congiunge tutto l'essente con l'unità incomparabile dell'universo? Il nesso che tiene unito ogni singolo elemento e tutto il diverso, facendone un tutto unitario, può essere soltanto un *ordine*, nel quale ogni cosa è coordinata ad un'altra. La terra, l'atmosfera terrestre e le irradiazioni cosmiche non sono soltanto condizioni di vita esterne, perché contengono determinate materie ed energie necessarie alla vita, dalle quali si dipartono stimoli chimici a cui l'organismo reagisce, ma gli esseri viventi terrestri formano insieme alla terra animata una unità vitale di ordine superiore, unità che si articola come sistema di reciproco coordinamento. E dal momento che tutta la vita terrestre dipende dal ritmo delle stagioni, ed è dunque determinata non soltanto da fenomeni tellurici, ma anche da leggi cosmiche, per esempio dall'osservazione dei diversi strati del plankton sul fondo di un lago interno si possono rilevare cicli cosmici, corrispondenti ai periodi undecennali delle macchie solari.³¹

³⁰ K. Löwith, *Natura e umanità dell'uomo*, cit., p. 251.

³¹ K. Löwith, *Mondo e mondo umano*, cit., pp. 320-321.

Il mondo-natura è un tutto-unico “di ordine superiore” in cui le parti sono ordinate al/nel tutto. L'ordine che si va ad aggiungere ipotatticamente ai singoli elementi, riunendoli, è sia un nesso di inclusione (“la totalità include ogni possibile molteplicità”), sia il principio che fa in modo che il tutto sia maggiore delle parti. Löwith non si limita qui a riproporre un modello di *tàxis* cosmica di tipo presocratico: si affaccia anche l'idea, anch'essa formulata dai Greci e poi sfruttata nel pensiero ecologico odierno, che tale ordine sia anche di carattere intelligente, dato che il mondo-natura qui tratteggiato è capace tra le altre cose di *autoregolarsi*. Löwith anticipa qui di circa un ventennio il generale riconoscimento di un coordinamento mondano-naturale cibernetico che sfocerà nell'“ipotesi Gaia” di James Lovelock (1979), in cui Gaia viene definita “come un'entità complessa comprendente la biosfera della Terra, l'atmosfera, gli oceani e il suolo, l'insieme costituendo una retroazione (*feedback*) o un sistema cibernetico che cerca un ambiente fisico e chimico ottimale per la vita su questo pianeta”.³²

L'“ordine” alias nesso emergente su cui Löwith insiste non investe solo i viventi, ma, esattamente come nell'ipotesi Gaia, anche l'inorganico. Qui il mondo-natura di Löwith si configura come analogo ad un *ecosistema* che abbia acquisito proprietà emergenti trascendenti le parti (e le relative proprietà) da cui è costituito. L'organico e l'inorganico sono qui riuniti e accomunati dallo stesso ordine che non è mero *Inbegriff* di tipo logico (come nel caso della proprietà di appartenenza a un insieme matematico), bensì anche principio vitale cosmico. Löwith estende in definitiva lo *Inbegriff* – la marca dell'unità *mondo-natura* – alla dimensione *ecologica*.

Lo *Inbegriff* come coordinamento tra il lato organico e inorganico del mondo-natura (la cui sintesi costituisce uno dei compiti del pensiero sistemico-ecologico odierno) è certamente un motivo löwithiano degno di essere approfondito, tanto più che nel saggio *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie* tale *Zuordnung* viene tematizzata in combinazione, ancora una volta, a un motivo fenomenologico. Si tratta di un passaggio che per la sua efficacia potrebbe assurgere a *slogan* della filosofia della natura löwithiana: “Die Welt ist so umfassend, daß sie sich nicht einfassen läßt und zugleich so zusammengefaßt, daß sie in jedem Stern oder Sandkorn oder Lebewesen anwesend ist”,³³ “il mondo è così vasto e comprendente da non lasciarsi contenere e allo stesso tempo così riunito in sé al punto di essere presente in ogni stella, ogni granello di sabbia o essere vivente”. Il mondo-natura di Löwith dunque non è solo organico e inorganico, bensì anche *contenitore* e *contenuto*. E, decisamente: il mondo-natura non è solo la totalità/*Inbegriff* che “umfasst”, circonda, contenendole, le parti, bensì anche la singola parte che a sua volta contiene anch'essa il mondo. Ogni parte è infatti *mondano-naturale*.

³² J. E. Lovelock, *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 1979; ed. it. *L'ipotesi Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, Milano 2021, pp. 33-34.

³³ K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, cit., p. 20.

Giungiamo qui, in virtù della mossa fenomenologica di sfumatura dell'opposizione di contenitore/contenuto, ad un'ulteriore rilevante oscillazione: natura come *container* e natura come proprietà delle cose. Lungi dall'essere esclusivamente il luogo che abbraccia l'ente naturale – per quanto esso altresì abbracci (“umfasst”) similmente all'unione di cielo e terra di Esiodo, “sempre sede sicura di tutti gli immortali”³⁴ –, il mondo-natura è costantemente esperito (“ursprünglich erfahren”) anche nella parte, nel singolo essente, nella *res singularis* che racchiude in sé l'ordine delle cose. Il mondo dunque non è solo “cornice senza quadro” (aspetto su cui hanno insistito le vuote e formali cosmologie newtoniano-kantiane), bensì anche *quadro*, ivi inclusa ogni singola sfumatura dello stesso:

Stelle e granelli di sabbia, alberi centenari e mosche effimere fanno tutti ugualmente parte del mondo, ma questo non è un oggetto come ogni altro; il mondo che tutto abbraccia non può in sé essere colto (sie umfaßt alles, ohne selber faßbar zu sein). Il mondo è la realtà più grande e più ricca, e al tempo stesso è vuoto come una cornice senza quadro.³⁵

Löwith cerca qui evidentemente di riformare una metaforologia classica che intende la natura come *cornice* (da ciò il suo interesse per le rappresentazioni della realtà giapponesi incentrate sulla *framelessness* del mondo),³⁶ o come *container* – un'idea, quest'ultima, sottoposta a stringente critica attraverso il cosiddetto “Container-Vorwurf” degli ultimi esiti della fenomenologia e della teoria dello spazio.³⁷ In entrambi i casi Löwith è dunque latore di un'indicazione pionieristica. Nel superamento degli schemi e metafore invalsi, egli si volge qui al *frammento* del mondo-natura, suggerendone peraltro l'idea della perfezione. Anche il frammento mondano-naturale infatti è totalità/*Inbegriff*, cioè altrettanto concluso e *selbstständig* quanto il mondo-natura nella sua totalità.

Si tratta di un'impostazione in cui ciò che è nel mondo-natura *in toto* è relativo anche alla singola *res*, il cui statuto ontologico sarà cercato, tra l'altro, nella talità/*suchness*³⁸ del singolo essente. La singola determinazione, la *res singularis* mondano-naturale che è *tale* in quanto non altro da sé, non hanno bisogno di essere ricondotti ad un'unità superiore per essere investiti di *dignitas* ontologica, ma sono caratterizzati in sé e per sé stessi dalla medesima *Würdigkeit* che la filosofia della natura della tradizione al massimo riservava al tutto del mondo-natura.

³⁴ Esiodo, *Teogonia*, vv. 117-118, v. 128, a cura di G. Ricciardelli, Mondadori, Milano 2018, p. 19.

³⁵ K. Löwith, *Mondo e Mondo umano*, cit., p. 320.

³⁶ K. Löwith, *The Japanese Mind*, in id., *Sämtliche Schriften II*, Metzler, Stuttgart 1983, p. 561.

³⁷ Nell'ambito della *spatial turn* la “critica al contenitore” mira a superare il paradigma proprio della cosmologia kantiana e della scienza della natura moderna per il quale si dà uno spazio vuoto che contenga i corpi. Piuttosto «lo spazio non è semplicemente dato, bensì viene determinato dall'interazione di corpi estesi o di azioni umane», Stephan Günzel, «Einleitung», in *Raumtheorie*, Suhrkamp, Stuttgart 2006, p. 41.

³⁸ K. Löwith, *The Japanese Mind*, cit., p. 566.

Sarà probabilmente in ragione del riconoscimento che il frammento non può limitarsi a svolgere il ruolo di parte deficitaria che attende di essere riunita in un ordine – nello stesso ordine che poi la “asservirebbe” a mera parte funzionale del cosmo –, che Löwith cercava una terza via tra l’idea del mondo-natura come unità ipotattica e come aggregato paratattico di parti. Ma quali che ne siano le cause, uno degli effetti dell’indicazione di Löwith è in ogni caso la *riabilitazione del frammento*. Essa passa per l’evocazione di un’ambigua *Naturwelt* caratterizzata dall’oscillazione tra tutto e parte, tra contenente e contenuto, tra ente mondano-naturale compreso dal mondo e comprendente il mondano. L’enigmatica contraddittorietà del mondo-natura che si staglia dall’indicazione löwithiana risiede proprio nel fatto che la *Naturwelt* è insieme un tutto (*Inbegriff*) e una parte ontologicamente equiparata al tutto.

4. Tutto e parte. Olismo löwithiano

Con una certa disinvoltura filosofica si potrebbe pertanto ampliare e riformulare löwithianamente il principio della mereologia classica: *il tutto è più della somma delle sue parti, se le parti sono considerate come mere parti; ma se la parte contiene il tutto, allora la singola parte è più della mera parte, e in qualche modo essa è il tutto*.

Nel recupero della *res singularis* Löwith precorre la sensibilità filosofica odierna. Da una parte, come già accennato a proposito dell’ipotesi Gaia, l’idea dell’interconnessione (in Löwith: *Zuordnung*/coordinamento) di organico e inorganico mediati da un ordine è irrinunciabile presupposto di una visione ecologico-sistemica fin dai suoi esordi disciplinari: “per ecologia si intende la scienza complessiva dei rapporti tra l’organismo e il mondo esterno costante, dove si possono annoverare tutte le «condizioni di esistenza» in senso lato. Queste sono in parte di natura organica, in parte anorganica”.³⁹ Mentre sistemi filosofico-naturali tradizionalmente ipotattici (per esempio gli *arbora porphyriana* medievali) o le dicotomie moderne (es. *res extensa* vs. *res cogitans*) ponevano l’organico e l’inorganico in piani gerarchici distinti e separati, essi sono qui indicati come interconnessi e aventi pari titolo nella costituzione ontologica del mondo-natura.

Ma l’indicazione di filosofia naturale di Löwith non condivide con gli esiti odierni dell’ecologia solo la riabilitazione dell’inorganico inserito in un ordine. Essa anticipa anche un generale cambio di prospettiva per così dire anassagorea, per il quale, in natura, *tutto è in tutto* (*pàn en pantí*): incontrando la parte del mondo-natura, incontriamo il tutto. Anche in questo caso abbiamo a che fare

³⁹ E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenz-Theorie*, Georg Reimer, Berlin, 1866, vol. 2, p. 286.

con un'idea oggi ampiamente sfruttata. Essa per esempio è centrale nel paradigma dell'“immersione” o “mescolanza” di Emanuele Coccia, in cui, “caduta ogni distinzione tra contenuto e contenente”,⁴⁰

perché vi sia mondo, il particolare e l'universale, il singolare e la totalità devono compenetrarsi reciprocamente e totalmente: il mondo è lo spazio della mescolanza universale, dove ogni cosa contiene *ogni* altra cosa ed è contenuta in *ogni* altra cosa. Per converso, l'interiorità (l'essere in qualcosa, l'*inesse*) è la relazione che unisce ogni cosa a *ogni* altra cosa e che definisce l'essere delle cose *mondane*.⁴¹

Il recupero del frammento mondano-naturale ha inoltre valenza *etica*. In alcuni settori dell'etica della natura «sia entità individuali come gli unicellulari *che* ulteriori unità e totalità come specie ed ecosistemi, *sia* entità non animate come pietre, cascate e dune vengono prese in considerazione moralmente»⁴². Qui *ogni parte* della natura è arricchita del medesimo valore del tutto. La riabilitazione del frammento di Löwith è dunque allineata a una temperie odierna che parrebbe sconfessare anche lo stigma hegeliano secondo il quale “tutte le cose finite, invece, hanno una non verità in sé”.⁴³ Lungi dall'essere un “finito hegeliano”, la parte del mondo-natura è per Löwith essa stessa mondo-natura.

Ciò colora l'indicazione di Löwith di una tonalità *olistica*: «Olismo significa che non solo gli uomini, bensì anche tutti gli animali, le piante, montagne, fiumi, specie, ecosistemi e il pianeta terra nel suo complesso sono oggetti direttamente coinvolti da considerazioni morali»⁴⁴. In questo contesto odierno si arriva perfino a riformulare l'imperativo kantiano in senso ecologico (un'operazione che al Kant che pensava la natura nel suo nesso di cause meccaniche sarebbe probabilmente apparsa come peregrina): «Riformulato olisticamente allora suonerà: *agisci in modo da trattare ogni ente sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo*»⁴⁵.

Sono tutte variazioni del tema olistico contemporaneo congruenti all'indicazione löwithiana che intende recuperare il mondo-natura “in ogni stella, granello di sabbia o essere vivente”. Da esse si evince il ruolo anticipatorio che la *Anzeige löwithiana* gioca rispetto alle *environmental ethics*. Si mostrano infatti in conclusione tre distinti blocchi attivati dalla nozione di *mondo-natura*:

– Un primo problema riguarda la *natura* e si gioca sull'oscillazione tra il *fisio-centrico* (in Löwith inizialmente inteso come *forza* della natura) e l'*antropocentri-*

⁴⁰ E. Coccia, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna 2016, p. 92.

⁴¹ Ivi, pp. 89-90.

⁴² J. Dierks, voce «Holismus», in K. Ott, J. Dierks, L. Vogel-Kleschin (a cura di), *Handbuch Umweltethik*, Metzler, Stuttgart 2016, p. 178.

⁴³ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik* (1830), vol. 8, § 24, in *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt 1986, p. 86; ed. it. *La Scienza della logica*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 1981, p. 168.

⁴⁴ M. Gorke, *Eigenwert der Natur*, Hirzel, Leipzig 2018, p. 9.

⁴⁵ Ivi, p. 111: «Holistisch umformuliert lautet er dann: *Handle so, dass du alles Seiende niemals nur als Mittel, sondern immer zugleich auch als Selbstzweck behandelst*».

co. Löwith sottopone la filosofia e le sue categorie in un primo momento all'idea scettica per la quale esse non sarebbero in grado di catturare la natura – salvo poi, in un superamento dei propri limiti, fare della *Naturwelt* un oggetto filosofico mediato da un concetto filosoficamente “spurio”;

– Un secondo problema riguarda la nozione di *totalità*, ed è dunque di tipo *ontologico*. Per riferirsi al *mondo-natura* è necessario attivare nuove ontologie e/o mereologie fondate sulla revisione di vecchi schemi filosofici. Qui l'oscillazione è tra la natura come *tutto* e come *parte*, tra il mondo come *contenente* e *contenuto*, tra la natura come *luogo* e come *carattere* o *proprietà*. La natura pare inoltre avere una precipua dimensione fenomenologica, un'idea promossa dagli ultimi esiti della *spatial turn*;

– Un terzo e ultimo problema riguarda il concetto cosmico di *mondo-natura* e la sua struttura sistemica. Qui si anticipano rilevanti motivi olistico-ecologici, tra cui lo slittamento da un paradigma scientifico tradizionale a un paradigma sistemico/ecologico, in cui la natura appare “come un ecosistema, cioè come un sistema complesso costituito dall'interazione tra gli organismi viventi e l'ambiente fisico”.⁴⁶ In questo contesto si assiste ad una marcata riabilitazione olistica della *dignitas* morale del frammento o parte del mondo/natura.

L'indicazione di Löwith si rivela capace di intercettare oscillazioni filosoficamente fertili trovando precise corrispondenze negli ultimi esiti di filosofia ed etica della natura. Tale ruolo anticipatorio è reso possibile dal suo orientarsi sul concetto ambiguo, e quindi degno di essere pensato, di *Naturwelt*.

⁴⁶ P. Vidali, *Storia dell'idea di natura*, Mimesis, Milano 2022, p. 165.

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).



Trascendenza e suicidio: la genesi del naturalismo in Karl Löwith

Valeria Auletta
valeria.auletta@hotmail.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. La trascendenza umana come problema

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Ivi, p. 268.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, p. 270.

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

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

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

3. La teoria del suicidio

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

¹² Ivi, p. 253.

¹³ Ivi, p. 279.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹ Ivi, pp. 247, 248.

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

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

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

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

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

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

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

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

Ripensare Leopardi e Nietzsche dopo Karl Löwith

Luigi Capitano
luigi.capitano@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Rethinking Leopardi and Nietzsche after Karl Löwith.

Abstract: In this article I compare Löwith's reconstruction of nihilism with the most radical outcomes of Leopardi's thought, considering the surprising pre-udes, traceable in the latter, of the process of secularization, modern disenchantment and Nietzsche's idea of the death of God. At the same time, this comparison allows us to rethink the *pars construens* of the German philosopher's, concerning the redemption of nature and the future challenges that await man in a non-anthropocentric perspective. Such a long-distance dialogue, in addition to helping to fill possible historiographical and hermeneutic gaps, offers the opportunity to problematize the reception of nihilism, reviving the question of meaning in the wake of the Leopardian-Nietzschean *skepsis*.

Keywords: Critique of Anthropocentrism, Natural World, Nihilism, Secularization, Leopardi, Löwith, Nietzsche.

1. *Quegli anni fatidici da Hegel a Nietzsche*

L'opera *Da Hegel a Nietzsche* (1941) analizza il «rovesciamento» dell'idealismo tedesco da parte della sinistra hegeliana¹. La ricostruzione di Löwith copre un arco temporale di mezzo secolo, mostrando il processo di distruzione del sistema idealistico portato avanti dai giovani hegeliani fino alle soglie del nichilismo contemporaneo². I maggiori interpreti di tale «svolta decisiva», di tale «frattura rivoluzionaria», come recita il sottotitolo di quel famoso volume, rimangono Marx e Kierkegaard³, entrambi critici della conciliazione hegeliana tra ragione e realtà. Nietzsche avrebbe portato a compimento il movimento di dissoluzione

¹ Cfr. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. di G. Colli, Einaudi, Torino 1997, d'ora in poi HN, p. 15.

² Cfr. HN, p. 269.

³ Cfr. HN, p. 212; K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1999, d'ora in poi NE, pp. 41-53.

dell'idealismo tedesco, non dimenticando la lezione dei giovani hegeliani, a cominciare da Feuerbach e Stirner.

A Löwith non sfuggiva il potenziale rivoluzionario che si era addensato specialmente nei primi anni Quaranta⁴: a dieci anni dalla morte di Hegel, sembrava essersi consumata l'autodissoluzione dell'idealismo nella «filosofia positiva» dell'ultimo Schelling, contro la «compenetrazione hegeliana di essenza ed esistenza»⁵:

I molteplici attacchi dei giovani-hegeliani contro il sistema di Hegel furono favoriti dal vecchio Schelling, che espose nel 1841 a Berlino la sua ultima filosofia. Tra gli ascoltatori si trovavano contemporanei assai disparati, quali Kierkegaard, Bakunin, F. Engels e Burckhardt. La polemica con cui Schelling apriva la sua filosofia «positiva» si rivolgeva contro l'ontologia di Hegel: questa era secondo lui puramente «negativa», e comprendeva soltanto l'essere possibile, non già ciò che è realmente e precede il pensiero. Con questo ultimo avvenimento nella storia della filosofia classica tedesca comincia la «filosofia dell'esistenza», sviluppata contro Hegel da Marx e da Kierkegaard, secondo le visuali dell'esteriorità e dell'interiorità.⁶

Non meno intenso e gravido di futuro doveva apparire agli occhi di Löwith un anno come il 1843, in cui si approfondiva la frattura tra «essenza ed esistenza» nel dibattito fra i giovani hegeliani:

comparvero, nello stesso anno 1843, i seguenti scritti rivoluzionari: *Principi della filosofia dell'avvenire* di Feuerbach, *Della creazione dell'ordine nell'umanità* di Proudhon, *Il cristianesimo scoperto* di Bruno Bauer, *Aut-Aut* di Kierkegaard⁷ [...]. Invece della mediazione di Hegel, si manifestò la volontà di venire a una decisione, che separò nuovamente ciò che Hegel aveva riunito: antichità e cristianesimo, Dio e mondo, interiorità ed esteriorità, essenza ed esistenza.⁸

Il 1844 rappresentò poi davvero una data cruciale, un anno di grazia per la costellazione nichilista, l'anno fatidico della nascita di Nietzsche sotto le stelle dell'*Unico* di Stirner⁹:

anche il caso per cui nell'anno di nascita di Nietzsche fu pubblicato il libro di Stirner, può apparire da un punto di vista storico altrettanto necessario, quanto la relazione tra il tentativo nietzschiano di ricominciare tutto da capo ed il nulla che rappresenta il risultato di Stirner.¹⁰

⁴ Cfr. HN, pp. 12-13.

⁵ HN, p. 181.

⁶ Ivi, p. 180.

⁷ Cfr. K. Löwith, *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 2000, d'ora in poi SF, p. 97.

⁸ HN, p. 80.

⁹ Nello stesso anno, il *Portrait de Leopardi* di Sainte-Beuve assicurava una fama europea alla «filosofia negativa» del Recanatese (Ch.-A. Sainte-Beuve, *Ritratto di Leopardi*, ed. it. di C. Carlino, Donzelli, Roma 1996). Sulla portata simbolica del 1844, cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, d'ora in poi LAN, pp. 547-551; pp. 624-626.

¹⁰ HN 268.

In quegli anni formidabili il rovesciamento dell'hegelismo investiva gli stessi padri del nichilismo russo: Beljnskij, Herzen, Bakunin, Černyševskij¹¹. L'universale hegeliano si era rivelato «un Moloch che si pavoneggia nel soggetto e lo butta poi via»¹². Tuttavia Hegel rappresentò, per molti russi in cerca d'identità, «una metafisica della mente e della volontà», come annotava Annenkov nell'*Importante decennio 1838-48*¹³. Dopo Hegel, la negazione astratta si era tradotta in azione, rivolta, *praxis*. Appena accennato dal movimento della «Giovane Germania», il passo fatale venne compiuto dalla sinistra hegeliana, prima di rifluire nella Russia rivoluzionaria. Al termine di tale processo di dissoluzione non poteva esservi che il nichilismo, di cui Nietzsche si considerava da un lato il profeta e dall'altro il vincitore. Ma rivendicando a sé titolo di «primo compiuto nichilista europeo»¹⁴, Nietzsche intendeva esplicitamente contrapporsi al nichilismo decadente di Schopenhauer e di Leopardi: «Leopardi si lamenta, ha motivo di lamentarsi; ma con ciò non rappresenta il perfetto tipo del nichilista»¹⁵. Nietzsche si riconoscerà semmai nella ristretta élite dei «tre nichilisti radicali», insieme a «Taine e Burckhardt» (lettera a Erwin Rohde, 23 maggio 1887). Questi alcuni dei fili che conducono sottilmente, «da Hegel a Nietzsche».

2. Punti problematici

Per quanto rappresenti una ricostruzione ormai canonica sulla genesi del nichilismo posthegeliano, *Da Hegel a Nietzsche* è un'opera che merita ancora di essere interrogata nei suoi punti problematici e perfino nei risvolti del non detto. Non possiamo ad esempio sottacere quelli che ai nostri occhi appaiono gli anelli più deboli di una genealogia che pure intreccia con mirabile rigore prospettiva storica e teoresi. Pensiamo specialmente a Leopardi, il cui peso nei *Frammenti postumi* di Nietzsche doveva fatalmente sfuggire a Löwith, così come pure ad Heidegger e a Jaspers¹⁶.

Stando a Löwith, si direbbe che nemmeno Schopenhauer abbia avuto alcuna rilevanza nella parabola negativa dell'idealismo destinata a sfociare in Nietzsche. Eppure, lo stesso Löwith sapeva benissimo che il maestro di Nietzsche «non era

¹¹ Cfr. A. Camus, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1981, pp. 167-192; L. Pellicani, *La società dei giusti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 229-235.

¹² Cit. in HN, p. 221.

¹³ Cfr. I. Berlin, *Il riccio e la volpe*, a cura di H. Hardy e A. Kelly, Adelphi, Milano 1986, p. 233.

¹⁴ Cit. in NER, p. 48; NE, p. 51; HN, p. 289.

¹⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, Adelphi, Milano 1990³, 11 [229], p. 296. Quest'ultimo frammento non ricorre in Löwith. Per le diverse menzioni di Leopardi presenti nell'opera nietzschiana, vedi pure F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, ed. it. di C. Galimberti, il Melangolo, Genova 1992.

¹⁶ Si tenga presente che l'edizione critica di Colli-Montinari venne avviata solo nel 1964. Sull'ermeneutica löwithiana del nichilismo, cfr. AA.VV., *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, ed. it. di C. Gentili, W. Stegmaier, A. Venturelli, Pendragon, Bologna 2006.

Hegel, bensì Schopenhauer»¹⁷, così come egli non ignorava il fatto che fu proprio Nietzsche a portare a fondo l'«ateismo gravido di avvenire»¹⁸ prospettato da Schopenhauer, ovvero il tema del «mondo [...] sdvinizzato»¹⁹. Senza contare che il nome di Schopenhauer circolava, accanto a quello di Stirner, presso i nichilisti russi. Rimane emblematica la frase di *Padri e figli*: «prima c'erano gli hegeliani, ora ci sono i nichilisti»²⁰. Dal canto suo, Herzen poteva scrivere a Turgenev: «col tuo Schopenhauer sei diventato nichilista»²¹.

Se nel *Nichilismo europeo* (1940) la figura di Schopenhauer era rimasta ai margini, in *Da Hegel a Nietzsche* essa è richiamata con maggiore frequenza, seppure di scorcio. Quanto a Leopardi, viene menzionato incidentalmente solo un paio di volte: la prima, a proposito delle maggiori personalità della cultura del XIX secolo²²; la seconda, riguardo il celebre *Dialogo* di Francesco De Sanctis *Schopenhauer e Leopardi* (1858-59)²³, ricordato in margine al paragrafo sui «rapporti di Nietzsche con l'hegelismo del decennio 1850-60».

Il nome di Leopardi ritorna in modo ben più incisivo in un saggio sulla *Fatalità del progresso* (1963) in cui leggiamo che

L'idea di progresso, che costituì il filo conduttore lungo cui si mosse tutto il pensiero storico del XVIII e XIX secolo, in realtà venne messa in questione in via di principio già da Rousseau (1749) e, un secolo più tardi, è stata derisa in modo insuperabile da Leopardi, Flaubert e Baudelaire.²⁴

Leopardi appare qui a Löwith come un «insuperabile» critico del progresso, con probabile allusione ai famosi versi della *Ginestra* satireggianti «*le magnifiche sorti e progressive*» (v. 51). Dopo l'accostamento con Rousseau, rimane significativa l'associazione con altri due grandi visionari come Flaubert e Baudelaire, nonché la collocazione di Leopardi nell'orizzonte della grande letteratura nichilistica europea²⁵. Tuttavia, neanche Löwith, che pure non rimane insensibile ai grandi poeti e ai poeti-pensatori²⁶, riesce a sottrarsi alla generale tendenza del

¹⁷ NER, p. 6.

¹⁸ HN, p. 545.

¹⁹ F. Nietzsche, *La gaia scienza* (V, § 357), cit. in DUM, p. 145.

²⁰ I. Turgenev, *Padri e figli*, Mondadori, Milano 1988, p. 36.

²¹ Lettera del 22 novembre 1862. Cfr. HD, p. 277, n. 2.

²² Nella *Prefazione* alla prima edizione di HD, Leopardi è menzionato – in un lungo elenco di pensatori, scrittori e artisti – accanto a D'Annunzio, immediatamente dopo «Byron e Rimbaud» (HD, p. 13).

²³ Cfr. HD, p. 277, n. 2. L'attenzione a De Sanctis si spiega col fatto che il noto critico letterario fu anche un filosofo di formazione hegeliana.

²⁴ K. Löwith, *La fatalità del progresso*, in Id., *Il cosmo e le sfide della storia*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2023, p. 102.

²⁵ Cfr. NE, pp. 31-35.

²⁶ Löwith riserva un posto d'eccezione alla figura di Goethe (cfr. HN; NE, pp. 18-19; E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. K. Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 111), così come poi al poeta-pensatore Paul Valéry, cui dedicherà la sua ultima monografia (K. Löwith, *Paul Valéry*, trad. it. di G. Carchia, Celuc Libri, Milano 1986).

Novecento ad eludere il confronto con la dimensione filosofica dell'opera leopardiana. Un simile confronto verrà avviato solo intorno alla metà del secolo da Cesare Luporini e Alberto Caracciolo, prima della promozione di Leopardi fra le vette del nichilismo nell'interpretazione data da Emanuele Severino²⁷. Sicché, fatte salve queste ultime e poche altre eccezioni, quello che già Nietzsche considerava «un vero pensatore: Leopardi»²⁸ ha spesso faticato ad essere riconosciuto come tale perfino nel corso del XX secolo.

Nel caso di Schopenhauer l'omissione di Löwith risponde invece ad un ben preciso intento ermeneutico: quello di seguire «il cammino che conduce da Hegel a Nietzsche attraverso i giovani hegeliani»²⁹, divenuti ribelli antihegeliani. Schopenhauer non fu mai un hegeliano, rimanendo semmai famoso per la sua «arte di insultare» il proprio maggiore avversario filosofico a Berlino³⁰. Gli anni Cinquanta dell'Ottocento sembrarono tuttavia dare ragione al pessimismo di Schopenhauer mentre la filosofia della vita divenuta dominante pose finalmente in questione il «valore dell'esistenza in quanto tale»³¹:

La reazione politica ed ecclesiastica del decennio 1850-60 tolse il terreno storico alla loro filosofia, legata allo spirito del tempo, e contemporaneamente la visione del mondo di Schopenhauer venne ad esercitare una straordinaria influenza, basata meno sul suo contenuto positivo che sul suo atteggiamento estraneo alla politica ed alla storia. «Pessimismo» e «ottimismo» divennero le parole dominanti del tempo, poiché rispondevano alla rassegnazione ed al disagio generali, come pure al desiderio di tempi migliori.³²

In un passaggio centrale di *Da Hegel a Nietzsche*, Löwith accenna all'ambiguità del nichilismo nietzschiano, richiamando l'alternativa fra «nichilismo della debolezza» e «nichilismo della forza», con la parallela distinzione fra «pessimismo classico» e «pessimismo romantico»:

Il nichilismo come tale può significare due cose, costituendo tanto un sintomo di definitiva decadenza e di disgusto verso l'esistenza, quanto per altro un primo sintomo di rafforzamento e di una nuova volontà di esistere; può quindi esserci un nichilismo della debolezza oppure della forza.³³

²⁷ Cfr. L. Capitano, *Leopardi, filosofo «postumo»*, in M.V. Dominioni, L. Chiurchiù (a cura di), *Leopardi e la cultura del Novecento, Atti del XIV Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 27-30 settembre 2017)*, Olschki, Firenze 2020, pp. 319-337. A quarant'anni di distanza dal suo saggio più famoso e controverso, Luporini ha sottolineato l'unicità e inconfondibilità dell'esperienza di Leopardi nei confronti di altre figure ottocentesche a lui per certi aspetti affini come Schopenhauer e Nietzsche, ma anche Kierkegaard, Dostoevskij, Feuerbach (C. Luporini, *Il pensiero di Leopardi*, in *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti 2006, p. 115).

²⁸ F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, cit., p. 69.

²⁹ HD, p. 286.

³⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *L'arte di insultare*, ed. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2009.

³¹ NER, p. 49. Cfr. Capitano, LAN, pp. 497-539.

³² HN, pp. 187-188; cfr. ivi, pp. 276-277.

³³ Ivi, p. 289.

Oltre che al paragrafo 370 della *Gaia scienza* sul «romanticismo», dobbiamo pensare alla prefazione del 1886 alla *Nascita della tragedia*, nonché ad un frammento postumo della primavera 1888 in cui il pessimismo di Leopardi viene menzionato accanto a quello dei vari Pascal, Schopenhauer, Dostoevskij:

Il contrario del pessimismo classico è quello *romantico*: quello in cui si formula, in concetti e giudizi di valore, la debolezza, la stanchezza, la decadenza della razza: il pessimismo di Schopenhauer, per esempio, e così anche quello di de Vigny, di Dostoevskij, di Leopardi, di Pascal, quello di tutte le grandi religioni nichilistiche.³⁴

3. Secolarizzazione, rovesciamento dell'ontoteologia, scepsti

Alcune significative affinità tra Leopardi e Löwith sono state via via segnalate da parte di Alberto Caracciolo, Antonio Negri e diversi altri autori³⁵. Certamente, i due pensatori rimangono raffrontabili sul terreno della secolarizzazione e della visione della natura, ma anche – a nostro avviso – su quello del nichilismo e della scepsti. In tal senso, la posizione di Leopardi può apparire perfino più radicale di quella di Löwith. Mentre infatti quest'ultimo copre sotto il manto della secolarizzazione l'intera modernità da Pascal a Sartre³⁶, Leopardi sembra in grado di mostrare una ben precisa soglia del pensiero contemporaneo. Tale punto di svolta sarebbe da ricercare in quel nuovo canone scettico-negativo che non per caso sarebbe stato rilanciato e rigorizzato nella prima metà del Novecento da un leopardiano come Giuseppe Rensi³⁷. Nello *Zibaldone* Leopardi era infatti giunto alla conclusione che, una volta eliminate le idee platoniche, tutti gli assoluti erano destinati a crollare³⁸. Accanto a tale esito scettico-nichilistico, Leopardi anticipava di fatto la tesi di Feuerbach-Löwith secondo cui l'idea della contingenza del mondo sarebbe un effetto del creazionismo cristiano, come si può ricavare da alcune note zibaldoniche su Sant'Agostino riletto alla luce di Leibniz in cui si accenna alla «infinita possibilità» di Dio³⁹.

³⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, Adelphi, Milano 1986², 14 [25].

³⁵ Cfr. A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Società Nazionale di Scienze Lettere e Arti, Napoli 1974, p. 106; A. Negri, *Lenta ginestra*, SugarCo, Milano 1987, p. 60; p. 346, n. 179 e *passim*; G. Moretto, *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 197-199; M.G. Poddighe, *Sull'abisso del nulla*, Bulzoni, Roma 1998, pp. 9-54; O. Franceschelli, *Eclissi di Dio e ritorno alla natura*, in *DUM*, p. XXXI; P. Petrucci, *Leopardi e il Libro sacro*, Andrea Livi Editore, Fermo 2007, p. 131, n. 44; L. Capitano, *Leopardi, filosofo «postumo»*, cit., pp. 319-321.

³⁶ Cfr. *SF*, pp. 81-93.

³⁷ Cfr. L. Capitano, *Dopo Nietzsche. Dalla nuova scepsti di Rensi al nichilismo di Weischedel*, in *Dopo Nietzsche: La filosofia oltre la crisi della ragione moderna, Atti del Seminario annuale del Centro Studi Giorgio Colli (Torino 24-25 novembre 2022)*, di prossima pubblicazione presso «Quaderni Colliani», VI, 2014.

³⁸ Cfr. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, 3 voll., a cura di G. Pacella, Garzanti, Milano 1991, d'ora in poi *Zib.*, seguito dal numero di pagina dell'autografo, *Zib.* 1342; 1463; 1616.

³⁹ Cfr. *Zib.* 1616; 1622-1623. Sulla possibilità divina di «volere altrimenti», cfr. *Zib.* 1714.

Leopardi sembra inoltre preludere alla stessa idea di secolarizzazione, allorché offre l'immagine di un uomo cristiano-moderno che incede, *mutatis mutandis*, dall'«impero filosofico» del cristianesimo al «nuovo impero» dei lumi:

L'impero che il Cristianesimo ha per tanti secoli esercitato [...] tanto sugli animi, le opinioni, i costumi privati e pubblici, quanto sul temporale degli stati, e sulla politica universale del mondo Cristiano, e generalmente insomma sulla vita umana, è stato quasi un impero della filosofia, uno stabilimento di potenza filosofica, un'influenza, una superiorità generale acquistata nel mondo dalla ragione sulla natura [...]. Oggi questo smisurato colosso d'impero filosofico, è stato distrutto da quello di un'altra filosofia; nuovo impero conveniente al secolo che l'ha stabilito e prodotto.⁴⁰

Perdita del centro, crisi del senso, svanimento dei valori, tramonto dei fini, caduta di ogni teodicea, di ogni fondamento e di ogni assoluto: ecco i tratti del nichilismo che si sono andati delineando accanto alla sdivinizzazione della natura e al «disincanto del mondo» (*Entzauberung der Welt*)⁴¹. Leopardi ne aveva mostrato la genealogia e presagito gli sviluppi in notevole anticipo su Nietzsche, Weber, lo stesso Löwith. In tale prospettiva, la «spaesatezza» (*Heimatlosigkeit*) poteva assurgere a cifra dell'«uomo privo di patria fisica e metafisica»⁴², lungo una parabola che da Pascal giungeva fino all'esistenzialismo contemporaneo. Anche l'uomo di Leopardi si trova infatti «come smarrito nella vastità incomprendibile dell'esistenza»⁴³.

Sappiamo che il giovane Karl Löwith rimase fortemente impressionato dalla conferenza sulla *Scienza come professione*, tenuta da Weber a Monaco nel 1918⁴⁴. La lezione terminava con l'immagine di «una notte di tenebre impenetrabile» che, «nel nostro mondo del disincanto», rendeva vana l'attesa di «nuovi profeti e salvatori»⁴⁵. Alla domanda di Isaia: «A che punto siamo della notte?», la sentinella avrebbe risposto: «verrà il mattino, ma la notte dura ancora»⁴⁶. Poiché la notte del mondo è una chiara metafora del nichilismo, non possiamo non pensare a quella «notte lunghissima» evocata nel *Copernico*, il dialogo leopardiano⁴⁷.

⁴⁰ *Zib.* 1460-1461.

⁴¹ Cfr. Capitano, *LAN*, pp. 335-448.

⁴² *SF*, p. 81.

⁴³ *Zib.* 3171. Un simile brivido dell'infinito potrà essere interpretato da Hans Jonas come un segno di quella frattura gnostico-nichilistica che aveva spezzato l'armonia con la natura (H. Jonas, *Tra il nulla e l'eternità*, Gallio, Ferrara 1992, pp. 25-32). Per un confronto fra Löwith e Jonas, vedi M. Bruni, *La natura oltre la storia*, prefazione di A. Tagliapietra, iCentotalleri, Saonara (Pd) 2012, pp. 123-140.

⁴⁴ Cfr. F. Volpi, *Karl Löwith e il nichilismo. A proposito degli «Scritti» e dell'«Autobiografia»*, «Aut aut», 222 (1987), pp. 29-30; K. Löwith, *La mia vita in Germania*, cit., p. 38; K. Löwith, *Il nichilismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 79.

⁴⁵ K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, tr. it. di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 38-39.

⁴⁶ *Isaia*, 21, 11-12. Cfr. M. Weber, *La scienza come professione*, Armando, Roma 1997, p. 78.

⁴⁷ Cfr. G. Leopardi, *Poesie e prose*, 2 voll., a cura di M.A. Rigoni e C. Galimberti, Mondadori, Milano, 1987-88, vol. II, pp. 182-193. Vedi pure Capitano, *LAN*, pp. 291-333.

che aveva inferto una ferita all'orgoglio metafisico dell'uomo. Dopo Copernico», dirà anche Nietzsche, l'uomo scivola inarrestabilmente via dal centro⁴⁸.

Ricordiamo inoltre che per Löwith il pensiero moderno è caratterizzato dalla riduzione post-copernicana e cartesiana della *physis* a fisica e del mondo naturale a mero spazio geometrico. L'uomo rimane così estraneo al mondo, ritirandosi nell'interiorità del soggetto di fronte ad un mondo spazializzato. Analogamente, lungo tutto lo *Zibaldone* non mancano analisi sottili su quel processo di interiorizzazione che nella modernità ha reso sempre più macchinale la «vita esterna»⁴⁹. Se per Leopardi il «computare» e il «geometrizzare» hanno inaridito la vita⁵⁰, Löwith pensa che il pensiero calcolante è andato svuotando di senso il mondo umano⁵¹.

A proposito del «nichilismo cosmologico» post-copernicano, Löwith sottolinea lo spaesamento esistenziale avvertito a partire da Pascal⁵². Anche in tal caso, l'effetto estraniante e infine nichilistico della modernità appare a Löwith come un surrogato del cristianesimo secolarizzato⁵³, piuttosto che come un processo nichilistico di consunzione delle categorie metafisiche o come un ribaltamento di quella che già Feuerbach chiamava «ontoteologia»⁵⁴. Eppure, nel rovesciare i rapporti di predicazione e nel riconoscere nell'«uomo in carne ed ossa» «il soggetto di ogni possibile predicato»⁵⁵, Feuerbach aveva di fatto sovvertito l'argomento ontologico⁵⁶. Per questa via, egli poteva vedere nel contingentismo una trascrizione secolarizzata del creazionismo cristiano, giacché «la creazione del mondo da Nulla non significa niente di più che la *nullità* del mondo»⁵⁷. Il nichilismo cristiano⁵⁸ presuppone difatti l'idea di un mondo creato, perituro, «sempre sospeso tra Essere e Non essere, sempre in attesa del suo annientamento»⁵⁹. Giacché, dopo la scoperta agostiniana della dimensione interiore, l'uomo si ritro-

⁴⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, Adelphi, Milano 1990², 2 [127], 5; Id., *Genealogia della morale*, III, § 25.

⁴⁹ Oltre che alle due operette *Elogio degli uccelli* e *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*, bisogna pensare alle tante pagine zibaldoniche in cui è tematizzata l'opposizione tra «vita esterna» o «estrinseca» e «vita interna» (*Zib.* 278; 622-623; 1585; 1589; 3292-93; 3922-23; 3936).

⁵⁰ Cfr. Capitano, *LAN*, p. 254.

⁵¹ Cfr. K. Löwith, *La fatalità del progresso*, in *CSS*, p. 122.

⁵² Cfr. O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità*, Donzelli, Roma 1997, pp. 116-118.

⁵³ Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1989, d'ora in poi *SFS*.

⁵⁴ Cfr. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, a cura di F. Bazzani, Ponte alle Grazie, Firenze 1994, p. 99.

⁵⁵ *HN*, p. 461.

⁵⁶ Dalla filosofia idealistica «dell'identità» Dio è inteso come «l'essere il cui concetto o essenza contiene la verità» (L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2016, p. 48; il passo è antologizzato in *La sinistra hegeliana*, a cura di K. Löwith, Laterza, Roma-Bari, 1982, p. 320). Sull'argomento ontologico, cfr. D. Henrich, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*, Prismi, Napoli 1983. Sul 'controargomento' ontologico, vedi Capitano, *LAN*, p. 405; pp. 545-547 e *passim*.

⁵⁷ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 157.

⁵⁸ Cfr. Capitano, *LAN*, pp. 175-194.

⁵⁹ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 161.

va ad abitare in un mondo a lui estraneo, al limite assurdo. Il concetto è ripetuto da Löwith anche nell'*Introduzione a Dio, uomo e mondo* (1967):

Grazie a un simile ingresso nell'interiorità, cui corrisponde una fuoriuscita dall'ordine del mondo che abbraccia l'uomo, si determinano due cose: l'uomo si trova senza posto e spaesato (*heimatlos*) nel tutto del mondo, diventa una e-sistenza (*Ek-sistenz*) contingente e alla fine assurda, gettata nel mondo non si sa come e da dove.⁶⁰

Intorno alla metà dell'Ottocento si registrava una vera e propria frattura nella storia della coscienza europea: la fine dell'idealismo e l'inizio del nichilismo spiegato. L'autodissoluzione dell'idealismo veniva di fatto avviata con la riformulazione della domanda fondamentale della metafisica. Si tratta di una questione rispetto alla quale Hegel era rimasto assolutamente insensibile: «Hegel non pone affatto la domanda dell'esistenza positiva»⁶¹. Tale questione non sfuggiva invece all'«orientamento esistenzialistico del vecchio Schelling»⁶². Dopo Schelling tutto tornava a vacillare e il kantiano «baratro della ragione» si trasformava nell'abisso del nulla e della contingenza. Nessuna mediazione dialettica era più possibile fra l'essenza e l'esistenza, fra il *quid sit* e il *quod sit*⁶³. Come scrive Löwith, «il filo del movimento dialettico si spezza completamente, e tra il che cosa-è e il che-è rimane aperta un'«ampia e orrenda fossa»»⁶⁴. Ogni mediazione fra essenza ed esistenza, ogni dialettica della redenzione è definitivamente infranta. Perfino per un razionalista come Marx, la «teoria può divenir pratica solo come critica della situazione sussistente, come distinzione critica di realtà e idea, di essenza ed esistenza»⁶⁵.

Nell'anno magico del nichilismo (1844) Kierkegaard poteva confutare l'argomento ontologico a partire dall'osservazione che «una mosca quando esiste, ha tanto essere quanto Dio»⁶⁶. Lo stesso Löwith ricorda che «le prove dell'esistenza di Dio di Hegel» dovevano apparire ormai come «un anacronismo»⁶⁷ agli occhi di un Goethe. Dal canto suo, al termine della sua storia della filosofia tedesca (1834), Heine aveva avvertito che la reale portata rivoluzionaria di Kant consisteva nell'aver proclamato il *de profundis* sul «talismano marcio» del cristianesimo sulla base della distruzione dell'argomento ontologico⁶⁸.

In fondo tutto ciò era stato previsto da Leopardi: «niente preesiste alle cose»⁶⁹; né Dio, né idee. Nessuna essenza eterna ha il primato sull'esistenza: «le cose non

⁶⁰ DUM, pp. 11-13. Cfr. SF, p. 92.

⁶¹ HN, p. 183.

⁶² HN, p. 93; cfr. ivi, p. 181; p. 185. Sarà semmai lo stesso Löwith a glissare sulla domanda fondamentale della metafisica, spostandola sulla questione del «mondo della natura» (cfr. A. Caracciolo, cit., p. 138; p. 155, n. 159).

⁶³ Sullo sfondo teologico di tale distinzione, cfr. SF, pp. 91-93.

⁶⁴ Ivi, p. 183.

⁶⁵ Ivi, p. 151.

⁶⁶ S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in Id., *Opere*, Sansoni, Milano 1993, p. 222.

⁶⁷ HN, p. 37.

⁶⁸ Cfr. HN, pp. 78-80; NE, pp. 57-59.

⁶⁹ Zib. 1616.

sono quali sono, se non perch'elle son tali»⁷⁰. L'esistenza è ineducibile. Partendo da simili premesse, Leopardi poteva rovesciare a suo modo l'argomento aureo della metafisica, aprendo così un varco decisivo al nichilismo del nostro tempo⁷¹. Non dovremo quindi sorprendersi se questa breve sentenza dello *Zibaldone* sia potuta assurgere a cifra di un'epoca, in anticipo sul nietzschiano «Dio è morto»: «In somma, il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla»⁷².

A ben vedere, non si tratta di una conclusione rigidamente nichilistica, bensì di una posizione rigorosamente possibilista e scettica. Gli sviluppi di quell'aforisma sono infatti tutti di segno squisitamente scettico: dal limite che la conoscenza umana incontra nella materia alla critica di ogni vero o falso assoluto (*Zib.* 1619-1621) fino all'esplicito «scetticismo ragionato e dimostrato» (*Zib.* 1655). Lo scetticismo leopardiano (che affonda le sue radici nel relativismo dei primi anni dello *Zibaldone*) si trova non per caso ribadito lungo le annotazioni del 1826-27 sull'impossibilità di stabilire le leggi della natura, di riconoscere progressi nel sapere (*Zib.* 4189-4190), di decidere in senso assoluto cosa sia bene e cosa male nella natura (*Zib.* 4205), se l'ordine del mondo sia il «pessimo dei possibili» (*Zib.* 4257-4259), posto che «non si dà migliore né peggiore assoluto» (*Zib.* 1620). Senza dimenticare la conclusione che suggella nel 1832 l'immenso diario di uno scettico, come pure il malinconico libro di Tristano (le *Operette morali*): la paradossale verità, che risulta incredibile ai più, di «non saper nulla» (*Zib.* 4525).

La scepse di Löwith, come quella di Leopardi, si esercita tanto sulla fede quanto sulla ragione (scientifica e filosofica)⁷³, evitando così due simmetriche e opposte forme di irrigidimento ideologico. Leopardi applica tuttavia il suo scetticismo tanto sulla storia (progresso) quanto sulla natura (perfezione), mostrando l'assenza di un senso prestabilito, di un fondamento o di un fine assoluto nell'una come nell'altra. Mentre Löwith sembra voler fare salva la natura, se non proprio dal dovere almeno dall'iperbole del dubbio, pur mantenendo nel suo stile di pensiero un sobrio, raffinato ed equanime scetticismo metodico. Tutto ciò, se da un lato lo pone al riparo da rischi di scivolamento nel nichilismo dogmatico, dall'altro gli vieta tuttavia di porre la domanda radicale sul senso della natura, dopo aver sottilmente decostruito il significato della storia.

4. *Abitare la natura in un «mondo snaturato». Moniti per il futuro*

Se all'inizio del suo percorso il giovane Leopardi chiedeva come fosse possibile abitare la natura in un «mondo snaturato», alla fine la questione per lui era divenuta la sopravvivenza del genere umano in una «natura ognor verde» (v. 292), «dell'uomo ignara e dell'etadi» (v. 289), come recitano i versi della *Gine-*

⁷⁰ *Zib.* 1613.

⁷¹ Cfr. Capitano, *LAN*, pp. 541-547.

⁷² *Zib.* 1341; cfr. *Zib.* 1464.

⁷³ K. Löwith, *Sapere e fede*, in *SF*, pp. 37-65.

stra. Quello di redimere la natura sarà il tema centrale di Nietzsche⁷⁴, come poi di Löwith. Laddove nella sua monografia su Nietzsche lasciava talvolta intendere che lo sforzo di ritradurre l'uomo nella natura era condannato all'insuccesso⁷⁵, in seguito Löwith accorderà una maggiore fortuna al tentativo nietzschiano di « riguadagnare il mondo »⁷⁶. Dopo che l'uomo aveva « perduto la chiave di accesso alla natura »⁷⁷, con la dottrina dell'eterno ritorno Nietzsche aveva infatti compiuto « l'esperimento di ricollocare » l'uomo nella « legge del cosmo »⁷⁸. La stessa morte di Dio, « attraverso il nichilismo » avrebbe in definitiva aperto la via alla « riscoperta del mondo »⁷⁹. Frattanto, attraverso il « mare aperto », il « Colombo » nietzschiano avrebbe fatto propria la lezione dell'avventura e dell'ignoto, in sostanziale continuità con il « Cristoforo Colombo » leopardiano⁸⁰. Secondo Löwith, come l'irruzione del Dio cristiano aveva segnato la perdita del « mondo della vita » e « della natura »⁸¹, così la morte di Dio aveva reso possibile la loro riconquista. L'ombra cristiana della creazione si prolungava così anche sull'ultimo gesto positivo del nichilismo nietzschiano, implicato dalla volontà dell'eterno ritorno: « Nel pensiero di Nietzsche nulla ha più importanza della nostra essenza creativa, creativa grazie all'atto di volontà, come nel Dio del Vecchio Testamento »⁸². La parabola del nichilismo si traduceva così in una buona novella. Un ciclo si era chiuso e se ne apriva uno nuovo, idealmente capace di lasciarsi alle spalle « l'uomo moderno-cristiano »⁸³.

La *pars construens* del discorso löwithiano è a sua volta dominata dall'ansia di ritornare ad un naturalismo liberato dal peso di Dio e della storia. Al mondo senza Dio e senza natura del nichilismo, Löwith contrappone pertanto il progetto positivo di una possibile redenzione laica della natura, una riconquista del mondo in seguito ad una messa in parentesi del Dio ebraico-cristiano⁸⁴. Dal nichilismo Löwith eredita il mondo senza Dio (e senza il Dio secolarizzato nella storia), ma non già il mondo ridotto a caos da Nietzsche. Ogni filosofia dal timbro esistenziale rimane infatti refrattaria all'ordine naturale: « la caratteristica di ogni filosofia dell'esistenza è esattamente la rinuncia a un simile ordine »⁸⁵. La comune critica dell'antropocentrismo e del teocentrismo torna a rendere idealmente allineabile la prospettiva di Löwith a quella di Leopardi sullo sfondo di una natura « snaturata » dal progresso illimitato della civiltà, nonché – dopo la svolta delle

⁷⁴ Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, III, § 109.

⁷⁵ Cfr. *NER*, p. 125.

⁷⁶ *DUM*, pp. 121-150.

⁷⁷ F. Nietzsche, *Verità e menzogna*, cit. in *SF*, p. 84.

⁷⁸ *NER*, p. 53.

⁷⁹ *DUM*, p. 142.

⁸⁰ Cfr. A. Negri, *Interminati spazi ed eterno ritorno. Nietzsche e Leopardi*, Le Lettere, Firenze 1994, pp. 211-217; Capitano, *LAN*, p. 357; p. 376.

⁸¹ *DUM*, pp. 144-145.

⁸² *NER*, p. 124.

⁸³ *Ivi*, p. 141.

⁸⁴ Cfr. K. Löwith, *La mia vita in Germania*, cit., p. 183.

⁸⁵ *CSS*, p. 25.

Operette morali – ormai insensibile all’iperbolico desiderio umano di felicità e di senso⁸⁶. Una natura che, per quanto restituita alla sua fredda e perpetua vicenda cosmica, si configura per altro verso come un sistema vivente, esposto alle più laceranti contraddizioni fra materia e vita, senza alcuna prospettiva di perfezionamento o di progresso⁸⁷.

Francesco Bacone viene spesso richiamato da Löwith a proposito dell’idea secolarizzata del progresso⁸⁸. Che il *regnum hominis* sia una traduzione della Provvidenza cristiana lo si può leggere a chiare lettere nello stesso Bacone: «Prometeo significa chiaramente ed evidentemente Provvidenza»⁸⁹, così come Dedalo rappresenta l’arma a doppio taglio della tecnica⁹⁰. Nel *Saggio sulla fatalità del progresso* (1963) Löwith avverte come i «doni di Prometeo» possano implicare dei «pericoli»⁹¹ immani e fatali. Pertanto, l’idea del progresso verso una meta resta in piedi o cade insieme alle «superbe fole» (v. 124) dell’antropocentrismo⁹², come aveva denunciato Leopardi nella *Ginestra* nonché in varie operette, fra cui il già citato *Copernico*, il *Dialogo della Natura e di un Islandese* e il *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo*⁹³. La prospettiva apocalittica di quest’ultimo sembra peraltro riecheggiare nel famoso *incipit* di *Verità e menzogna*: «vi furono eternità in cui esso [l’intelletto umano] non esisteva; quando per lui tutto sarà nuovamente finito, nulla sarà avvenuto»⁹⁴.

Rimangono non meno emblematiche alcune annotazioni zibaldoniche risalenti al periodo 1820-21, che vale la pena leggere in parallelo:

Non abbiamo ancora esempio nelle passate età dei progressi di un incivilimento smisurato e di uno snaturamento senza limiti. Ma se non torneremo indietro, i nostri discendenti lasceranno questo esempio ai loro posteri, se avranno posteri.⁹⁵

Ma la nostra civiltà o farà sempre nuovi progressi, o tornerà indietro. Un limite, una meta, secondo i filosofi, non si può vedere, e non v’è. Molto meno un punto di

⁸⁶ Anche su questo punto si potrebbe aprire un utile confronto fra Leopardi e Löwith: «L’uomo, per quanto soddisfatto i suoi bisogni naturali, rimane insaziato e inquieto» (K. Löwith, *Natura e umanità dell’uomo*, in Id., *Critica dell’esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, p. 278). In tale direzione le riflessioni di O. Franceschelli, *In nome del bene e del male. Filosofia, laicità e ricerca di senso*, Donzelli, Roma 2018, pp. 19-24.

⁸⁷ Cfr. L. Capitano, *Leopardi e d’Holbach. La macchina «sconcertata» e le rovine del cielo*, «Rivista Internazionale di Studi Leopardiani», 13, 2020, pp. 45-77.

⁸⁸ Cfr. *SFS*, pp. 81-123.; p. 95; *CSS*, pp. 42-43; *DUM*, p. 15.

⁸⁹ F. Bacone, *De sapientia veterum*, XXVI, in Id. *Sapienza degli antichi*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2015, p. 215.

⁹⁰ Cfr. *ivi*, XIX, pp. 178-183.

⁹¹ *CSS*, pp. 120-121.

⁹² Cfr. *CSS*, p. 123.

⁹³ Cfr. Capitano, *LAN*, pp. 310-316.

⁹⁴ F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extramurale*, tr. di G. Colli, con un saggio di B. Zavatta, Adelphi, Milano 2015, p. 11.

⁹⁵ *Zib.* 216-217. Cfr. L. Capitano, *Leopardi apocalittico. Moniti per la nuova era*, «Costellazioni», 10, 2019, pp. 51-65.

mezzo. Dunque non sapremo mai in eterno che cosa e quale propriamente debba esser l'uomo [...]. Tutto è incerto e manca di norma e di modello, dacché ci allontaniamo da quello della natura, unica forma e ragione del modo di essere.⁹⁶

Löwith conclude il proprio saggio sul progresso con una considerazione che rimane in perfetta sintonia con lo 'stratonismo' leopardiano: «Soltanto se si dà qualcosa come un tempo del mondo senza inizio e senza fine, nel quale sorge sempre qualcosa di nuovo e scompare qualcosa di vecchio, allora anche il progresso può perdere l'importanza sproporzionata che esso attualmente ha per noi, poiché non conosciamo nulla che permanga»⁹⁷. Altrettanto memorabile l'epilogo di *Mondo e mondo umano* (1960): «Ammesso che l'essere umano riuscisse a dominare il mondo della natura [...], allora l'essere umano non sarebbe più essere umano e il mondo non sarebbe più mondo»⁹⁸. Di qui l'urgenza di abbandonare un modello antropocentrico ormai antiquato a vantaggio di un inedito paradigma *ecocentrico* che si profila all'orizzonte. Su questa via i percorsi di Leopardi e di Löwith s'incrociano, né più né meno, con i più lungimiranti moniti della «ecologia profonda»⁹⁹.

⁹⁶ *Zib.* 1613.

⁹⁷ *CSS*, p. 123.

⁹⁸ *CSS*, p. 56.

⁹⁹ Cfr. A. Næss, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, ETS, Pisa 2015.



Dell'ambigua relazione tra *Physis* e *Nomos*. Karl Löwith dopo Max Weber

Edoardo La Ragione
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)
e.laragione@studenti.unisr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: On the ambiguous relationship between *Physis* and *Nomos*. Karl Löwith after Max Weber.

Abstract: The article is about the relationship between Karl Löwith and Max Weber, a fundamental figure in his early years. In particular, it focuses on Löwith's discussion of groundless relativism about the question of values in Weber and its political consequences. It is also related to the nihilistic decisionism of Schmitt's thought. In fact, both authors represent a form of political nihilism to which Löwith responds by rediscovering the principle of Nature. However, how the ethical and political question develops within Löwith's thought remains an open question.

Keywords: Nature, History, Nihilism, Ethics, Politics.

1. *Sopportare il destino dell'epoca. Karl Löwith tra Weber e Georg*

A chi non sia in grado di sopportare virilmente questo destino della nostra epoca si deve consigliare di fare piuttosto ritorno in silenzio, senza la consueta pubblicità del convertito, ma schiettamente e semplicemente, nelle braccia delle antiche chiese, largamente e misericordiosamente aperte.¹

Sono le parole con cui Max Weber, il 7 novembre 1917² nel quartiere Schwa-

¹ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922; tr. it. *La scienza come professione* in id. *Il lavoro intellettuale come professione*, a cura di M. Cacciari, Mondadori, Milano 2018, p. 46.

² Sulla controversa questione circa la data effettiva in cui è stata tenuta la celebre conferenza weberiana si veda quanto scrive E. Massimilla: «Alcune ricerche condotte sui quotidiani bavaresi del periodo hanno definitivamente smentito la tesi, sostenuta tra gli altri da Marianne Weber e da Löwith, secondo cui Weber avrebbe pronunciato per la prima volta la sua conferenza nell'inverno 1918-19. Resta invece incerto se Weber abbia ripetuto tale conferenza poco

bing di Monaco, si accingeva a concludere la celebre conferenza sulla *Scienza come professione*, tenuta su richiesta del gruppo di studenti del *Freistudentischer Bund* bavarese. Nelle fila degli “studenti liberi”³ e in sala tra gli ascoltatori, vi era un giovane ventenne al primo semestre di università su cui le parole della conferenza ebbero, come avrebbe scritto più avanti, un effetto “sconvolgente” e di “liberazione”. Il giovane in questione, al primo anno di filosofia, era Karl Löwith.

Nel ricordo che ne stila a distanza di anni – in quel documento drammatico scritto durante l’esilio in Giappone come «bilancio a metà della vita»⁴, che è *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933* – Löwith riporta come le parole di Weber furono le uniche capaci di toccare da vicino il cuore delle tensioni che si agitavano in quella «condizione di disgregazione generale di tutti gli assetti stabili, interni ed esterni, ai quali i nostri padri ancora credevano», unendo al rigore argomentativo «la rinuncia a qualsiasi soluzione a buon mercato»⁵. Davanti a quei giovani studenti in cerca di una bussola per orientarsi nell’inquietudine dell’epoca, egli strappava «tutti i veli al mondo dei desideri», eppure ognuno «finiva col sentire che al cuore di questo intelletto lucido c’era un senso di umanità profondissimo»⁶.

Da contraltare alla proverbiale compostezza tragica della figura di Max Weber, nella Monaco di quegli anni, vi erano i toni estremi del *Kulturpessimismus* che aleggiava intorno al circolo di Stefan George, «i cui membri si sentivano portatori di una luce nascosta alla massa comune»⁷ e che «nella cultura tedesca dei primi decenni del secolo rappresentava una sorta di polo d’attrazione opposto

prima del 28 gennaio 1919, che è la data in cui egli tenne la sua seconda conferenza per la “Lega degli studenti liberi”» in *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*, Liguori Editore, Napoli 2000, nota 16 p. XII. Anche E. Donaggio riporta: «La data della conferenza sembra definitivamente accertata. La testimonianza di Löwith la colloca nell’inverno 1918-1919 [...] è dunque inesatta. Una verifica svolta dal gruppo di ricerca di W. Mommsen ha appurato che nel semestre invernale 1917-18 Löwith risultava già iscritto all’Università di Monaco. Inoltre, le lettere quasi quotidiane spedite dai genitori al figlio prigioniero vengono restituite al mittente a partire dal luglio 1917; infine, il diario di prigionia fa iniziare l’ultimo periodo di detenzione con la data “Como 28.VIII [1917]”. L’errore potrebbe trovare una giustificazione nel fatto che Löwith, a distanza di anni, abbia cercato una conferma al suo ricordo nella biografia di Marianne Weber che riporta effettivamente la data dell’inverno 1918», in *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, nota 20 pp. 147-148. Sul problema si veda W. Schluchter, *Einleitung* a M. Weber, *Gesamtausgabe*, vol. XVII, a cura di W. J. Mommsen e W. Schluchter in collaborazione con B. Morgenbrod, Tübingen 1992, in particolare pp. 43-46.

³ Per un’accurata ricostruzione storiografica del fenomeno della *Freie Studentschaft* e per la bibliografia in merito si veda la Postfazione di E. Massimilla dal titolo *Professione e gioventù: Alexander Schwab e la riflessione weberiana sul «Beruf»* ad A. Schwab, *Professione e gioventù*, Rubbettino, Catanzaro 2005, pp. 35-92.

⁴ R. Koselleck, *Prefazione* a *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart 1970; tr. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 7.

⁵ K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, p. 37.

⁶ *Ibidem*.

⁷ G. Schiavoni, *I doni dell’angelo. L’impervia solitudine di Stefan George*, in S. George, *Giorni e opere*, SE, Milano 2015, p. 87.

rispetto a Max Weber»⁸. Il giovane Löwith si trova immerso in questa temperie e, ad avvicinarlo al *Georg Kreis*, è in particolare l'amicizia con Percy Gotheim, figlio di una «famiglia di apprezzati intellettuali di Heidelberg» e adepto del circolo. Fu un'amicizia che durò solamente un anno e che fu segnata da «oscare resistenze» che «impedivano una perfetta sintonia» tra i due. Löwith ne era rimasto affascinato fin da subito, ma la sua «lucidità critica» strideva con la «declamazione salmodiante delle poesie di George» da parte dell'amico. Löwith infatti non entrò mai nel cenacolo di George e di lì a poco preferì seguire la via filosofica di Heidegger, il quale però «in maniera completamente diversa esercitava un potere non meno dittatoriale sull'animo dei giovani»⁹.

Nella figura del poeta e in quella del filosofo di Meßkirch, dal quale pure si allontanò più avanti, egli vide la stessa «energia dittatoriale» dietro ad una «banalità difficile e una profondità vaticinosa, che rasenta il grottesco»¹⁰. Ciò che rendeva così magnetiche le figure dei due «maestri», è ravvisato da Löwith nel fatto che «in tempi di disgregazione esistono diversi tipi di “capi” che si assomigliano in una sola cosa: nella loro negazione radicale dello stato di cose esistente e nella decisione con cui indicano un sentiero che porta all'”unica cosa di cui c'è bisogno”»¹¹. Ma oltre a ciò, il fascino di figure di questo tipo risiede anche in un sotteso «*motivo religioso*, separato dal contesto della fede cristiana» che «proprio per questa sua indeterminazione rispetto ai legami di qualsiasi formulazione in dogmi», risulta «tanto più consono al sentire di coloro che non sono più cristiani credenti, ma pure vorrebbero esser religiosi»¹².

Löwith infatti andò progressivamente allontanandosi dalla «cripto-teologia» di Heidegger, allo stesso modo di come si era allontanato dal misticismo estetizzante di George. Il destino dell'epoca andava affrontato senza alcun «sacrificio dell'intelletto» e con sobrio realismo; l'atteggiamento spirituale che per primo aveva incontrato proprio in Weber, quel giorno in cui ascoltò la conferenza che, a distanza di quarant'anni, ancora portava impressa nella memoria e che gli fece capire per la prima volta «che cos'è un uomo importante»¹³.

2. Porre i propri fini su un fondamento infondato: il singolo weberiano e il capo carismatico

Ma per comprendere l'importanza di Weber per il pensiero di Löwith, oltre al motivo biografico, bisogna guardare innanzitutto al suo primo e più noto scritto tra i tre dedicati al sociologo tedesco: *Max Weber und Karl Marx* del

⁸ E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, p. 17.

⁹ K. Löwith, *Curriculum vitae* (1959), in id., *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, p. 193.

¹⁰ K. Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, Stuttgart 1984; tr. it. *Saggi su Heidegger*, SE, Milano 2006, p. 153.

¹¹ K. Löwith, *Curriculum vitae*, cit., p. 193.

¹² K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, cit., p. 156.

¹³ K. Löwith, *Curriculum vitae*, cit., p. 195.

1932. Questo testo löwithiano, tra i «maggiormente apprezzati anche al di fuori della ristretta cerchia dei filosofi»¹⁴ e che venne apprezzato fin da subito dallo stesso Heidegger, rappresenta una soglia tra una prima fase, ancora marcatamente segnata dalla riflessione fenomenologica, testimoniata in particolare da *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* del 1928, e una fase in cui, anche su ispirazione della pubblicazione nel 1927 degli scritti giovanili di Marx, l'analisi della dimensione dell'individuo si allarga a quello delle strutture sociali oggettive. Il saggio appare frutto di una tensione interna irrisolta e dalla conclusione indecisa, elementi dovuti al fatto che, a quel tempo, tanto «il relativismo esistenziale di Weber rispetto alla libera scelta di un valore supremo», quanto la «tesi marxista dell'uomo come ente di genere sociale il cui compito è di realizzare la tendenza generale della storia del mondo»¹⁵, apparivano a Löwith insostenibili.

Ciò che accomuna Marx e Weber agli occhi di Lowith è l'*idea di uomo* che sta alla base delle due diverse analisi del mondo moderno. *Sociologia borghese e marxismo* sono infatti i saperi che, da prospettive diverse, interpretano il «destino umano del mondo umano contemporaneo, la cui problematica è significativamente espressa dal "capitalismo"»¹⁶. Infatti per entrambi il capitalismo diventa l'ambito di indagine necessario per comprendere l'umanità moderna, perché in esso «è compreso l'uomo odierno nella sua totale umanità»¹⁷ perciò le due analisi riguardano «noi stessi nella nostra situazione storica particolare»¹⁸. Löwith dunque intende analizzare quello che è «il motivo antropologico fondamentale» implicito nelle analisi dei due autori, il quale consiste innanzitutto nell'«idea dell'uomo radicalmente secolarizzata». Il parallelo impostato da Löwith è tra l'analisi di Marx dell'*autoalienazione* umana nel processo di produzione capitalistica e quella di Weber del processo di *razionalizzazione* come spirito e destino dell'Occidente.

Alla base dell'analisi marxiana della condizione di autoalienazione che si esplica su più piani, da quello economico nella merce, a quello politico nella separazione tra cittadino privato e cittadino pubblico, a quello sociale incarnato dal proletariato, vi è la comune constatazione di un'umanità lacerata, divisa, non integra, dunque non ancora pienamente umana. Comune alle varie espressioni dell'autoalienazione c'è la constatazione di un mondo di produzioni umane oggettivate e resesi indipendenti dall'originario riferimento all'uomo. Il mondo capitalistico-borghese è un mondo alienato, perché ciò che è stato prodotto come mezzo per fini umani domina in modo autonomo, asservendo a sé l'originario soggetto umano. La merce diventa l'espressione

¹⁴ E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, cit., p. 72.

¹⁵ K. Löwith, *Curriculum vitae*, cit., p. 195.

¹⁶ K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx* (1932), in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 67; tr. it. di A. Künkler Giavotto, *Max Weber e Karl Marx*, in *Marx, Weber e Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 5.

¹⁷ Ivi, p. 3.

¹⁸ Ivi, p. 5.

economica di un mondo di cose che vengono scambiate indipendentemente dal riferimento al loro originario valore d'uso, istituendo una sfera di scambio indipendente. Sotto il profilo politico, l'alienazione si esplica invece nella separazione tra Stato e società borghese, dove il primo svolge il ruolo di un'astratta funzione burocratica, separata dalla vita concreta della comunità, e, reciprocamente, il *bourgeois* è individuo privato, identificato astrattamente con la sua professione, separato dalla sua dimensione comunitaria di cittadino. Nel proletariato però Marx vede la forza rivoluzionaria in grado di superare la "contraddizione borghese" in vista di un uomo e di una società finalmente integri, dove le astratte divisioni vengono integrate nell'universalità compiuta del comunismo.

La differenza più sostanziale con Weber sta nel fatto che Marx non si limita ad una *diagnosi* dell'autoalienazione della società capitalistico-borghese ma ne offre anche una *terapia*. Per Weber invece la razionalizzazione è il destino ineludibile della storia dell'Occidente. Egli però, è sì tragicamente disincantato rispetto alla possibilità di superare gli esiti nefasti della razionalizzazione, ma pensa anche ad una possibile libertà *all'interno* degli apparati reificati; una libertà però delegata solamente al singolo. In Weber non vi è l'idea di una possibile sovversione dello stato di cose; il capitalismo e la razionalizzazione sono un destino e, salvo nuovi profeti, salvo che l'"impossibile" si realizzi, non vi è alcuna prassi collettiva capace di superare le contraddizioni che mantengono l'uomo moderno all'interno della "gabbia d'acciaio". La questione diventa dunque per Weber come sia «ancora possibile in generale, di fronte a questo prevalere della tendenza alla burocratizzazione, salvare un qualche residuo di una libertà di movimento in qualche senso "individualistica"»¹⁹. Non si tratta come per Marx di pensare una sovversione dello *status quo*, ma di capire «che cosa noi dobbiamo contrapporre a questo meccanismo per tenere libero un briciolo di umanità da questa parcellizzazione dell'anima, da questo dominio egemone degli ideali di vita burocratici»²⁰. L'orizzonte della razionalizzazione è per Weber intrascendibile, ma all'individuo è data la possibilità di assumere di volta in volta la responsabilità del suo agire all'interno degli apparati, non pensandosi astrattamente libero, ma muovendosi all'interno di essi, calcolando il proprio agire in vista di una posizione di fini *propri*, che certo, non potranno evadere dalle strutture oggettive in cui sono costretti ad esplicarsi. Per Weber, infatti, l'individuo «non rappresenta un tutto indivisibile, sussistente *al di là*

¹⁹ M. Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, München 1918, poi in *Gesammelte Politische Schriften*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958, 1988; tr. it. di L. Marino e G. Villa, *Introduzione* di W. J. Mommsen, *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*, Einaudi, Torino 1982, p. 95.

²⁰ M. Weber, *Debattereden auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Wien 1909 zu den Verhandlungen über «Die wirtschaftlichen Unternehmungen der Gemeinden»* in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, ed. da M. Weber, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924; tr. it. di A. Carliolato e E. Fongaro, *Introduzione* di A. Bolaffi, *Sulla burocrazia*, in *Scritti politici*, Donzelli editore, Roma 1998, p. 33.

o *al di fuori* delle reali forme particolari di esistenza proprie della moderna umanità di specialisti, ma è invece un “uomo” soltanto se di volta in volta si impegna con tutto se stesso *nelle* sue rispettive singole funzioni»²¹.

L'agire del singolo però – e qui arriviamo al *punctum dolens* dell'analisi di Weber – porrà «i propri fini su un fondamento infondato».²² Il disincanto operato dal sapere scientifico moderno e dalla razionalizzazione hanno infatti eroso ogni possibilità di “aggancio” a valori e pregiudizi trascendenti, come invece rimanevano ancora impliciti nel metodo di Roscher e Knies²³, verso il quale Weber opera infatti, come si esprime Löwith, «una distruzione radicale delle “illusioni”»²⁴. L'“oggi” non permette più di mantenere impliciti presupposti di valore senza che questi non vengano sottoposti ad indagine rigorosa in modo da “disincantarne” anche il loro contenuto supposto valido in sé. L'“oggettività” scientifica non significa che dall'analisi scientifica rimangano fuori i valori perché di origine “soggettiva”, ma che, al contrario, anch'essi vengono oggettivati e analizzati come parte integrante dell'agire sociale – spesso implicito – dei soggetti in azione. L'orizzonte in cui si muove l'*ethos* della scienza è quello ormai totalmente *mondano*, dove non vi è più alcun fondamento metafisico a garantire la validità universale dei valori. Perciò la scienza non può dire *cosa fare*, che la scienza stessa abbia valore, la scienza non può dimostrarlo, essa può però chiarificare ciò che sottostà ad ogni decisione, mostrando con precisione quali sono i valori in gioco e *calcolando i mezzi* più opportuni a realizzare i fini preposti e le relative conseguenze. Ma per quali valori decidersi, rimane una scelta delegata al singolo, costretto ad orientarsi in un'epoca contrassegnata dall'«insolubilità della lotta tra i punti di vista ultimi possibili»²⁵.

Nella sfera propriamente politica, sarà il *capo carismatico* colui che assumerà su di sé la volontà e la responsabilità di decidere e di indicare i fini da perseguire all'interno delle maglie meccanizzate degli apparati burocratici. Nella situazione di possibile stallo delle democrazie moderne, ciò che Weber auspica per uscire dall'immobilismo della meccanizzazione, è una “democrazia cesaristica con apparato”, *Führerdemokratie mit “Maschine”*²⁶ poiché senza la figura di un capo, le democrazie rischiano di rimanere imbrigliate nel vuoto formalismo delle procedure burocratiche, in modo da non essere più in grado di porre alcun fine che

²¹ K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, cit., p. 49.

²² Ivi, p. 50.

²³ A Roscher e K. Weber dedica il celebre saggio dal titolo *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* uscito in tre puntate sullo «Schmollers Jahrbuch» rispettivamente nel 1903, 1905 e 1906. Esso consta sostanzialmente di due parti, la prima *Roschers “historische Methode”* e la seconda *Knies und das Irrationalitätsprobleme*. Il testo è ora raccolto nei *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 1-145.

²⁴ Ivi, p. 19.

²⁵ M. Weber, *La scienza come professione*, cit., p. 41.

²⁶ M. Weber, *La politica come professione*, cit., p. 106.

vada oltre la sterile autoconservazione dello stato delle cose. Il capo invece, l'autentico *politico di vocazione*, è colui che sa unire la *fede in una causa* e la *responsabilità* di saper calcolare e indicare i mezzi adeguati e le possibili conseguenze dei fini che si vogliono perseguire.

Sono dunque l'eroismo del singolo e, nella sfera politica, quello del capo ad essere per Weber le figure in grado di incarnare il tempo del disincanto in modo "attivo". Ma questa eroica solitudine del singolo è tanto più radicale in quanto fondata sull'assenza di un ordine di valori considerato come universale e valido in sé; qua la differenza con Scheler, che infatti a Weber dedica uno scritto polemico attaccando proprio il carattere "nominalistico" del pensiero del sociologo di Erfurt, caratterizzato dall'idea per cui «i valori materiali hanno soltanto significato soggettivo, e che *non ci può essere una via di conoscenza vincolante di cose e valori oggettivi*»²⁷. Ma se dunque il singolo è costretto a porre da sé la decisione sul valore, senza poter far affidamento su nessuna *gerarchia* di valori fondata su un ordine metafisico, allora la sua decisione sarà davvero un *atto fondato sul nulla*.

3. *Nichilismo politico: Weber e Schmitt*

Nel saggio del '32 questi elementi problematici e, soprattutto, le conseguenze politiche del pensiero weberiano, non vengono ancora approfonditi da Löwith. Infatti, come nota acutamente Franceschelli, la ricostruzione del pensiero weberiano fatta da Löwith in questo scritto è ancora «del tutto politicamente "sprovveduta"», poiché in essa «ancora non si avvertono i rischi anche politici impliciti nella teorizzazione della "libertà di movimento individualistica" e della necessità del "capo carismatico"»²⁸. Ma questa "indifferenza" rispetto ai risvolti politici delle idee weberiane non potrà durare molto, perché di lì a poco, quel clima culturale di "crisi di tutti gli assetti stabili", incarnato dalla stessa figura di Weber, darà i suoi amari frutti con l'ascesa del nazionalsocialismo nel '33; data che, oltre a segnare profondamente la vita di Löwith, è anche uno spartiacque nel suo cammino di pensatore. Infatti quando Löwith ritorna di nuovo ad occuparsi di Weber nel saggio del 1939 *Max Weber und seine Nachfolger*, avvertiamo che, di quell'indifferenza politica che ancora contraddistingueva il *Weber-Marx*, non vi è più traccia. I drammatici eventi che hanno segnato la Germania dal '33 in avanti, e che hanno costretto lo stesso Löwith a subirne drammaticamente le conseguenze, lo hanno costretto a fare

²⁷ M. Scheler, *L'esclusione della filosofia in Max Weber. Psicologia e sociologia del modo di pensare nominalistico*, in M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988, p. 146.

²⁸ O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli editore, Roma 2008, p. 40.

i conti con quanto, nel saggio del '32, ancora veniva trascurato. E infatti nel saggio del '39 lo troviamo ad affermare esplicitamente che:

Weber è così diventato un battistrada del futuro politico della Germania, il che ovviamente non significa che anche lui avrebbe dovuto percorrere il cammino che egli aveva preparato agli altri. Egli ha spianato positivamente la via verso lo Stato autoritario e dittatoriale del Führer nella misura in cui in generale ha sostenuto l'irrazionale leaderismo "carismatico" e la "democrazia cesaristica con apparato" e negativamente, con la voluta mancanza di contenuti, con l'elemento formalistico del suo *ethos* politico la cui ultima istanza era solamente la esplicita opzione di una scelta di valore tra le altre, essendo indifferente quale.

Tra la sua tesi che solamente un "profeta" è in grado di dirci ciò che noi obiettivamente dobbiamo fare, [...] tra questa tesi totalmente individualistica e la completa subordinazione ad un meccanismo totale della manipolazione e alla volontà di un Führer dalla grande oratoria che dice alla massa ciò che essa deve credere e fare, c'è solo *un* passo.²⁹

Sono anni ad altissima intensità per Löwith, non solo dal punto di vista biografico ma anche sotto il profilo della maturazione filosofica. Tra il saggio del '32 e quello del '39 si collocano infatti il testo su Nietzsche del '35 e quello su Burckhardt del '36 ma, in particolare per quanto riguarda la nostra questione, è con *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*³⁰ del '35 che bisogna mettere in relazione la riflessione lowithiana su Weber. Questo testo, pubblicato sotto lo pseudonimo di Hugo Fiala, e dietro al quale Schmitt sospettò si celasse Georg Lukács³¹, rappresenta l'altro polo della riflessione sul "nichilismo politico" della cultura tedesca che ha portato all'ascesa del nazionalsocialismo. Dietro al *pathos della decisione* che caratterizza il pensiero politico-giuridico di Schmitt, si cela la stessa assenza di un fondamento metafisico che contraddistingue anche il "politismo" dei valori weberiano. Il delegare l'istanza ultima dell'ordinamento politico alla *decisione sovrana*, fa da contraltare all'idea weberiana della necessità di un capo che ponga da sé i fini per uscire dall'impasse degli apparati burocratici. Come nota Bolaffi – che infatti intitola la sua traduzione dello scritto lowithiano, rispetto all'originale tedesco, proprio *Max Weber e Carl Schmitt* – in entrambi si riflette «l'idea di una malattia mortale, di un nichilismo strutturale e immanente alla complessificazione prodotta dal disincanto e dalla secolarizzazione del

²⁹ K. Löwith, *Max Weber und seine Nachfolger* (1939), in *Sämtliche Schriften*, vol. V; tr. it. *Max Weber e Carl Schmitt*, in «Micromega», 2 (1987), p. 201.

³⁰ K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt* (1935), in «Revue internationale de la théorie du droit/Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts», 9; tr. it. di A. M. Pozzan, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994.

³¹ «Successivamente venne Carl Schmitt, sul cui "decisionismo" io avevo pubblicato un saggio critico adoperando uno pseudonimo, dietro al quale egli supponeva si nascondesse Georg Lukács, senza sospettare che l'autore sarebbe stato tra i suoi ascoltatori ed era amico dell'italiano che aveva tradotto sia questa critica sia gli scritti politici di Schmitt», in K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, p. 119. L'"italiano" a cui Löwith fa riferimento è Delio Cantimori.

Moderno cui contrapporre un'immagine enfaticizzata di Politico»³². La stessa distinzione schmittiana di *amico-nemico* è di fatto indifferente al contenuto dell'ostilità, poiché «non ha più nulla di specifico in sé ma passa e sorpassa tutte le distinzioni e le profonde somiglianze specifiche dell'essenza degli uomini» dato che essa «costituisce “soltanto” l'estremo “grado di intensità” di una separazione o di un legame possibili, senza che si possa dire *di che cosa essa sia intensità*»³³.

E solo apparente è la “svolta” di Schmitt segnata da *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*³⁴ del 1934 verso un “pensiero ordinativo e formativo”, in realtà essa è

una semplice conseguenza dell'intrinseca vacuità della decisione, il fatto che questa all'occasione si lasci riempire di un contenuto dagli accadimenti e dai successi della politica, contenuto che rende inattuale il decisionismo in quanto tale e di conseguenza senza scopo» perciò «quando il *casus necessitatis* politico è di fatto eliminato da una decisione anche il decisionismo come fondamentale concetto politico è divenuto inutile».³⁵

Che insomma dal '34 il pensiero politico-giuridico di Schmitt si renda “positivo”, è in realtà solo una conseguenza del «nuovo ordinamento statale positivo dopo la decisione politica data dalla rivoluzione nazionalsocialista»³⁶. Esso è solo una conseguenza del fatto che la decisione sull'ordinamento politico è ormai stata presa e che perciò si tratta ora di inquadrarla all'interno di un pensiero giuridico che deve rendersi “ordinativo” e non più decisionistico. Dunque anche questa supposta svolta non è altro che un'ulteriore conferma del carattere occasionale del decisionismo schmittiano, pronto a valere *indifferentemente* per qualsiasi tipo di contenuto le contingenze politiche offrano.

4. La Natura oltre il nichilismo

Seppur il timbro utilizzato verso Weber rimanga sempre affettivamente connotato positivamente mentre verso Schmitt, comprensibilmente, le parole mostrino sempre un sotteso disprezzo, entrambi rappresentano per Löwith gli esiti nichilistici del pensiero politico moderno, caratterizzato dall'assenza di un fondamento su cui l'agire si possa orientare. Ma già nel Löwith degli anni '30, matura quella che sarà la sua grande risposta alla “sfide della modernità tra Dio e nulla”. Sono gli anni innanzitutto

³² A. Bolaffi, *La mortale ambiguità weberiana*, in K. Löwith, *Max Weber e Carl Schmitt*, cit., p. 195. Si veda anche quanto l'autore scrive in *Max Weber, o dell'ambiguità*, in A. Bolaffi, *Il crepuscolo della sovranità*, Donzelli editore, Roma 2002, pp. 187-208.

³³ K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, cit., p. 142.

³⁴ C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934), Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg; tr. it. *I tre tipi di pensiero giuridico*, in *Le categorie del 'politico': saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972.

³⁵ Ivi, p. 154.

³⁶ Ivi, p. 155.

della resa dei conti con Nietzsche e con il relativo “fascino degli estremi” che aveva caratterizzato gli anni della sua giovinezza e, in generale, di tutta la *Kriegsideologie*³⁷ di inizio secolo. Al “radicalismo astratto” di Nietzsche subentra l’adesione alla saggezza di Burckhardt, «vissuta come un’autentica “liberazione” da ogni radicalismo estremista – anche da quello a-politico – “incapace di mettere radici che nutrano”³⁸. Ma l’approdo a Burckhardt significa innanzitutto l’approdo ad una visione *sovra-storica* delle vicende umane, lontana dal «più ridicolo dei pregiudizi»³⁹ che vede un *progresso* per il meglio nei fatti della storia. È un Löwith che matura ciò che nel dopoguerra verrà elaborato con sempre più precisione, ovvero quello che possiamo definire un “pensiero della natura oltre la storia”⁴⁰, che culminerà con *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* pubblicato nel 1967.

Dopo la grande ricostruzione delle varie tappe della frattura epocale avvenuta con la crisi dell’hegelismo come ultimo compimento dell’epoca cristiano-borghese, e che ha in *Da Hegel a Nietzsche* del ’41 la sua sintesi, Löwith approda – meditando sulla scia, prima di Nietzsche e poi di Burckhardt – all’*idea di natura*, propria degli Antichi, intesa come quell’ordine immutabile che “nessuno degli dei né degli uomini fece” ma che da sempre è, e che trova forse la sua più chiara definizione nel frammento 30 di Eraclito. Ordine che va in frantumi con l’irrompere dell’idea di *creatio ex nihilo* propria della tradizione ebraica e cristiana, che rompe l’idea di un cosmo eterno e autosussistente, rendendo il mondo opera della *volontà* di Dio e l’uomo signore del creato, legato al *progetto di salvezza* che Dio ha verso di lui. È così che nasce anche il *senso della storia* come idea di un senso sotteso alle vicende umane poiché iscritte nella *storia della salvezza* che si estende dalla creazione fino all’Ultimo Giorno.

Le vicende umane non sono più dunque, come per l’Antico, semplici *pragmata* contingenti all’interno del sempre uguale ordine del cosmo, ma diventano eventi dotati di senso e rivolti al *futuro* perché iscritti all’interno di un progetto voluto da Dio che si disvelerà pienamente alla Fine dei Tempi. Questa idea nel Moderno si *secolarizza* e origina le filosofie del progresso, da Condorcet a Marx, dove l’attesa del regno oltremondano viene meno ma si traspone nell’attesa del regno *in terra*, ereditando l’implicito presupposto antropocentrico e l’idea del senso futurocentrico e progressivo della storia. Come ama ribadire Löwith, i Greci hanno “lasciato la storia agli storici” e non hanno mai elaborato una filosofia della storia come invece è accaduto per i Moderni. Aristotele, pur essendo stato il precettore di Alessandro, non avrebbe mai potuto vedere

³⁷ Per una ricostruzione accurata del “clima” della *Kriegsideologie* di inizio secolo, si veda il libro di D. Losurdo, *La comunità, la morte, l’Occidente. Heidegger e l’«ideologia della guerra»*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

³⁸ O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., p. 35.

³⁹ J. Burckhardt, *Weltgeschichte Betrachtungen*; tr. it di M. T. Mandalari, *Considerazioni sulla storia universale*, SE, Milano 2002, p. 239.

⁴⁰ Traendo l’espressione dal titolo del libro di M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Saonara 2012.

in lui lo “spirito del mondo”, come invece ha potuto vedere Hegel in Napoleone, «perché questo avrebbe implicato che il *logos* del cosmo eterno potesse penetrare nei fugaci *pragmata* della storia degli uomini mortali»⁴¹. La tradizione giudaico-cristiana invece *de-naturalizza* il mondo facendone un prodotto della volontà divina e, al posto dell'immediata *visibilità* del cosmo naturale, sposta il baricentro verso l'*invisibile* rapporto tra l'interiorità dell'anima e Dio. È il rapporto Uomo-Dio a diventare centrale, mettendo in secondo piano il rapporto Uomo-Cosmo centrale invece per gli Antichi. Il peso dato dalla tradizione ebraico-cristiana all'interiorità dell'anima in rapporto con Dio, nella modernità si secolarizza nelle *metafisiche della soggettività* da Cartesio ad Hegel, che in modi diversi e problematici, rimangono però in rapporto a Dio. Con la crisi dell'hegelismo invece – ultima tappa dell'“immanentizzazione” moderna, dove Dio e Mondo finiscono per coincidere – l'uomo moderno perde il riferimento a Dio e – avendo già perso il riferimento alla Natura con la perdita del Cosmo dovuta all'affermarsi della tradizione ebraico-cristiana, – rimane isolato e in balia di una soggettività che non ha più nessun riferimento fuori di sé. È questa la genesi del *nichilismo* moderno secondo Löwith. Avendo perso il Cosmo prima e Dio poi, la soggettività moderna fluttua nel nulla senza riferimenti. Ed è per questa via che si giunge al relativismo weberiano e al vuoto decisionismo schmittiano. Attraverso il recupero dell'idea di Natura, Löwith si sforza invece «di contrapporre una modernità, per dir così, “ri-naturalizzata”, vale a dire effettivamente emancipata non solo dalla tradizione giudaico-cristiana, ma anche dagli esiti nichilistici della secolarizzazione di tale tradizione»⁴².

4.1. *Insospettabile “storicismo” e “sofistica” nel carteggio con Strauss*

Ma di quale “natura” si tratta per Löwith? È in grado l'idea löwithiana di “natura” di indicarci una fuoriuscita dal relativismo “politeistico” di Weber e dal vuoto decisionismo schmittiano? Non vi è dubbio che, rispetto a costoro, Löwith ritrovi un fondamento *cosmologico* e che perciò, rispetto all'isolamento soggettivistico moderno, egli reinserisca l'uomo all'interno della totalità della natura, ovvero di quell'orizzonte della *physis* increata ed eterna, che fa da immutabile sfondo alle vicissitudini contingenti della storia. Se ci si domanda però cosa significhi, secondo Löwith, *vivere in conformità della natura*, cioè, come direbbero i Greci, *kata physin*, e se questa sia in grado di orientare l'agire rispetto ad un preciso ordine valoriale, troviamo diversi nodi problematici.

Se infatti prendiamo il carteggio con Strauss, il Löwith degli anni '30, in realtà, sembra rimanere all'interno del paradigma storicistico che renderebbe impossi-

⁴¹ K. Löwith, *Von Sinn der Geschichte*, in *Sämtliche Schriften*, vol. IX, J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel, Verlag GmbH, Stuttgart 1986; tr. it. di M. Bruni, *Sul senso della storia*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 89.

⁴² O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., p. 55.

bile un “ritorno” alla natura e, oltre a ciò, anche laddove sembra sostenere che sia possibile vivere *kata physin*, l’idea di natura che emerge è caratterizzata in termini del tutto *a-morali*, e perciò senza che possa essere fondamento per alcuna gerarchia di valore che possa orientare in modo specifico l’agire.

Nella lettera dell’8 gennaio 1933 troviamo, in questo senso, affermazioni chiarissime. Löwith sostiene infatti che:

per l’uomo *tutto* è “mediato” storicamente e umanamente. Non si tratta di rifarsi alla “visione” dei Greci quale criterio assoluto, così come non è possibile continuare a sostenere la verità “eterna” del cristianesimo. E anche ammettendo che il sapere dei Greci fosse integro (presumo che dietro alla *sua* volontà di “integrità” vi sia un forte pregiudizio “morale”!) perché allora non prendere a modello anche il commercio di schiavi e la pederastia, che per loro erano del tutto naturali? Il mio dunque non è un utopico ritorno *alla natura dell’uomo* ma il tentativo di sviluppare possibilità “autentiche” a partire da ciò che per noi è diventato, *di fatto*, universalmente umano – come per esempio il denaro e il lavoro! e che *noi* consideriamo “naturale”.⁴³

Prosegue inoltre affermando che la “storicità della ragione” è diventata per lui ovvia e che se si parla di una qualche “originarietà” per lui è quella che «coincide ampiamente con l’idea di Nietzsche di una “innocenza” dell’esistenza pura – *al di là* di senso e non senso» e che questa

innocenza non è né antica, né semplicemente anticristiana, quanto piuttosto la vera forma di quella amoralità moderna già molto diffusa, ma non ancora concettualizzata e compresa filosoficamente, che è incondizionatezza, naturalezza, indifferenza e perfino “livellamento”.⁴⁴

È anzi, proprio ora che «non si crede più in “nulla”» che «la via che conduce a un uomo *naturale e semplice* si è liberata»; ma «che cosa sia l’uomo naturale», afferma Löwith, «non lo so e non mi interessa affatto». La «vera virtù della filosofia» diventa perciò «l’imperturbabilità dell’indifferenza», quella “indifferenza radicale” «per la quale tutto ciò che è ha lo stesso valore»⁴⁵. Due anni dopo, in una lettera del 15 aprile del 1935 inviata da Roma, Löwith ribadisce, sulla stessa linea, di voler «approdare un giorno, verosimilmente – alla vecchia maniera tardo-antica (stoico-epicurea-scettica-cinica)» e che «la *natura stessa* di fatto eternamente eguale non si è mai regolata secondo ideali storici e umani»⁴⁶.

⁴³ *Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith*, in *Leo Strauss. Gesammelte Schriften Band 3: Hobbes’s politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier. S. 607-697, published by J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH Stuttgart 2001; tr. it. M. Rossini, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, Carocci editore, Roma 2012, p. 59.

⁴⁴ Ivi, p. 60.

⁴⁵ Ivi, p. 62.

⁴⁶ Ivi, pp. 112-113.

Sono parole forti, che certo vengono espresse in una cornice “privata” ma che non possono essere trascurate proprio per questo loro carattere di “sincerità”. Un certo nietzschianesimo in queste lettere appare ancora ardere sotto le braci. Certo, siamo nel '33-'35, siamo proprio negli anni del confronto diretto con Nietzsche dove l'approdo alla saggezza di Burchkardt non è ancora arrivato pienamente, seppur lo si possa intravedere nella lettera a Strauss del 13 luglio '35 in cui afferma che nella monografia, «oltre Nietzsche, ahimè, sarebbe dovuto andare il *capitolo conclusivo*»⁴⁷, il cui *leitmotiv* sarebbe dovuto essere appunto “modo e misura”.

Eppure, ciò che colpisce è che questi toni li troviamo pressoché immutati più di dieci anni dopo, quando il carteggio riprende dopo la lunga interruzione. In una lettera del 18 agosto 1946, scritta dall'esilio negli Stati Uniti, Löwith sostiene di nuovo che «la storia è ancorata all'uomo nell'uomo troppo profondamente perché [...] possa riuscire di ripristinare qualcosa di già esaurito nella tarda antichità» e che

anche la “natura” di Goethe non è più quella antica; tanto meno riesco a raffigurarmi un ordine sociale naturale. Lo Stato mondiale è certamente assurdo e *contra naturam*, ma lo sono anche la *polis* e tutte le istituzioni storiche create dall'uomo. Concorrerò con la sua tesi solo quando lei mi convincerà che stelle, cielo, mare e terra, generazione, nascita e morte daranno – uomo “semplice”! – risposte naturali alle sue domande innaturali [...] Instaurare un ordine perfetto – sia esso sociale-politico o nella morale privata – è sempre un qualcosa di affetto da innaturalità, già semplicemente *qua* ordinamento.⁴⁸

La risposta di Strauss non tarda ad arrivare:

Per lei la filosofia non è altro che l'autoconoscenza o l'autointerpretazione dell'uomo, sia chiaro: dell'uomo storicamente determinato, se non dell'individuo. Questo significa, detto con Platone, che lei riduce la filosofia alla descrizione della caverna (=esistenza storica) che, di conseguenza, non può essere più vista *in quanto* caverna. Lei rimane vincolato all'idealismo=storicismo, così da interpretare la storia della filosofia in modo che essa confermi l'inevitabilità, da lei sostenuta, del condizionamento storico o del dominio dei pregiudizi. Lei identifica l'oggetto della “filosofia” con la “concezione del mondo” e dunque rende la filosofia troppo dipendente, e in modo radicale, dalla “cultura” del momento.⁴⁹

Per quanto riguarda invece l'opinione circa l'essere *contra naturam* della polis e di tutte le istituzioni storiche umane, Strauss nota come l'amico non stia facendo «altro che ripetere una tesi filosofica greca, la tesi dei cosiddetti “sofisti”»⁵⁰.

⁴⁷ Ivi, p. 122.

⁴⁸ Ivi, p. 140 e p. 142.

⁴⁹ Ivi, p. 144.

⁵⁰ Ivi, p. 147.

4.2. *Natura e umanità dell'uomo oltre storicismo e sofistica*

È dunque un Löwith, quello degli anni '40, ancora legato ad un paradigma prevalentemente sofisticato-scettico della natura, il quale, differentemente da Strauss, non gli permette di oltrepassare l'*amoralismo* etico e l'annessa *apolitia*. E però, come nota Bruni:

proprio a partire dal confronto con Strauss – come si evince, per esempio, dal saggio *Natura e umanità dell'uomo* – riuscì a superare le istanze storicistiche e «sofistiche» (netta distinzione tra *physis* e *nomos*) che caratterizzavano ancora la sua concezione della natura umana negli anni '40, facendosi promotore, come Strauss (coincidenza di *physis* e *nomos*), dell'attualità della concezione greca dell'uomo come animale razionale (*zoon echon logon*) e come animale politico (*zoon politikon*)⁵¹

Infatti il Löwith dei saggi della fine degli anni '50, in particolare di quelli raccolti in *Critica dell'esistenza storica*, appare marcatamente più “affermativo”. In questi scritti non solo sembra del tutto superato il limite storicistico alla possibilità di “ritornare alla natura”, ma troviamo anche l'idea di una *natura dell'uomo*, aprendo così lo spazio alla possibilità di un'etica fondata naturalisticamente.

La natura in questi saggi appare quell'orizzonte univoco espresso tanto dal frammento 30 di Eraclito e dalla *natura genitrix* di Lucrezio, quanto dal frammento su *La natura* di Goethe e dall'ultimo aforisma de *La volontà di potenza* di Nietzsche. La *physis* è qua definitivamente ritrovata, senza più quel limite storicistico, che, ancora nel '46, Strauss vedeva in Löwith e che fungeva da ostacolo alla possibilità di affermare un ritorno effettivo a “vedere” la natura al di là delle diverse interpretazioni e mondi storici. La natura non coincide con le interpretazioni che di essa si sono date storicamente; non esiste una “natura moderna”, ma solo una “scienza moderna della natura”. Allo stesso modo, «non esiste neppure una moderna natura umana, né un “uomo moderno”» ma solo «antropologie attuali ed antiquate»⁵². Così, una volta recuperato l'orizzonte cosmologico, Löwith può ora aprirsi anche alla questione della natura dell'uomo, perché non si può «delineare la natura dell'uomo senza una visione della natura in generale». Anche l'uomo dunque appare contraddistinto da un elemento duraturo che crea una continuità con gli uomini di tutte le epoche, al di là dei limiti storici. E infatti

⁵¹ M. Bruni, *Recensione a Leo Strauss, Karl Löwith, Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, in «Dialektik. Rivista telematica di filosofia», anno 14 (2012) <https://purl.org/mdd/marco-bruni-01>. Su questo punto concorda anche D. Manica che scrive infatti che «rispetto alle posizioni riscontrabili nelle lettere degli anni Trenta, qui la posizione di Löwith appare molto più vicina a quella di Strauss», *Il disincanto del filosofo. Karl Löwith e Leo Strauss sulla natura impolitica della filosofia*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XXI (2019), 3, p. 88.

⁵² K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen* (1957), in *Kritik der geschichtlichen Existenz* (1960); tr. it. di A. L. Künkler Giavotto, *Natura e umanità dell'uomo*, in *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, p. 249.

se l'uomo di oggi fosse interamente diverso da quello di ieri e da quello di duemila anni fa, non potremmo affatto comprendere gli uomini vissuti in tempi passati e in civiltà a noi estranee, né avere un vivo rapporto con le loro opere. 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 quanto permane può anche mutare⁵³

E, oltre alla definizione aristotelica di *zoon logon echon* e *zoon politikon*, è interessante che Löwith, per nominare la specificità dell'uomo, nomini la nozione di *humanitas*, sostantivo imparentato con quello di *urbanitas*, che «nel linguaggio della Roma antica implica tutti quei pregi dell'uomo che ancor oggi contraddistinguono il concetto inglese di *gentleman*» poiché

l'uomo è umano soltanto se è "gentle", cioè non rozzo e violento, ma civile e moderato, capace di frenare i suoi impulsi immediati. Il *gentleman* è magnanimo e schietto e insieme riservato. *Humanitas* è *mansuetudo* e *suavitas*. L'uomo umano è "colto" in un senso più stretto e in uno più ampio, non è ignorante e incolto. L'uomo profondamente colto non è rude e testardo, goffo e intollerante, ma elegante, gentile, cortese. Al tempo stesso è tanto sicuro di sé da conservare la pacatezza di fronte ad altri che sono e pensano altrimenti. Egli conosce l'arte del vivere. Il suo opposto è il barbaro, grossolano e ottuso, violento e brutale e quindi non un uomo in senso vero e proprio. Tale idea dell'uomo come *gentleman* compare altre volte nella storia e non soltanto nella tarda antichità romana. La ritroviamo in Aristotele e in Confucio, nel concetto cinese del Chün-Tzu e in quello greco di *μεγαλόψυχος*. Essa torna a vivere anche in tempi cristiani nell'ideale medievale della cavalleria e nel gentiluomo del Rinascimento.⁵⁴

Eppure questo ideale, nota Löwith, è andato scomparendo e, se ci si chiede il perché sia decaduto, verrebbe naturale pensare che si sia indebolito a causa della «massificazione, dell'irrozzimento e della volgarizzazione, propagatisi ovunque, di tutti i rapporti umani», ma il problema potrebbe innanzitutto risiedere nella sua "pretesa di autonomia", ovvero nel

tentativo dell'uomo di trarre da sé la misura della propria umanità, allontanandosi e spogliandosi al tempo stesso di tutto ciò in cui potrebbe trovare un sostegno e un fondamento. Allora l'umanità sarebbe divenuta precaria, avendo l'uomo perduto la sua stabilità nel tentativo di porsi interamente su se stesso.⁵⁵

Proprio quell'autonomia senza fondamento che contraddistingue il Moderno incarnato da Weber e Schmitt! Ciò che rende speciale questa pagina löwithiana è il suo voler testimoniare la possibilità di un'*etica universalmente umana*, che va – senza distinzioni! – da Aristotele e Confucio fino al cavaliere cristiano; tutti ac-

⁵³ K. Löwith, *Mensch und Geschichte* (1960), in *Kritik des geschichtlichen Existenz* (1960); tr. it. *Uomo e storia*, in *Critica dell'esistenza storica*, p. 214.

⁵⁴ K. Löwith, *Natura e umanità dell'uomo*, pp. 257-258.

⁵⁵ *ivi*, p. 258.

comunati da un'ideale di *humanitas* fondato su un principio umano eterno, che l'uomo può trovare solo però solo se iscritto in una dimensione *fisico-metafisica* ulteriore rispetto all'isolamento nichilistico in cui versa il soggetto moderno.

Löwith dunque rispetto all'indifferenza "sofistica" e allo storicismo ancora più o meno latente degli anni '40, trova il fondamento per delineare una prospettiva all'interno della quale poter iscrivere la possibilità di fondare un'etica e uscire così dal nichilismo che contraddistingueva il pensiero di Weber e Schmitt. Per quanto riguarda la sfera politica, sembra ritrovare nel pensiero greco, in particolare in Aristotele, quella nozione di uomo come *animale politico*, dove l'essere-animale-politico rientra appieno nell'essenza propria dell'uomo. E per quanto riguarda l'essenza specifica dell'uomo è nella definizione di *animale razionale*, dove il compimento dell'uomo si trova nella possibilità della *vita teoretica*, che viene vista la sua specifica natura. Anche se Löwith però, non elaborerà mai un'etica, né tanto meno una politica e il suo atteggiamento rimarrà sempre contraddistinto da una *apolitica* radicale, di ascendenza più "ellenistica" che "classica".

4.3. *Physis e Nomos*

Ciò che sembra intravedersi nelle pagine di *Natura e umanità dell'uomo* del '57 e, in generale, degli scritti coevi che abbiamo ora preso in considerazione, sembra invece sfumare se confrontato con *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio e Nietzsche* del 1967. Questo testo, che precede il suo "testamento filosofico", il *Vale-ry* del '70, ci consente, come scrive Franceschelli, di «conoscere il retroterra filosofico in cui affondano le radici di quella stessa *congenialità*» con il filosofo francese.

In particolare, se prendiamo questo testo, è con il capitolo finale dedicato a Spinoza che ci dobbiamo confrontare perché – seppur sia sempre difficile distinguere in Löwith cosa sia "solo" una ricostruzione storico-filosofica, e cosa invece, nella stessa operazione, sia condiviso anche dall'autore – crediamo che, nel concludere l'opera con Spinoza, tra l'altro facendo saltare qualsiasi criterio meramente cronologico, Löwith esprima anche qualcosa del suo pensiero⁵⁶. Senza ripercorre per intero la ricostruzione del pensiero spinoziano ci vorremo soffermare su alcuni punti che riteniamo riaprano la questione "etica" in Löwith e insieme la stessa idea di natura.

Del pensiero spinoziano Löwith sottolinea più volte il carattere "immorale". Scrive infatti che «l'etica di Spinoza non risulta troppo lontana dall'immoralismo di Nietzsche e al di là del bene e del male»⁵⁷. Lo stesso capitolo si apre con la

⁵⁶ È quanto emerge dalle stesse parole di Löwith nella lettera di risposta alla recensione di A. Pajon a *Dio, uomo e mondo* del '67. Si veda K. Löwith, *Una lettera di Karl Löwith*, in «Il Pensiero», 1968, pp. 294-295.

⁵⁷ K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche* (1967); tr. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2018, p. 172.

lettera di Nietzsche a Overbeck del 1881 dove si dichiara “pieno di meraviglia” per aver scoperto Spinoza e aver trovato in lui un “precursore”, accomunati dal negare, tra le altre, l’“assetto morale del mondo” e il “male”. Spinoza è infatti «il primo grande illuminista moderno»⁵⁸ in quanto «primo critico radicale della fede nella rivelazione e dell’intera tradizione biblica»⁵⁹. È colui che ritrova l’“innocenza” del Dio-Natura che «non persegue *nessuno scopo*»⁶⁰ e che «non prescrive all’uomo alcuna legge che potrebbe essere trasgredita»⁶¹ e che perciò «può approvare senza riserve la legge di natura per cui il più debole soccombe al più forte»⁶¹. La ferrea necessità non lascia spazio alla responsabilità e nemmeno alla possibilità di un “giudizio”; ogni ente è ciò che è, del tutto “al di là del bene e del male”. Löwith, a questo riguardo, cita una lettera di Spinoza davvero eloquente, in cui il filosofo olandese scrive:

se qualcuno si accorgesse che potrebbe vivere più a suo agio infisso in croce che a tavola, sarebbe il più stolto degli uomini se non si facesse crocifiggere. E così pure, chi vedesse chiaramente di poter godere di una vita migliore e più perfetta commettendo delitti piuttosto che praticando la virtù, sarebbe a sua volta uno stolto se non lo facesse: giacché i delitti, rispetto ad una natura umana pervertita a tal punto, sarebbero virtù.⁶²

Davanti a queste parole non si può trattenere l’impressione di una vicinanza di “questo” Löwith con quello pre-confronto con Strauss e pre-saggi degli anni ’50. Malgrado certo non sia direttamente Löwith a parlare ma Spinoza, non ci si può non chiedere come mai egli abbia voluto riportare proprio questa lettera, dove il carattere immorale della dottrina del filosofo olandese è espresso con così forte incisività anche nei “toni”. Lasciando da parte la questione su quale sia il “vero” Spinoza e rimanendo a Löwith, ci sembra di poter notare, in questo ultimo capitolo di *Dio, uomo e mondo*, un’esplicita volontà da parte dell’autore di sottolineare e far emergere questo carattere del pensiero spinoziano.

Questa scelta, a nostro avviso, riflette una tensione interna al pensiero di Löwith non pienamente risolta: quella, detta in termini classici, tra *physis* e *nomos*, termini attorno ai quali si gioca il grande scontro tra Platone e i Sofisti.

Fino agli anni ’50 Löwith sembra propendere per una visione sofistica della natura, proprio quella, come è stato più volte sottolineato, vicina alla concezione nietzschiana, dove *physis* e *nomos* si divaricano; i sofisti furono infatti coloro che «sottolinearono il valore sociale del diritto piuttosto che la sua oggettiva armonia con la natura dell’essere»⁶³. In questa prospettiva, la *physis*, di per sé, non offre

⁵⁸ *ivi*, p. 158.

⁵⁹ *ivi*, p. 159.

⁶⁰ *iv*, p. 165.

⁶¹ *ivi*, p. 173.

⁶² B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974, p. 151, Ep. XXIII.

⁶³ W. Jaeger, *Elogio del diritto*, in M. Cacciari, N. Irti, *Elogio del diritto*, La nave di Teseo, Milano 2019, p. 37.

alcuna indicazione etica o politica all'agire umano; etica e politica sono affari 'umani troppo umani' che nulla attengono con l'indifferente sorgere e perire della *physis*. E in questa linea si iscrive Löwith quando scrive a Strauss dell'“innaturalità della *polis*” e di qualsiasi ordinamento umano o quando afferma che concorderà con il suo interlocutore quando stelle, cielo, mare ecc. daranno risposta alle nostre “innaturali domande” circa le questioni etiche o politiche.

Dall'altra invece, i saggi degli anni '50 vanno nella direzione di un'armonia tra *physis* e *nomos*, postulando, attraverso l'ideale di *humanitas*, un'universale etica umana. Qui Löwith si avvicina invece alla posizione platonica davanti alle obiezioni della sofistica, e al pensiero greco arcaico. Platone infatti è colui che «nell'età di crescente soggettivismo in cui viveva, ristabilisce la originale idea greca che la giustizia sia l'espressione della norma inerente la stessa natura»⁶⁴. *Physis* è ordine che contiene in sé una legalità intrinseca a cui la legge positiva della città deve conformarsi per essere *giusta*. Non ogni legge è giusta ma solo quella che sa indicare ed essere conforme alla struttura dell'essere. Allo stesso modo l'individuo è virtuoso, se è giusto, se dunque ordina la propria anima secondo la sua più propria natura. La natura non come sfondo indifferente ma come ordine e armonia a cui l'anima e la città devono conformarsi.

Nell'ultimo capitolo su Spinoza di *Dio, uomo e mondo*, Löwith sembra invece ritornare di nuovo su una posizione sofistica, dove la natura “non prescrive nessun legge che l'uomo possa trasgredire” e verso cui perciò, l'agire diventa *indifferente*; se la propria anima protende verso il crimine è virtuoso agire in conformità della propria tendenza, poiché non vi è nessuna universale norma da perseguire per compiere l'essenza dell'uomo ma ognuno è *ciò che è*: piena immanenza al di là del bene e del male. In questa prospettiva la virtù non è l'esercizio razionale sulle passioni in conformità di un'idea di un'essenza propria dell'uomo, ma essa diventa semplicemente il perseguire il proprio utile incarnando la propria singolare natura al di là di una gerarchia di valore definita.

Noi non crediamo che quanto Löwith riporta su Spinoza sia la sua ultima parola sulla questione etica e normativa, ciò che a noi preme è però segnalare la tensione interna che agita il cammino del pensiero lowithiano, diviso tra le due posizioni in gioco *all'interno* della stessa prospettiva aperta dal pensiero della natura.

Se ritorniamo dunque alla nostra questione di partenza, ovvero al confronto con Weber in particolare e poi con Schmitt, riguardo alla questione del “politeismo dei valori” e al nichilismo politico, non vi è dubbio che Löwith riesca, rispetto a questi autori, a trarsi fuori dal nichilismo all'interno del quale il pensiero dei due si muove, attraverso la riscoperta della natura. Una volta guadagnata la natura, dopo la critica dell'antropoteologia ebraica e cristiana e delle sue varianti secolarizzate, il problema su come vada pensata la *physis* e il nostro rapporto

⁶⁴ Ivi, p. 39.

etico e politico con questa dimensione ritrovata, rimane un nodo non totalmente risolto. Su questo punto invece, per Franceschelli, non sembrano esserci dubbi, «la “plausibile” riproposizione löwithiana, sorretta da urbanità e scepsti, del fondamento fisico della storia umana, non si propone certo di assicurare un ancoraggio etico-normativo all'uomo del disincanto moderno»⁶⁵; il naturalismo löwithiano è «ben consapevole di non avere valori e fini naturali da fondare *in positivo*»⁶⁶. Dall'altra è certamente vero che, a partire dal pensiero di Löwith, l'elaborazione di un pensiero etico e politico, come ha fatto lo stesso Franceschelli⁶⁷, è di certo possibile. Löwith rimane però su un crinale: da una parte intravede la possibilità di un'affermazione etica e politica su fondamento naturale, dall'altra è animato da un sotteso elemento sofistico che fino all'ultimo non sembra definitivamente risolto. Certo, è da considerare anche che forse quell'affermazione non vi è stata perché pessimisticamente disincantato davanti alla “fatalità del progresso” e quindi alla possibilità di tradurla praticamente. Sarebbe allora per la contingenza storica che l'elaborazione di un'etica e di una politica non vi è stata, ma dovremmo pensare che *di principio* Löwith la considerasse possibile. Ed è di certo così se stiamo ai saggi degli anni '50 post confronto con Strauss, ma se, d'altra parte, consideriamo la fase anteriore e quella posteriore a questo periodo, testimoniata dal capitolo su Spinoza, la questione rimane aperta.

E in realtà è proprio con la sofistica che anche il pensiero di Weber e Schmitt andrebbe messo in relazione se consideriamo che

l'*autonomia*, il darsi una regola da sé stessi, è l'autentica eredità, che la Sofistica greca ha lasciato alle moderne concezioni del diritto. Nella grave e solenne parola il '*nomos*' si congiunge all'*autos*'; non più legge cosmica, che governi e ordini il tutto, ma norma dettata da uomini ad altri uomini. La volontà umana, l'*autos*', fa da sé il proprio mondo, il '*nomos*', non ricevendo il diritto dal di fuori, ma costituendolo in una sfera di assoluta indipendenza.⁶⁸

Non vi è dubbio dunque che, per queste ragioni, essi ripropongano, dal punto di vista etico e politico, proprio lo spirito della sofistica ma, aggiungiamo noi, diversamente dalla sofistica classica, esso è ulteriormente “aggravato” dal nichilismo cosmologico in cui il loro pensiero si muove, in modo che la loro decisione si stagli davvero sul nulla. In Löwith invece, il nulla moderno, figlio della denaturalizzazione cristiana prima, e dalla morte di Dio poi, viene pienamente superato

⁶⁵ O. Franceschelli, *Eclissi di Dio e ritorno alla natura*, in K. Löwith, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2018, p. XXXIII.

⁶⁶ Ivi, p. XXXIV.

⁶⁷ Si veda la ricerca fatta da O. Franceschelli per elaborare un'etica a partire dal “principio natura” a partire dal suo *Elogio della felicità possibile. Il principio natura e la saggezza della filosofia*, Donzelli, Roma 2014, e successivamente in *In nome del bene e del male. Filosofia, laicità e ricerca di senso*, Donzelli, Roma 2018, fino a *Nel tempo dei mali comuni. Per una pedagogia della sofferenza*, Donzelli, Roma 2021.

⁶⁸ N. Irti, *Destino di Nomos*, in M. Cacciari, N. Irti, *Elogio del diritto*, con un saggio di W. Jaeger, La nave di Teseo, Milano 2019, p. 118.

ritrovando l'orizzonte della natura. Ma la natura di Löwith, su questo aspetto, rimane sul crinale tra sofistica antica – dove il fondamento metafisico della *physis* rimane presupposto ma viene separato da *nomos* – e pensiero cosmologico arcaico e poi platonico, dove invece *physis* e *nomos* vengono pensati come indissolubilmente legati.

Nonostante ciò però, in Löwith, non solo se guardiamo alla sua opera ma anche alla sua vita, un'etica, nel senso di una postura esistenziale fondamentale, la possiamo rintracciare, ed è quella innanzitutto della *contemplazione*, del *bios theoretikos*⁶⁹, come forma di vita superiore ai *negotia* della vita sociale e politica, permeati solo dalle contingenze storiche del momento. Quella forma di vita, propria del filosofo come colui che sa porre lo sguardo sull'eterno al di là della storia e che non si lascia perciò prendere dal desiderio di “cambiare” il mondo, ma che sa sostare davanti ad esso, riconoscendone anche l'ineliminabile mistero⁷⁰.

⁶⁹ Sull'importanza della contemplazione in Löwith si veda quanto egli scrive in particolare in *Critica dell'esistenza storica*, pp. 341-359. Su questo punto hanno insistito inoltre sia O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., pp. 201-205, sia M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, cit., pp. 101-109.

⁷⁰ «Il naturalismo ci mette al cospetto non tanto della Verità, quanto dell'*enigma* che il mondo rimane per noi», O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., p. 206.

Uno sguardo da oltre Reno: Merleau-Ponty lettore di Karl Löwith

Manlio Iofrida
(Università di Bologna)
manlio.iofrida@unibo.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: A View from Beyond the Rhine: Merleau-Ponty Reading Karl Löwith.

Abstract: The comparison between Löwith and Merleau-Ponty is first placed in the historical context in which the two authors developed their reflection: the Second World War, the Holocaust and Hiroshima, the affirmation of the consumer society. We then proceed to show how Merleau-Ponty, faced with the crisis of philosophy and modernity after Hegel, configures a much less pessimistic and nihilistic response than that of Löwith: on the theme of philosophy as on that of ontology and history, he is convinced that all these concepts, rather than being definitively overcome, can be enriched and made more complex, opening the European tradition to an encounter with the cultures of ex-colonial countries. Subsequently, to confirm this interpretation, comparisons are also established with other authors (Schelling, Croce, Kracauer) and the theme of history as a plexus of arrow and circle in Merleau-Ponty is explored in depth, clearly distancing him from Löwith's position.

Keywords: Nihilism, Nature, History, Löwith, Merleau-Ponty.

Premessa

Innanzitutto perché tornare a riflettere oggi sul rapporto fra Löwith e Merleau-Ponty¹? In realtà, l'attualità storico-politica e la stessa situazione del pensiero

¹ Su entrambi gli autori la bibliografia è sconfinata; per quanto riguarda Löwith, ci si può riferire, fino al 2017, all'ottima bibliografia di M. Bruni, in K. Löwith, *Vom Sinn der Geschichte*, in L. Reinisch (a cura di), *Der Sinn der Geschichte*, Back, München 1961; trad. it. di M. Bruni, *Sul senso della storia*, Mimesis, Milano 2017, pp.35-74; per quanto riguarda Merleau-Ponty, ci sono due ottimi studi italiani, con relativa bibliografia: R. Kirchmayr, *Merleau-Ponty. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2008 e L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012; inoltre, la rivista trilingue «Chiasmi International» (Vrin – Mimesis International – Penn State University) ormai da più di un ventennio è sede di un fecondo confronto teorico e storico-filologico, con una ricca messe di testi di e su Merleau-Ponty.

filosofico oggi danno molto senso alla riflessione su questo tema. Per un lato, da anni ormai la questione ecologica, il riproporsi della natura come elemento non riducibile e dominabile dalla cultura sono dei fatti sotto gli occhi di tutti, e la recente pandemia del Covid-19 non ha fatto che confermare in modo clamoroso questo dato; per l'altro, lo scoppio della guerra russo – ucraina ha solo portato allo scoperto delle tendenze che erano in atto almeno da vent'anni: la crisi della globalizzazione e della potenza unica statunitense, instauratesi dopo l'89, e il riaffacciarsi sul palcoscenico del mondo di una pluralità di potenze (la Cina, i cosiddetti BRICS, di cui la Cina stessa è uno dei membri, l'Iran, la Turchia, il cosiddetto Sud del mondo). Non che essere una situazione di globalizzazione e omogeneizzazione unilaterale, la realtà attuale ci mostra di nuovo una pluralità di stati, di imperi e di culture che coesistono e che confliggono fra loro, tanto che ormai si parla esplicitamente di ritorno della storia².

Già il fatto che sull'orizzonte del nostro presente ricompaiano come centrali i temi della natura e della storia costituisce di per sé un motivo sufficiente per tornare sulle filosofie dei nostri due autori, che hanno in quei temi i loro assi centrali. Se poi pensiamo alla situazione filosofica odierna, essa vede una evidente, anche se non sempre esplicitamente riconosciuta, fine dell'ideologia postmoderna, che aveva dominato nel periodo della globalizzazione di cui abbiamo parlato; ma il crollo del postmoderno (di cui non si sente nemmeno più parlare negli ultimi anni, e *pour cause*) ha lasciato un vuoto sostanziale nel campo del dibattito filosofico: è quindi ovvio che ritornare a due pensatori come Löwith e Merleau-Ponty, che, in modo diverso, sono stati protagonisti del dibattito sulla modernità e sulla secolarizzazione, come sulla storia e sulla natura, può essere prezioso.

E in effetti, le questioni attuali che ho appena schizzato illuminano e al tempo stesso prendono luce dal momento storico degli anni cinquanta – sessanta che stava dietro alla riflessione dei due filosofi: la Seconda guerra mondiale e i suoi esiti, l'Olocausto e Hiroshima, l'affacciarsi della coesistenza pacifica e l'affermarsi della società dei consumi. È su questo sfondo storico e politico che ha senso misurare il confronto di Merleau-Ponty con Löwith, che si sviluppa attraverso i riferimenti, espliciti o impliciti, a Hegel, a Schelling, a Marx e Kierkegaard, a Nietzsche e Burckhardt, con la mediazione più prossima dei grandi modelli di Husserl e di Heidegger.

Modernità e nichilismo

Il confronto di Merleau-Ponty con Löwith è spesso implicito, ma comunque, in alcuni passaggi cruciali, inequivocabile: è necessario, quindi, analizzare alcuni testi del filosofo francese in dettaglio attraverso lunghe citazioni; dovrò dunque fare appello alla pazienza del lettore. La prima questione su cui mi soffermerò è

² Almeno in geopolitica: dove si veda, come autorevole esempio, L. Caracciolo, *La pace è finita*, Feltrinelli, Milano 2022.

la rispettiva valutazione dell'età moderna. In proposito, è soprattutto il corso del 1959-60, *La filosofia oggi*³, che ci fornisce una documentazione preziosa; partiamo da un passaggio tratto dal *résumé* del detto corso⁴:

Qualche cosa è finito con Hegel. C'è, dopo Hegel, un vuoto filosofico, il che non vuol dire che i pensatori o i geni siano mancati, ma che Marx, Kierkegaard, Nietzsche cominciano con un rinnegamento della filosofia. Bisogna dire che con loro si entra in un'epoca di non filosofia? O questa distruzione della filosofia ne è la realizzazione? Oppure ne conserva l'essenziale, e la filosofia, come scrive Husserl, rinasce dalle sue ceneri? Non è seguendo la storia del pensiero dopo Hegel che si troverà risposta a queste domande. Le grandi opere che si incontrano su questa via sono troppo dominate dalla lotta contro Hegel e contro la metafisica classica, e in ciò troppo solidali con essa, per lasciar vedere chiaramente quanto di filosofia può restare nella loro non filosofia. Le loro oscurità e i loro equivoci su questo punto sono irrimediabili. Le interpretazioni che esse richiedono, e mediante le quali noi crediamo di precisare il loro messaggio, riflettono in realtà i nostri problemi e le nostre vedute. Ogni commento di Marx o anche di Nietzsche è oggi in realtà una presa di posizione mascherata nei confronti del nostro tempo. Per un contrappasso che è equo, questi autori che hanno declinato la qualifica di filosofi e si sono risolutamente dedicati a decifrare il loro tempo – se possono fornire ai loro posteri un linguaggio, un'interrogazione, degli inizi d'analisi d'una profondità del tutto nuova – non possono invece guidarli: a loro essi lasciano l'incarico di dare alla propria opera il suo senso ultimo, essi vivono in noi più di quanto noi abbiamo di loro una veduta distinta, li impliciamo nelle nostre difficoltà più che superare le loro. Tutto si svolge come se essi avessero descritto anticipatamente un mondo che è il nostro, come se il mondo si fosse messo ad assomigliare a ciò che essi hanno annunciato. Per una volta, il pensiero è stato in anticipo sulla storia, e le domande che essi ponevano rischiarano il nostro presente. Per contro, le loro risposte, le chiavi che essi ci propongono per questa storia che hanno anticipato così bene – che si tratti della prassi di Marx o della volontà di potenza di Nietzsche – ci paiono troppo semplici. Esse sono state concepite contro la metafisica, ma al riparo del mondo solido di cui la metafisica faceva parte. Per noi che abbiamo a che fare con l'universo stregato che Marx e Nietzsche hanno presentito, le loro soluzioni non sono all'altezza della crisi. A una storia della filosofia che – almeno in linea di principio e ufficialmente – contrapponeva nella chiarezza diverse risposte possibili agli stessi problemi, si vede sempre più sostituirsi una storia della non filosofia, in cui il solo denominatore comune agli autori è una certa oscurità moderna, un'interrogazione pura. Noi non troveremo in Marx o in Nietzsche la nuova filosofia già fatta, spetta a noi farla, e tenendo conto di questo mondo presente in cui diviene chiaro che la loro negazione della metafisica non rimpiazza la filosofia⁵.

³ M. Merleau-Ponty, *Notes des cours. 1959-1961*, Gallimard, Paris 1996; trad. it. di F. Paracchini e A. Pinotti, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, Paris 1968; trad. it. di M. Carbone, *Linguaggio storia natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, Bompiani, Milano 1995, pp. 105-114.

⁵ Ivi, pp. 107-108.

Il confronto con il Löwith di *Da Hegel a Nietzsche*⁶, un testo che sappiamo per certo che Merleau-Ponty aveva conosciuto⁷, è trasparente; altrettanto indubbio è il suo smarcarsi dall'interpretazione tutta negativa della crisi posthegeliana che è tipica del filosofo tedesco: la crisi della filosofia non è solo perdita, è anche guadagno di una nuova profondità; e il rapporto filosofia – non filosofia non significa che la prima sia distrutta o assorbita dalla seconda. Infatti, dopo aver sottolineato ancora che

Ciò che, per secoli, agli occhi degli uomini aveva posseduto la solidità di un suolo si rivela fragile; ciò che era il nostro orizzonte predestinato è divenuto prospettiva provvisoria. Il mondo assume o ritrova un aspetto preumano⁸

Merleau-Ponty corregge il tiro e afferma:

Se non si tenesse conto che di questi fatti, il bilancio dell'esperienza potrebbe apparire negativo. Ma, nell'ordine della cultura e della ricerca, la relativizzazione di quanto si credeva essere il suolo della storia e della Natura è già scoperta di una nuova solidità. [...] Tra i filosofi, il lato positivo dell'esperienza predomina decisamente. Sollecitati a esaminarsi dall'irrazionalismo del periodo come dall'evoluzione intrinseca dei loro problemi, essi cominciano a definire la filosofia mediante l'interrogazione stessa sul suo senso e sulla sua possibilità.⁹

Nel seguito, Merleau-Ponty non solo esplicita più dettagliatamente quello che era il percorso della nuova filosofia husserliana, ma estende la sua lettura "positiva" anche a Heidegger: nella sua lettura, a un primo Heidegger in cui sono centrali "il ruolo del concetto di nulla e la definizione dell'uomo come luogo del nulla", segue uno Heidegger "ontologico", che

dissipa gli equivoci precisando che per lui non si è mai trattato di ridurre l'essere al tempo, ma di accostare l'essere attraverso il tempo, che in senso assoluto il nulla (il nulla «nullo», il *nichtiges Nichts*) non può essere preso in considerazione. L'esistenza, contrariamente agli esseri, o agli «enti» interni al mondo, può pure, se si vuole, essere trattata come non essere, ma essa non è un nulla o nullificazione. È al di là di questi correlativi – l'oggetto e il nulla «nullo» – che la filosofia prende inizio, in un «c'è», in una «apertura» a «qualcosa», a «ciò che non è un niente».¹⁰

E subito dopo Merleau-Ponty cita anche "la rosa [...] che è 'senza perché', che fiorisce perché fiorisce, la rosa-spettacolo, la rosa-totalità" di Silesius per sostenere che

⁶ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa-Verlag, Zürich-Leipzig 1941; trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1964.

⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, cit., p. 399 (dove la curatrice rimanda non al testo del corso del 1961, ma alle note di lavoro ad esso relative. Nella trad. it. di questo volume citata *supra* in nota 3 questo passaggio è stato omissso).

⁸ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio storia natura*, cit., p. 109.

⁹ Ivi, pp. 109-110.

¹⁰ Ivi, p. 113.

Ciò che si è chiamato una «mistica» dell'Essere – con un vocabolo che Heidegger respinge espressamente – è uno sforzo per integrare alla verità il nostro potere di errare, alla presenza incontestabile del mondo la ricchezza inesauribile e dunque l'assenza che essa ricopre, all'evidenza dell'Essere un'interrogazione che è il solo modo di esprimere questa continua elusione.¹¹

Dunque, Merleau-Ponty fa convergere la sua lettura della fenomenologia dell'ultimo Husserl e quella di Heidegger in una rivalutazione del «c'è», dell'«apertura» a «qualcosa», a «ciò che non è un niente». Si trattava, come è noto, del progetto di «ontologia porosa», della via di mezzo fra essere e nulla, fra «positivismo assoluto» e nichilismo che egli perseguiva nell'opera che doveva rimanere interrotta dalla sua morte improvvisa¹². Questa nuova ontologia, che era una prospettiva aperta dalla modernità, era la risposta che il filosofo voleva dare ai problemi storici e politici dell'epoca della seconda rivoluzione industriale, della decolonizzazione e della società dei consumi che egli vedeva sorgere. Vi è qui un progetto politico che viene perseguito in continuità con alcuni aspetti del marxismo, da cui Merleau-Ponty si era staccato, ma alle cui prospettive ugualitarie, socialiste e anche utopiche, rimaneva legato. In proposito, conviene però rivolgersi al testo del corso stesso; il seguente passaggio è altamente significativo:

Quel che è in questione dietro i fatti eclatanti: possibilità per l'Europa di creare una civiltà mondiale. Ci si accorge che quel che noi pensavamo essere (la) legge delle cose (tutti i popoli promessi al nostro divenire – etnocentrismo: in ritardo sulla stessa strada. Anche Marx: questi problemi risolti per estensione alle colonie delle nozioni del proletariato o classe universale) è in realtà privilegio storico contingente. La contestazione di tale privilegio scuote la coscienza che esso aveva di essere nell'ordine delle cose. La rivendicazione dello sviluppo fa sì che noi sentiamo la politica dell'intelletto come qualcosa che non è di diritto ma soltanto di fatto.¹³

E subito dopo troviamo il riferimento al fondamentale concetto di «sedimentazione» o *Stiftung*, su cui più volte ritorneremo:

Scoperta di una «sedimentazione» – il nostro etnocentrismo, il nostro universalismo come credenza ingenua, proiezione della nostra storia che pensavamo fosse una legge del mondo, – presa di coscienza di tale sedimentazione come *Stiftung* storica, cioè a un tempo del suo valore e di ciò che la mette in dubbio. Questa presa di coscienza può (comportare) decadenza (per cancellazione o per lotta di pura forza), oppure essere occasione di rinascita.¹⁴

¹¹ Ivi, p. 114.

¹² Sulla proposta di un'ontologia che superi l'opposizione di Essere e di Nulla, cfr. ad es. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1993, p. 96 e sgg. e *passim*.

¹³ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 9.

¹⁴ *Ibidem*.

Questa correzione del progetto marxista di stampo leninista e stalinista con l'inserimento del problema della natura e con il riferimento all'esigenza di aprire la civiltà occidentale ai nuovi popoli giunti all'indipendenza con il processo della decolonizzazione è confermato, poche pagine dopo, dalla conclusione del brano appena citato:

Ma quella che è una situazione di crisi per il nostro pensiero potrebbe essere punto di partenza per un approfondimento: le energie che fuoriescono dal quadro del mondo costituito svelano la contingenza. Ma questa presa di coscienza di un *Bo-den*, di una sedimentazione, potrebbe essere riscoperta della Natura (a condizione che non si concepisca tale Natura così come la descrive la scienza oggettivistica e come causa universale in sé), riscoperta di una Natura-per-noi come suolo di tutta la nostra cultura, in cui si radica in particolare la nostra attività creatrice che dunque non è incondizionata, che deve mantenere [la] cultura a contatto dell'essere grezzo, che deve confrontarla con esso.¹⁵

Alcuni importanti passaggi di *Segni*, nel quadro di una riflessione sul rapporto fra filosofia greca e filosofia orientale, delineano in modo ancor più chiaro la proposta di costruire un nuovo universalismo che costituisse a un tempo un nuovo patto con la natura e un nuovo contratto con i popoli extraeuropei – le due cose erano legate in questo progetto di una nuova *civilisation* o di una nuova *Kultur*¹⁶; era di nuovo Husserl, e segnatamente la *Crisi delle scienze europee*, a costituire il fulcro della riflessione del filosofo francese: citando il detto del fenomenologo secondo cui «La filosofia come scienza rigorosa: il sogno è finito», Merleau-Ponty ricordava che era altrettanto finito il tempo in cui la filosofia occidentale potesse «arrogarsi il possesso intellettuale del mondo»¹⁷. Con una significativa affinità con un tema centrale della riflessione francofortese, questa mossa non implicava per Merleau-Ponty una rinuncia irrazionalistica alla ragione e al logos¹⁸, ma un'apertura della ragione, che fosse in grado di liberarla dai suoi aspetti di dominio e di violenza: «Husserl l'aveva compreso: il nostro problema filosofico è di aprire il concetto senza distruggerlo»¹⁹.

Dato per indiscutibile che «[n]el pensiero occidentale c'è qualcosa di insostituibile» (il rigore, la trasparenza, la coscienza di sé stessi e delle altre culture), rimane il fatto che la ragione occidentale è parziale ed è destinata a compiersi solo attraverso un processo di autocritica e di autotrasformazione che comporta un'apertura infinita all'altro; perciò «quel che abbiamo appreso sulle relazioni fra la Grecia e l'Oriente, e viceversa tutto quanto abbiamo scoperto di «occiden-

¹⁵ Ivi, pp.11-12.

¹⁶ Questi due concetti tradizionalmente antitetici erano invece nella prospettiva di Merleau-Ponty intimamente fusi.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. di G. Alfieri, *Segni*, a cura di A. Bonomi, Net, Milano 2003, p. 184.

¹⁸ Che per lui significavano anche la ragione strumentale di Max Weber, filosofo da lui altamente apprezzato, e il capitalismo che ne era un'espressione storica.

¹⁹ Ivi, p. 185.

tale» nel pensiero orientale [...] ci vieta di tracciare una frontiera geografica tra la filosofia e la non filosofia»²⁰. E a questo punto il discorso si apriva al concetto di *entelechia* e all'esigenza di far cultura e storia *inventando, creando il nuovo*; caratterizza la posizione *moderna* di Merleau-Ponty questa rivendicazione della novità, del fatto che il fallimento dell'idea (leninista, ma in fondo già francese) della rivoluzione totale non implica un ritorno a un'idea antica di eterno ritorno e di ripetizione:

Poiché, come diceva Husserl, l'Occidente deve giustificare il suo valore di «entelechia storica» con nuove creazioni, e poiché è anch'esso una creazione storica (votata però al compito oneroso di comprendere le altre), il suo stesso destino è di riesaminare persino la sua idea della verità e del concetto, e tutte le istituzioni – scienza, capitalismo, e, se si vuole, complesso edipico – che, direttamente o indirettamente, sono imparentate con la sua filosofia. Non necessariamente per distruggerle, ma per fronteggiare la crisi che esse attraversano, per ritrovare la fonte da cui derivano e a cui hanno dovuto la loro lunga prosperità.²¹

È qui che tornava ancora una volta cruciale il rapporto coi popoli non occidentali e con le loro culture – il rinnovamento passava proprio attraverso un ritorno alle fonti e alle origini in cui con quelle civiltà non era stata compiuta ancora la rottura fondamentale; e si trattava non di regredire al mitico o al prescientifico, ma di forgiare una nuova sintesi di Occidente ed Oriente:

Non si tratta di cercare la verità o la salvezza in ciò che è al di qua della scienza o della coscienza filosofica, né di trasportare nella nostra filosofia brani di mitologia, lasciandoli così come sono: trovandoci dinanzi a queste varianti di umanità da cui siamo tanto lontani, dobbiamo invece acquisire il senso dei problemi teorici e pratici con i quali sono confrontate le nostre istituzioni, riscoprire il campo di esistenza in cui esse sono nate e che il loro lungo successo ci ha fatto dimenticare. La «puerilità» dell'Oriente ha qualcosa da insegnarci, foss'anche l'angustia delle nostre idee di adulti. Tra l'Oriente e l'Occidente, come tra il bambino e l'adulto, il rapporto non è quello tra l'ignoranza e il sapere, la non filosofia e la filosofia: è assai più sottile, e riconosce all'Oriente tutte le anticipazioni e le «prematurazioni» possibili. L'unità dello spirito umano non si realizzerà per semplice unione e subordinazione della non filosofia alla filosofia vera, ma esiste già nei rapporti laterali di ogni cultura con le altre, negli echi che ognuna desta nell'altra.²²

Questa universalità obliqua, laterale²³ è quella che altrove Merleau-Ponty caratterizza attraverso il tema dello “scivolamento” o *empiètement* ed è una chiara ripresa del giudizio riflettente della III critica kantiana, in contrapposizione al giudizio determinante della I critica; per questa via, «la filosofia occidentale

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 185.

²² *Ivi*, pp. 185-6.

²³ *Ivi*, pp. 186.

può imparare a ritrovare il rapporto con l'essere, l'opzione iniziale da cui è nata, a misurare le possibilità che ci siamo preclusi diventando «occidentali», e forse a riaprirle»²⁴.

Tutto ciò era, naturalmente, anche un dialogo critico con Hegel: l'idea di far iniziare la storia della filosofia con l'Oriente era esplicitamente rivolta contro l'impostazione del filosofo tedesco; ma Merleau-Ponty, che continuava a definire "dialettica" la sua filosofia, non ha un rapporto del tutto negativo con Hegel, come non lo ha verso l'Occidente; la distanza da Löwith è dunque netta: se il periodo aperto da Marx, Kierkegaard e Nietzsche è un periodo di crisi della filosofia, questo non significa, per il filosofo francese, che si debba scegliere fra antico e moderno, fra circolo e freccia, fra paganesimo e cristianesimo; e il suo concetto di "non filosofia" è ben lontano dal nichilismo e dall'idea della morte della filosofia, così come egli è lontano dalla critica radicale all'idea di storia compiuta dal filosofo tedesco, soprattutto a partire dalla sua opera del 1949²⁵.

*Un confronto su Schelling e su Nietzsche*²⁶

Pochi anni prima Merleau-Ponty si era confrontato con Löwith, sempre implicitamente, ma ancora più inequivocabilmente, nel suo corso storico-filosofico sulla Natura; la questione aveva coinvolto Schelling e Nietzsche: in alcuni passaggi egli si serve della seconda edizione (1956) del classico libro di Löwith su *Nietzsche e l'eterno ritorno*²⁷ soprattutto per discutere la concezione della natura di Schelling: in particolare sono i temi del principio barbaro, dell'abisso di passato e dell'ispirazione/espiazione che Merleau-Ponty trae dal testo di Löwith.

Questi riferimenti riguardano il cap.VI del libro di Löwith, quello dal titolo *Il rapporto problematico dell'uomo e l'essere nel mondo nella storia della filosofia moderna* e più precisamente la parte di esso (molto ampliata nella seconda edizione) che segue immediatamente la trattazione su Fichte e che riguarda Schelling²⁸. Se esaminiamo scelte ed omissioni che Merleau-Ponty opera del testo di

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Mi riferisco naturalmente a K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953; trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963 (che traduce non la I edizione inglese del 1949, ma quella tedesca del 1953).

²⁶ In questo paragrafo riprendo sinteticamente quanto già prospettai in un saggio del 2004, la cui ultima ristampa può essere vista in M. Iofrida, *Per la storia della filosofia francese contemporanea*, Mucchi, Modena 2020, pp. 157-171.

²⁷ K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichens*, Stuttgart 1935 (2 ediz. 1956); trad. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Bari 1996, che traduce appunto la seconda edizione del libro (Kohlhammer, Stuttgart 1956).

²⁸ K. Löwith, *op. cit.*, p. 150-153, che sono riprese da Merleau-Ponty in *La nature: notes de Cours du Collège de France*, Éditions du Seuil, Paris 1994; trad. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, pp. 53-54.

Löwith, compiendo una silenziosa rielaborazione delle posizioni di quest'ultimo, che conclusioni possiamo trarre riguardo alle loro rispettive posizioni? Possiamo notare innanzitutto, su un piano meramente testuale, che, dal lungo brano su Schelling, egli ha eliso le parti in cui Löwith tratta della concezione schellinghiana del salto, mentre ne ha ricavato, oltre la suaccennata caratterizzazione della natura come insieme passiva e attiva, il passo sull'abisso di passato e quello sul principio barbaro. Queste scelte rimandano senza dubbio a una differenza di atteggiamento, ad una maggior simpateticità e a una maggior identificazione col filosofo romantico; è naturale, da questo punto di vista, che Merleau-Ponty lasci cadere le considerazioni löwithiane sui risvolti teologici della posizione di Schelling: meno preoccupato dell'esattezza storica, più ben disposto, rispetto a Löwith, verso la tradizione moderna e quella idealistica in particolare, egli sottolinea tutto quello che sente vicino al proprio naturalismo. Il seguito della trattazione di Merleau-Ponty su Schelling nel corso sulla Natura (trattazione che occupa molte pagine²⁹ e si appoggia anche sul libro che Jaspers aveva dedicato a Schelling nel 1955³⁰) conferma la sua forte vicinanza al filosofo tedesco e, attraverso lui, a Nietzsche.

Ora, questa maggior valorizzazione di Schelling da parte di Merleau-Ponty, questo eleggerlo a uno dei massimi precursori della propria concezione della Natura non è qualcosa di casuale o di secondario, ma, al contrario, è il sintomo inequivocabile di una profonda distanza della sua posizione da quella di Löwith. Così come avevamo verificato in precedenza nei riferimenti a *Da Hegel a Nietzsche*, ci troviamo di fronte a due concezioni profondamente diverse della natura. La visione di Löwith, certo molto netta e di una estrema lucidità, contrappone seccamente natura e storia, classicità e modernità, ciclicità e progresso; il cosmo vivente degli antichi, la *Physis* dei Greci sono in questa concezione irrimediabilmente perduti dopo il Cristianesimo. In questo senso, ovviamente, è paradigmatica proprio l'interpretazione di Nietzsche, il cui tentativo di riattivare la concezione ciclica degli antichi è da Löwith criticato come insufficiente perché ancora inquinato dalla moderna e cristiana malattia della volontà.

Da questo punto di vista la lettura implicita che Merleau-Ponty dà della tematica nietzscheana dell'eterno ritorno è assai diversa: congiungendo Schelling e Nietzsche, egli pensa a un eterno ritorno come solidarietà di differenza e ripetizione che però, a differenza di Löwith, implica un'apertura positiva dell'eterno ritorno alla storia: la storia teleologica, la storia come *parousia* della salvezza o dell'Idea hegeliana è solo una versione metafisica dell'idea autentica di storia, che va pensata sul modello della percezione e del rapporto gestaltico figura/sfondo. Concepita in base a tale modello, la storia non è né puro non-senso, caos insensato, né regno di leggi necessarie, senso puro; è possibile emergenza di configurazioni sensate, e quindi anche campo di azione, di parziale razionalizzazione – senza che possano mai scomparire dall'orizzonte la precarietà e il non senso:

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 51-75.

³⁰ K. Jaspers, *Schelling*, Piper, München 1955.

«La storia ha un senso, ma non è un puro sviluppo dell'idea: essa crea il suo senso a contatto della contingenza, nel momento in cui l'iniziativa umana costruisce un certo sistema di vita riunendo dati che prima erano sparsi»³¹.

Se è vero dunque che la Natura è un resto, un nucleo che non può essere storicizzato, un livello che non può mai essere sostituito da qualcosa di fittizio, dal factum, è altrettanto vero che è in tale nucleo inesauribile che trova il proprio fondamento ogni azione storica, ogni produzione culturale – queste ultime non fanno infatti che attualizzare, sempre in modo parziale, le virtualità di tale nucleo.

La posizione di Merleau-Ponty, che ha come obiettivo di uscire dalle strette dell'alternativa kantiana fra natura e libertà, apre quindi la strada a un recupero della natura e a un discorso ecologico di tipo diverso da quello fondamentalistico che punta alla contrapposizione polare fra natura e progresso e idoleggia il recupero di una verginità perduta. In questo senso la lontananza da Löwith mi sembra notevole: l'idea di un ritorno all'antico e di fine della storia sembrano piegare il discorso di quest'ultimo verso una deriva regressiva, antiscientifica, antitecnologica. Anche se Löwith ha sempre ribadito che un recupero della Grecità non rappresenta una prospettiva praticabile e che il mondo moderno ha una sua fatale necessità, ciò non attenua, ma piuttosto conferisce un alone di tragicità alla sua opzione a favore dell'antico, che rimane l'ideale sul cui metro la modernità viene valutata come nichilistica.

Croce, Kracauer e il fantasma di Burckhardt

Un breve sguardo comparativo a due altre letture di Löwith potrà aiutarci a precisare ancora meglio la posizione rispettiva di Merleau-Ponty e di Löwith: si tratta di Croce e di Kracauer, e, in entrambi i casi, sullo sfondo c'è il fantasma di Jakob Burckhardt, così importante per Löwith.

È ne *La storia come pensiero e come azione*³² che, nel capitolo dedicato al grande storico tedesco, Croce si confronta, attraverso Burckhardt, con Löwith³³; in proposito, egli dichiarava esplicitamente:

La maggior parte dei luoghi dei quali qui mi valgo si trovano raccolti e ordinati in K. Löwith, *Jakob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* (Luzern, 1936):

³¹ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; trad. it. di M. Carbone, *Le avventure della dialettica*, a cura di D. Scarso, Mimesis, Milano 2008, p. 28.

³² B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1966 (I ed. 1938).

³³ In proposito fondamentale il saggio di C. Cesa, *Momenti della fortuna di Jakob Burckhardt in Italia*, in M. Ghelardi e M. Seidel (a cura di), *Jakob Burckhardt. Storia della cultura, storia dell'arte*, Marsilio, Venezia 2002, pp. 41-54, p. 47; sul rapporto tra i due filosofi si veda anche il recentissimo saggio di F. Di Concilio, *Croce e Löwith: contributo all'interpretazione di Giambattista Vico*, in «Diacritica», VIII, fasc. 4 (46) (2022), consultato on line all'indirizzo <https://diacritica.it/letture-critiche/croce-e-lowith-contributo-allinterpretazione-di-giambattista-vico.html>.

cosicché mi è dato risparmiare quasi del tutto le particolari citazioni delle opere e delle lettere del Burckhardt. Il libro del Löwith, quanto è accurato, altrettanto è intelligente: ma, poiché l'interprete è esso stesso tutto preso nel sentimento di smarrimento e di scetticismo del suo autore, va nel senso inverso dell'interpretazione e giudizio che qui si ragiona.³⁴

Quali sono i punti su cui Croce segnala il suo distacco dalla coppia Löwith – Burckhardt? Innanzitutto, egli ricorda il vero e proprio spavento che in Burckhardt suscitavano l'avvento delle masse, la democrazia, le rivoluzioni che caratterizzano la modernità; ne critica poi il pessimismo schopenhaueriano³⁵ e la conseguente fuga dal presente nella storia e, quindi, si contrappone con forza all'idea di una storia come circolo e eterno ritorno:

Il Burckhardt, da parte sua, s'illuse di essersi affrancato dal necessario legame di pensiero e vita col negare la concezione della storia come processo di atti sempre nuovi, e affermare, in luogo di ciò, il tipico e il costante e l'eterna ripetizione; ma, con questa sostituzione, egli negava la storia stessa che è storia appunto perché non si ripete e ogni suo atto ha la propria individualità.³⁶

E all'«uomo soffrente, andante e agente come sempre è stato e sarà», Croce contrapponeva il soggetto della storia che è per lui «lo spirito che crea sempre nuove forme»³⁷.

Dunque la posizione di Croce, lucida e conseguente, inclina, in coerenza col suo idealismo, verso una valorizzazione unilaterale del positivo nella storia: se è vero che il filosofo napoletano non condivide più l'illusione del progresso necessario, il momento del contingente, del negativo, e anche quello del circolare e del ripetitivo sono visti in modo critico: la storia è per lui comunque un avanzamento, è freccia, in cui i momenti di circolo, di ritorno o ricorso non possono che essere dei ritardi³⁸. In questo senso, è interessante rilevare come la posizione di Merleau-Ponty (che, cosa rara per un filosofo francese, stimava e ammirava Croce³⁹), appare come intermedia fra il nichilismo e il privilegio della circolarità di Löwith e il “positivismo” e l'unilaterale valutazione del progresso di Croce. Del resto, quest'ultimo non avrebbe mai accettato la reintroduzione del concetto di natura che, del concetto merleau-pontyano di storia, è un carattere essenziale; Croce rimane un grandissimo filosofo borghese e occidentale, laddove Merleau-Ponty, come ho cercato di

³⁴ B. Croce, *op.cit.*, p. 90, nota 1.

³⁵ Ivi, pp. 91-92.

³⁶ Ivi, p. 92.

³⁷ Ivi, p. 93.

³⁸ È noto, anche da un gran numero di studi (cfr. in proposito ad es. M. Musté, *Croce*, Carocci, Milano 2009, cap. 8), che l'ultimo Croce ha sentito profondamente i limiti di questa sua posizione, senza però trovare una via d'uscita coerente col complesso del suo sistema.

³⁹ Come si può vedere dal fatto che lo cita con rilievo e ripetutamente in Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 204 e sgg.

mostrare, cercava una critica della società industriale e capitalistica aperta anche ai nuovi popoli non occidentali.

Diversa è la prospettiva che ci offre il confronto di Kracauer con Löwith, come è documentato da *Prima delle cose ultime*⁴⁰. Nel capitolo finale, dedicato a caratterizzare la dimensione intermedia tra empirico e ideale, fra contingente e necessario, fra immanente e trascendente che, per l'autore, caratterizza la storia, egli critica la posizione di Löwith affermando

il carattere problematico del tentativo di Löwith di sottrarsi alle conseguenze della storicità mediante il riferimento simpatetico alla cosmologia antica e a tutto ciò che essa rappresenta; si tratta di una fuga in un evidente trascendentalismo ontologico piuttosto che di una risposta adeguata alla nostra attuale situazione intellettuale.⁴¹

E, poco dopo, quasi provocatoriamente, proprio dal libro di Löwith su Burckhardt Kracauer trae la citazione di una lettera di quest'ultimo che è invece tutta volta a valorizzare il mondo intermedio, e dunque a darne un'interpretazione radicalmente diversa:

Sintetizzata da Löwith, la lettera di Burckhardt contiene il seguente passaggio: "Come 'pellegrino indolente', egli, come si sa, non penetrò mai nel tempio stesso del pensiero, ma per tutta la vita si accontentò di rimanersene nei cortili e negli atri del peribolo, e di pensare per immagini; è quindi con 'un misto di paura e piacere' che osservava, là dove non osava seguirlo, con quale sicurezza Nietzsche si muoveva su 'dirupi vertiginosi', cercando di vedere nell'immaginazione le cose che avrebbe potuto percepire laggiù in basso e in lontananza".⁴²

Subito dopo, segue la associazione di Burckhardt a Sancho Panza, come esponente dell'utopia di un mondo del sensibile, dell'umile e del quotidiano sulla linea di Kafka:

In un'altra occasione egli definisce la filosofia della storia «una sorta di passatempo». Indubbiamente l'uomo semplice che è in noi cadrebbe nel tedio e nello squallore se non si dedicasse alle strane e inverificabili speculazioni che non può fare a meno di prendere continuamente in considerazione. C'è qualcosa di epicureo in Burckhardt, di un Sancho Panza che richiama alla mente l'immagine che di questa memorabile semplice figura tratteggia Kafka: «Nel corso degli anni, durante le ore della sera e della notte, Sancho Panza, che però non se ne è mai vantato, procurò al suo diavolo, cui diede in seguito il nome di Don Chisciotte, una quantità di romanzi di cavalleria e

⁴⁰ S. Kracauer, *History. The Last Things Before the Last*, Oxford University Press, New York 1969; trad. it. di S. Pennisi, *Prima delle cose ultime*, con la Prefazione di P.O. Kristeller, Marietti, Genova 1985.

⁴¹ Ivi, p. 160.

⁴² Ivi, p. 172; cfr. K. Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, Verlag, Luzern 1936; trad. it. di L. Bazzicalupo, *Jacob Burckhardt: l'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 11.

di brigantaggio e riuscì ad allontanarlo da sé in maniera che questi, privo di controllo, compì le più matte gesta, le quali però, in mancanza d'ogni oggetto prestabilito – che avrebbe dovuto essere appunto Sancho Panza –, non fecero del male a nessuno. Da uomo libero Sancho, imperturbabile e forse animato da un certo senso di responsabilità, seguì Don Chisciotte nelle sue scorribande e ne ricavò, sino alla sua fine, un grande e utile divertimento». La definizione qui data da Kafka di Sancho Panza come di un «uomo libero» ha un carattere utopico. Indica un'Utopia dell'intermedio, una terra incognita nei vuoti che si trovano fra le terre che conosciamo.⁴³

La presa di distanza da Löwith, la valorizzazione del corporeo, del contingente e del quotidiano, l'equidistanza fra immanenza e trascendenza, questo Burckhardt epicureo e associato a Sancho Panza mostrano una straordinaria convergenza con le posizioni più o meno contemporanee di Merleau-Ponty; e il modello utopico che, come ora vedremo, è presente anche in quest'ultimo, ci mostrerà un'apocalittica laicizzata e antinichilista⁴⁴ ben diversa, filosoficamente e politicamente, da quella del filosofo tedesco.

Il plesso di freccia e circolo nel pensiero della storia di Merleau-Ponty

Torniamo dunque ora al confronto fra Löwith e Merleau-Ponty. La questione dell'eterno ritorno e della diversa interpretazione che ne danno i due filosofi risalta in modo ancor più chiara se la si esamina alla luce delle riflessioni che il secondo portò avanti sul concetto di storia a partire dal 1954; ma già nel modo in cui l'eterno ritorno è reinterpretato nel concetto di *Stiftung* o sedimentazione, cui già sopra abbiamo fatto cenno, appaiono gli aspetti essenziali del discorso. In uno dei passaggi più importanti in cui Merleau-Ponty delinea tale concetto, facendo perno sul gesto rivoluzionario con cui Cézanne crea un nuovo spazio e una nuova pittura, egli insiste sul fatto che quest'ultimo non fa altro che

far progredire il medesimo solco già aperto, di riprendere e generalizzare un accento già apparso in un angolo di un quadro precedente o in qualche istante della sua esperienza, senza che il pittore stesso possa mai dire, poiché la distinzione non ha senso, ciò che è suo e ciò che è delle cose, ciò che la nuova opera aggiunge a quelle precedenti, ciò che ha derivato da altri e ciò che è suo.⁴⁵

In questo senso, triplice è la ripresa o ripetizione che sostanzia questo gesto creativo e che Merleau-Ponty qualifica come “eternità provvisoria”: è risposta o

⁴³ S. Kracauer, *op.cit.*, pp. 172; per la citazione di Kafka, tratta da *Durante la costruzione della muraglia cinese*, cfr. F. Kafka, *Tutti i racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1970, p. 316.

⁴⁴ Non possiamo soffermarci qui sulla vicinanza, su questo tema, di Kracauer a Eric Auerbach e alla “profezia” di quest'ultimo sul percorso della letteratura e della civiltà occidentali.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 86. Nel panorama assai vasto di studi anche recenti dedicati al tema dell'istituzione in Merleau-Ponty, si veda E. Lisciani Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in «Discipline Filosofiche», XXIX, 2 (2019), pp. 71-98, con relativa bibliografia.

ripresa del mondo (della natura), delle generazioni passate, dei pittori del passato, ed è qualificata da due termini estremamente significativi, anche sul piano etico e politico, come “adempimento” e “fraternità”. Il brano si conclude con uno splendido meticciamiento fra Husserl e Nietzsche:

Husserl ha adoperato la bella parola *Stiftung* – fondazione – per indicare, in primo luogo, l'illimitata fecondità di ogni presente che, proprio perché è singolare e passa, non potrà mai cessare di esser stato e quindi di essere universalmente – ma soprattutto quella dei prodotti della cultura che continuano a valere dopo la loro apparizione e aprono un campo di ricerche in cui rivivono perpetuamente. Così, il mondo – dacché è stato visto dal pittore, – i suoi primi tentativi artistici e tutto il passato della pittura affidano al pittore stesso una tradizione, ossia, commenta Husserl, il potere di dimenticare le origini e di dare al passato *non già una sopravvivenza, che è una forma ipocrita dell'oblio, ma una nuova vita, che è la forma nobile della memoria*.⁴⁶

Dunque, per Merleau-Ponty l'idea di eterno ritorno nicciano ha il merito (e non il demerito, come pensava Löwith) di essere una sintesi fra antico e moderno, fra ripetizione e novità; la storia comprende un momento di circolarità (o di vichiano ricorso) che non può andar senza un momento di novità, di creazione di qualcosa che prima non c'era.

Su questo specifico e fondamentale punto della solidarietà di differenza e ripetizione, di freccia e circolo, precisazioni assai importanti si trovano in alcuni corsi del *Collège de France*⁴⁷; mi dedicherò dunque ora a illustrare alcuni di questi passaggi, in cui il filosofo francese propone un modello della storia “a zig-zag” o a spirale.

Partiamo dal corso sull'*Origine della geometria* di Husserl⁴⁸, dove è il celebre *Anhang* alla *Crisi* ad essere esaminato e minutamente commentato dal filosofo francese; un primo passo ci presenta la storia come *Sinngenesi*, in connessione a un'idea di “quasi temporalità”, di un'idealità collegata essenzialmente al tempo: «una storia [...] che è *Sinngenesi*, senso in genesi, che sorge una volta per tutte [...] rimaneggiamento totale delle distinzioni fatti e essenze, reale e ideale. Ci vuole un'idealità che abbia bisogno del tempo»⁴⁹.

Merleau-Ponty parla anche di una intemporalità «che opera dall'interno del tempo, che è piuttosto onnitemporale»⁵⁰: sul significato di tale termine val la pena di soffermarsi brevemente. Merleau-Ponty sta parlando dell'origine della geometria e del modo in cui l'idealità si fa storia e tradizionalità, si tramanda nel futuro mentre, nello stesso tempo, il futuro sviluppa il solco del passato. Ora, proprio qui – in questi processi della *Nachstiftung*, della *Endstiftung* e nel carattere retroattivo del vero – troviamo quell'avvolgersi di linea e circolo che cerca-

⁴⁶ *Ibidem*. Corsivo mio NDR.

⁴⁷ Le traduzioni italiane dei passi citati da tali corsi sono di chi scrive.

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, PUF, Paris 1998.

⁴⁹ *Ivi*, p. 20.

⁵⁰ *Ibidem*, nota 3.

vamo. Infatti, il problema che Merleau-Ponty sta qui mettendo a fuoco è che il rapporto del futuro col passato non va pensato come se il primo fosse contenuto nel secondo come una semplice potenzialità: il nuovo non è già pronto e preesistente accanto al vecchio; se dobbiamo dar conto della storia, bisogna lasciare spazio al futuro, bisogna che sia garantita la creazione del nuovo; in altri termini, la linearità, il progresso non devono essere totalmente cancellati, ma piuttosto fatti giocare con il polo del circolo e della ripetizione. Il passaggio di Merleau-Ponty che ora citerò conferma questo; esso mette in forte rilievo come sia essenziale, se si vuol parlare di storia della geometria, tener fermo che essa non è lo svolgimento di una verità eterna preesistente, ma che, al contrario, di volta in volta, vengono create verità nuove; in altri termini, interrogarsi sull'origine della geometria significa dar conto del fatto che il concetto di verità è essenzialmente, intimamente storico, temporale:

ciò che là viene colto [nel momento in cui si creano le prime verità della geometria NDR] non è intemporale, la ricerca non contiene già il suo risultato, il senso su cui si riflette non è una quiddità positiva, la riflessione non è semplice analisi. Essa è interrogazione di una tradizione [...] la geometria [...] si offre come legata a un passato in generale, a degli uomini che come tali non sono conosciuti da noi.⁵¹

Nel corso sull'istituzione e la passività⁵², da cui ora riprenderò qualche passaggio, questa compresenza di circolo e linea, che potremmo raffigurare anche con l'immagine della spirale, è infatti da Merleau-Ponty qualificata come una struttura temporale a zig-zag (ma anche come una storia che avanza come i gamberi):

La storia del sapere si contrae su se stessa man mano che avanza, ma essa non buca mai l'ordine delle strutture, la sua luce non è mai al presente, c'è un doppio rapporto di *Fundierung*. Questa storia procede come i gamberi, guarda verso il passato, non vede in faccia il mondo delle idee.⁵³

E alcune pagine dopo egli torna sulla metafora dello zig-zag:

Non c'è un mondo intellegibile, c'è una cultura. [Cioè] degli apparati di conoscenza (parole, libri, opere) che aprono un campo ideologico. Esterno e interno della cultura: gli apparati, e il loro campo. Dal primo punto di vista ci sono solo termini discontinui, uno dopo l'altro, degli «oggetti culturali» e delle «coscienze che li animano, creazione continua. Dal secondo punto di vista, l'idea, si potrebbe credere che al contrario il passato contenga il presente (illusione retrospettiva) o che il presente conservi effettivamente tutto il passato nella sua attualità, la sua profondità vivente (altra forma

⁵¹ Ivi, pp. 21-22.

⁵² M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2003.

⁵³ Ivi, p. 92.

della stessa illusione). [Bisogna] pensare i due rapporti insieme, cioè: l'idea come campo non contiene ciò che vi si svilupperà, e tuttavia essa dà inizio a una teleologia. Lo sviluppo non è rettilineo, ma i suoi zig-zag sono [uno] sviluppo, perché il rettilineo è *Sinnentleerung*, e il zig-zag riprende, riattiva altrimenti ciò che è stato fondato.⁵⁴

Questo insieme di passaggi mi pare dimostrare quanto sia forte in Merleau-Ponty l'esigenza di pensare il momento del nuovo che è l'altra faccia del momento della *tradizione*; il discontinuo e il continuo sono strettamente correlativi; né tutto il passato contiene il presente, né tutto il presente contiene il passato ma, secondo una struttura antinomica kantiana, sono vere entrambi queste affermazioni. La linea a zig-zag, la contemporaneità dell'anticipo e del ritardo, la spirale che procedendo avanti nello stesso tempo si avvolge su di sé sono tutte metafore che comportano la pluralità delle direzioni e dei tempi, che sono mantenuti nella loro alterità: in questo modello il futuro non supera o annulla i passati, ma coesiste con essi; il progresso avviene non andando avanti, ma spostando il centro, procedendo, per così dire, di lato. Ne risulta una visione della storia non come un corso unico, ma come un essere a molte entrate, in corrispondenza con l'idea di Terra o Natura o suolo così centrale nella filosofia di Merleau-Ponty; il momento culturale della storia accentua, rispetto a quei concetti, la caratteristica di essere produzione di differenze, ma ne costituisce, d'altro lato, una continuazione e uno sviluppo. È anche ovvio che questo decentramento e questa pluralizzazione non sono un annichilimento del tempo storico tradizionalmente inteso; nel momento della creazione (della *Stiftung*, dell'istituzione) chi crea comunica non solo con la natura e con tutta la terra, ma anche con tutto il passato – egli eredita; egli ritorna alla totalità originaria, senza che i vari tempi siano annullati nella loro diversità: essi mantengono la loro specificità storica, anche se il centro cambia, il punto di vista si sposta, la prospettiva si decentra e tutto il passato viene anche trasformato.

Su questa strada, nella visione di Merleau-Ponty affiora una venatura utopica, una apocalittica non nichilistica e assoluta, ma laica e relativa; la sostanza di tale utopia è quella di un mondo in cui allo sfruttamento e alla soggezione del diverso, che ci presenta il modello capitalistico occidentale, è contrapposto un mondo in cui attivo e passivo, dare e ricevere sono maussianamente equilibrati e in cui i diversi e differenti stanno in un rapporto di compresenza e di reciproco arricchimento. Vediamo un passo che va in questa direzione, e che di nuovo parte dal pittore:

Ogni atto parziale [del pittore] si ripercuote sul tutto, provoca scarto da compensare da altri. Piuttosto che scelta bisogna parlare di lavoro [travail]. Le scelte sono

⁵⁴ Ivi, p. 98-9. E più sopra, parlando delle pennellate di Cézanne, di cui «ciascuna scelta rifà la pittura ereditandola» (ivi, p. 86), possiamo leggere: «Istituzione di un'opera, come di un amore [vuol dire] senso come significazione aperta, che si sviluppa per gemmazione, svolta, decentramento e ricentrimento, zig-zag, passaggio ambiguo, con una sorta di identità del tutto e delle parti, dell'inizio e della fine. Sorta di eternità esistenziale per auto-interpretazione» (ivi, p.87).

la traccia di questo lavoro di “germinazione” (Cézanne) (con la natura, con gli altri quadri). Ogni scelta rifa’ la pittura ereditandone. Ogni opera ricrea tutta l’opera di un pittore ereditandone se è veramente un’opera. Scelta [significa] poggiare su una delle nervature di un mondo pittorico dato, farne il principio di un tipo di espressione, che a sua volta subirà lo stesso divenire. Scelta non di rottura, ma scivolosa e aperta. Scelta [non significa] farsi come ci si pensa, anticipare la storia e il giudizio degli altri, far di forza la storia: c’è certamente [movimento della scoperta?], pittura in atto – storia della pittura, e dunque “caso” [hasard] nel lavoro. Ma nel pittore al lavoro c’è storia ri-fondata, universale in cui le scelte opposte non sono veramente opposte, mondo a più entrate, universo pluralista.⁵⁵

Risuonano inequivocabilmente in questo passo termini filosoficamente e politicamente pregnanti come lavoro e germinazione, che nel finale vengono reciprocamente connessi: il lavoro (che è la sostanza della cultura – termine che, come più sopra ho già fatto rilevare, in Merleau-Ponty sintetizza sia il modello tedesco della *Kultur* che quello francese della *Civilisation*) mette capo a una storia nuova (“ri-fondata”): essa è articolata su un universale che non è quello astratto e sussuntivo del concetto occidentale e di un certo Kant (quello del giudizio determinante della prima Critica), ma quello orizzontale e partecipativo di un altro Kant (quello del giudizio teleologico della III Critica), in cui «le scelte opposte non sono veramente opposte» e in cui l’universalizzazione non si fa cancellando la singolarità, ma a partire da essa. In questo modo, siamo oltre il principio di identità e di non contraddizione, oltre la ragione classica, meccanicistica, prometeica: siamo nel campo, tipicamente novecentesco e postclassico, di un universale che è «a molte entrate», ovvero abitiamo un universo «pluralista» (poliprospectico, pluritemporale, caratterizzato, più che dalla subordinazione, dalla coordinazione, in cui i soggetti sono radicalmente differenti...).

Conclusioni

Questa prospettiva “finale” di una comunità utopica, di un’umanità “colavorante” e affratellata nel tempo e nello spazio, volta a costruirsi e ricostruirsi in un lavoro di infinito scambio reciproco fra generazioni passate e future⁵⁶ mi sembra confermare pienamente quanto già emerso precedentemente sul rapporto fra il filosofo francese e quello tedesco: notevole è certo la comunanza dell’angolazione e delle prospettive da cui viene letta la nostra modernità; molto vicina è la dia-

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *ivi*, p. 86.

⁵⁶ Il testo più visionario che Merleau-Ponty ha pubblicato, *L’occhio e lo spirito*, termina di nuovo con una riflessione sulla storia come solidarietà di differenza e ripetizione e con la prospettiva utopica, aperta dalla pittura moderna, di una «storicità sorda che avanza nel labirinto – con deviazioni, trasgressioni, invasioni di campo e spinte improvvise» e che «non sta a significare che il pittore non sa quel che vuole, bensì che quel che egli vuole è al di qua degli scopi e dei mezzi, e comanda dall’alto ogni nostra attività utile» (M. Merleau-Ponty, *L’œil et l’esprit*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. di A. Sordini, *L’occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989, p. 62).

gnosi di una serie di criticità, di elementi negativi di quest'ultima; ma, a partire da questo, la posizione dei due filosofi e soprattutto la rispettiva delineazione delle alternative si divarica radicalmente. Alla proposta nicciano-anticheggiante di un modello dell'eterno ritorno come mondo libero (o guarito) dalla malattia storica, Merleau-Ponty contrappone una lettura molto più mossa, molto più contraddittoria, molto meno negativa della modernità. In tale lettura, la ripresa del tema della natura non contraddice la possibilità di parlare di storia, ma impone piuttosto di ripensare tale concetto al di fuori dei pregiudizi e della volontà coloniale di dominio dell'Occidente. L'utopia che potremmo definire "ben temperata", l'apocalittica laica che emerge all'orizzonte del discorso politico di Merleau-Ponty, in singolare consonanza con le posizioni del tardo Kracauer, integra in un'idea socialista purificata dai totalitarismi quel nuovo incontro con la natura che il filosofo tedesco qualificava come "redenzione della realtà fisica"; in questo modo, non si collocavano entrambi all'interno di quella tradizione ebraico-cristiana da cui Löwith voleva risolutamente uscire? Inoltre, riallacciandomi a quanto dicevo in apertura sulla situazione storica attuale, cioè al fatto che assistiamo oggi al ritorno del tema della natura strettamente connesso a quello della storia, tale situazione non richiede una visione non unilateralmente negativa di quest'ultima, ma anzi almeno parzialmente positiva e costruttiva? E allora non appare tanto più feconda e attuale la posizione di Merleau-Ponty, la sua antinichilistica "ontologia porosa", la sua idea di una storia come contingenza, come possibilità della barbarie, ma anche di una nuova civiltà?

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 Shaftesbury'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



Le Défi cybernétique.
André Robinet, la storia della filosofia e la sfida cibernetica

Diego Donna
(Università di Bologna)
diego.donna2@unibo.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: André Robinet, the History of Philosophy and the Cybernetic Challenge.

Abstract: The interaction between philosophical thought and information technologies has, in recent decades, produced significant effects in disciplinary fields traditionally considered distant from the history of techniques. A case in point is the method developed in the 1960s and 1970s by the French historian of philosophy André Robinet, who applied it to the reading techniques of philosophical texts, enhancing both their classification methods and computer-assisted lexical analysis. From the monumental twenty-volume critical edition of Malebranche's works to the founding of the "Philosophie et Informatique" series for the publisher Vrin – dedicated to the indexing of classics in the history of modern philosophy – Robinet transformed the historian's practice into a field of experimentation, where the use of computational tools goes hand in hand with the historical investigation of concepts. Yet it is on the philosophical level that Robinet's reflection yielded its most original insights, particularly in relation to emerging forms of learning, memory, and invention that challenge traditional philosophical thought. This contribution delves into the relation between technologies (the *automaton*) and Western thought (*logos*), framed as a challenge – *Le Défi cybernétique*, as Robinet suggests – drawing on the metaphors and images shaped by technical-scientific development across the centuries.

Keywords: André Robinet, Systems, Language, Cybernetics, History of Philosophy, Descartes, Malebranche, Spinoza, Condillac, Leibniz.

Introduzione

L'incontro tra il pensiero filosofico e le tecnologie informatiche ha prodotto negli ultimi decenni effetti considerevoli in ambiti disciplinari considerati tradizionalmente lontani dalla riflessione sulla storia delle tecnologie. Un caso di studio è costituito dal metodo che, tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso,

lo storico della filosofia francese André Robinet ha applicato alle tecniche di lettura dei testi filosofici, contribuendo a potenziarne i metodi di classificazione e di analisi lessicologica computerizzata. Dalla monumentale edizione critica in venti volumi delle opere di Malebranche alla fondazione, verso la metà degli anni Settanta, di una collana per l'editore Vrin dal titolo *Philosophie et Informatique*, dedicata all'indicizzazione dei classici della storia della filosofia moderna, Robinet ha fatto del lavoro dello storico della filosofia un terreno di sperimentazione in cui l'applicazione degli strumenti informatici ai testi si accompagna alla contestualizzazione storica dei concetti, vagliando logiche e dinamiche di pensiero che sfuggono al lettore-interprete "naturale".

Il rapporto tra le tecnologie (*l'automate*) e il *logos* occidentale (*la pensée*) si dà nella forma di una «sfida», o *Défi cybernétique*, come recita il titolo di un volume dello studioso francese dedicato alle metafore e alle immagini dello sviluppo tecnico-scientifico che vede al centro i concetti chiave dell'approccio di ricerca ispirato alla cibernetica. Informazione, entropia, cicli di retroazione, codice, messaggio costituiscono il lessico su cui André Robinet riflette negli stessi anni in cui l'inchiesta sull'apporto delle tecnologie informatiche al lavoro dello storico della filosofia incrocia le indagini sulla natura del linguaggio e della dimostrazione scientifica approfondendo il confronto tra la filosofia e i saperi extra-filosofici¹. Introdotto in Francia tra gli anni Quaranta e Cinquanta del secolo scorso attraverso il dibattito che anima i *salons* interdisciplinari in cui si discute l'applicazione dei modelli matematici alle scienze sociali², il modello informazionale deve per Robinet la sua forza di diffusione alla flessibilità e permeabilità del concetto che lo definisce, rinviando a una visione del mondo alimentata dalle ricerche nella biologia molecolare e dai primi progetti di costruzione dei compu-

¹ È il caso, ad esempio, del lavoro di ricerca compiuto dal neurobiologo Henri Atlan, culminante nella proposta di uno "spinozismo-sistemico" tematizzata nel *Cours de philosophie biologique et cognitive. Spinoza et la biologie actuelle*, Odile Jacob, Paris 2018, imponente studio dell'*Ethica* pubblicato nel 2008. Atlan tenta di far dialogare i concetti di *complexité* e *auto-organisation* con la dottrina spinoziana della *causa sui*, innestando il piano dell'ontologia in quello della biologia e delle scienze cognitive.

² È il caso dei seminari organizzati da Claude Lévi-Strauss o delle attività sostenute dalle fondazioni Royaumont e Cerisy che contribuiranno al riconoscimento del valore della cultura tecnologica su cui lavorano epistemologi come Gaston Bachelard e storici della scienza come Pierre Ducassé, Gilbert Simondon e Georges Canguilhem. Da menzionare anche il Cercle d'études cybernétiques (CECyb) che Pierre Ducassé apre all'Institut d'histoire des sciences facendo della propria rivista, *Structure et évolution des techniques*, il bollettino ufficiale del centro. Incontri interdisciplinari sono promossi anche dal Centre d'épistémologie génétique fondato in Svizzera da Jean Piaget. Per una ricostruzione generale di tale dibattito in Francia rinvio ai lavori Cecile Lafontaine, *L'Empire Cybérnetique. Des machines à penser à la pensée machine*, Seuil, Paris 2004 e Ronan Le Roux, *Une histoire de la cybernétique en France (1948-1975)*, Garnier, Paris 2018. Sulla ridefinizione della normativa tecnica in rapporto alla storia delle scienze e delle idee possono essere utili le analisi di J. Guillerme, *Technique et technologie*, Hachette, Paris 1973 e gli studi più recenti di G. Hottois, P. Chabot (eds), *Les philosophes et la technique*, Vrin, Paris 2003. Cfr. anche R. Ronchi (ed.), *L'esperienza della tecnica*, Textus Editore, L'Aquila 2019.

ter digitali. Lo storico della filosofia si muove così in una duplice direzione: da un lato va alla ricerca delle nuove forme di apprendimento, memorizzazione e invenzione che sfidano il lavoro di categorizzazione e storicizzazione dei concetti; dall'altro indaga il lessico e le declinazioni concettuali dell'*automate* che dai sistemi di pensiero dell'antichità si prolungano fino alle scienze della complessità passando attraverso l'*âge classique*.

La storia della filosofia può trarre indubbi vantaggi dall'intersezione con le domande poste dallo sviluppo tecnico-scientifico consentendo di leggere in modo nuovo schemi e categorie filosofiche del passato; ma con quali conseguenze sul piano della comprensione e della storicizzazione dei concetti?

1. La filosofia more informatico demonstrata

Il lavoro di ricerca di André Robinet presenta una duplice sfida, come recita il titolo di *Le Défi cybernétique*, volume dedicato alla storia, all'epistemologia e alle immagini (*mythologie*) della macchina (*l'automate*) nel rapporto con la filosofia (*la pensée*). Definendolo negativamente, ossia per opposizione a una storia della filosofia *littéraire* e *dogmatique*, Robinet profila il progetto di una filosofia *ordine informatico demonstrata*³. Le sue due componenti fondamentali sono rappresentate dalle *confirmations rationnelles*, che prendono le mosse dall'opera di storicizzazione dei testi filosofici, e dalle *confirmations expérimentales*, che promettono al lavoro dello storico il supporto di una nuova *arme critique*⁴. Per Robinet si tratta di applicare da un lato gli strumenti informatici di analisi lessicografica alla storia della filosofia potenziandone le capacità di analisi, e di riflettere dall'altro sulla distinzione tra ciò che lo studioso chiama la logica dei «sistemi» filosofici rispetto all'«intenzionalità architettonica» del discorso filosofico. La prima corrisponde a una *logique des pensées*, che le filosofie del XVII secolo esprimevano *more geometrico*; la seconda rinvia al *mos logicus* della *logique du pensant*, articolato nel sistema di segni e nella sintassi delle lingue naturali⁵. Dalla consapevolezza della genesi storica degli enunciati delle lingue dipende l'analisi delle ondulazioni semantiche e la polisemia dei concetti che solo una filosofia *expérimentale* può portare alla luce, confrontandosi con l'opacità o la *puissance d'inertie* del deposito testuale⁶.

La domanda che Robinet pone alla storia della filosofia è rivolta dunque allo statuto stesso della disciplina: a che cosa deve corrispondere il compito dello

³ Cfr. A. Robinet, *Le Défi cybernétique. L'automate et la pensée*, Gallimard, Paris 1973 p. 184.

⁴ A. Robinet, *Courte introduction aux relations de la philosophie avec l'informatique*, «Dialectica», 25, 3-4 (1971), p. 243. Rinvio, nello stesso volume, ai contributi di P. De Latil, *La notion d'information*, pp. 197-206, e P. Tombeur, *Le traitement automatique de textes philosophiques*, pp. 261-274.

⁵ Cfr. A. Robinet, *Vers une «raison cybernétique»*, in L. Couloubaritsis, G. Hottot (a cura di), *Penser l'informatique. Mélanges offerts à André Robinet*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1987, p. 95.

⁶ Cfr. A. Robinet, *Hypothèse et confirmation en histoire de la philosophie*, «Revue Internationale de Philosophie», 95-96, 1-2 (1971), p. 119.

storico? A un dizionario delle isostenie della ragione, come voleva già Bayle, o a una terapeutica filosofica che avrebbe dovuto smontare, secondo Condillac, i “palazzi” della metafisica attraverso l’analisi logica del linguaggio? O, ancora, a un sistema di verità che trovava secondo Hegel il proprio banco di prova nella storia delle dottrine? La convinzione di Robinet è che lo studio delle forme attraverso cui il pensiero si incorpora nella lingua sia fondamentale per comprendere appieno i contenuti filosofici. Un’opera filosofica non è la semplice traduzione delle idee sul piano linguistico, ma si presenta come una rete di informazioni che giunge sino a noi attraverso un vocabolario, uno stile e una sintassi storicamente determinati. Le verità enunciate da un autore sono comprese, ma non possono essere propriamente spiegate finché la loro struttura (*système*) e la loro genesi (*existence*) non siano lette in filigrana alle *vérités implicites* che le *confirmations armées* rivelano attraverso apparati critici, note e tecniche di quantificazione matematica⁷. L’esigenza posta da Robinet è in fondo la stessa che guidava il quarto precetto del metodo cartesiano dell’ordine: «procedere a enumerazioni così complete e a rassegne tanto generali da essere certo di non aver omesso assolutamente nulla»⁸. Un’esigenza che lo storico della filosofia riconduce ai problemi di natura testuale: disporre di dati esaustivi che rafforzino le ipotesi interpretative e agevolino la contestualizzazione storica dei concetti. Robinet proietta tale esigenza su un ragionamento più ampio, relativo ai rapporti tra segno e significato. La conferma sperimentale gioca infatti un duplice ruolo di conferma delle ipotesi ermeneutiche ricavate dall’analisi dei testi, e di scoperta di nuove costellazioni concettuali⁹. La composizione del discorso filosofico è così restituita al sistema delle connessioni chiare e rigorose che le procedure di memorizzazione magnetica e di indicizzazione informatica offrono allo storico.

Le *machines à penser* non si limitano in questo senso a sfidare la cultura del libro, ma la arricchiscono, contraendo nello spazio e nel tempo la velocità delle operazioni di calcolo, memorizzazione e ordinamento concettuale. Robinet sviluppa un’acuta riflessione sulle possibilità di applicazione dei presupposti teorici della cibernetica al sapere filosofico in un momento storico in cui il dibattito culturale dominante nelle Università e nei centri di ricerca in Francia lasciava pochi spazi all’elaborazione di una “filosofia della tecnica”. Quest’ultima, come ricorda Gilbert Hottois¹⁰, era ancora relegata, all’altezza degli anni Settanta, a un’appendice del sapere scientifico discusso nelle accademie dalle cosiddette “fi-

⁷ Cfr. anche A. Robinet, *De l’histoire comme technique présumée à toute activité créatrice en philosophie*, Congrès d’Aix-en-Provence, «Études philosophiques», 12, 3 (1957), pp. 405-409.

⁸ Descartes, *Discours*, in *Œuvres*, publiées par C. Adam & P. Tannery. Nouvelle présentation, Vrin-CNRS, Paris, 1964-1974 (tirage en format réduit Vrin, 1996) [AT], VI, p. 19; trad. it. a cura di E. Lojcono, *Opere scientifiche*, 2 voll., Utet, Torino 1983, p. 134.

⁹ Costellazioni di idee che Robinet paragona alle costellazioni astrali ridefinite dall’astronomia nel momento in cui scalzò la scienza astrologica. A. Robinet, *Hypothèse et confirmation en histoire de la philosophie*, cit., p. 146.

¹⁰ Cfr. G. Hottois, *Technolanguages et technophobie philosophique*, in L. Couloubaritsis, G. Hottois (a cura di), *Penser l’informatique*, cit., pp. 59-73.

losophie della scienza”, oppure veniva riconsegnata alla comunità degli scienziati, spesso inconsapevole dello spessore diacronico in cui le domande poste dalle scienze incrociano la storia dei problemi filosofici. Concepire la scienza come un’impresa teorico-discorsiva aveva del resto uno scopo ben preciso, ovvero governarla, inglobandola in un sapere più vasto, deputato a svelarne il senso e lo scopo. In alternativa, alla riflessione filosofica non restava che retrocedere a una critica del sapere tecnico-scientifico, spesso investita di concezioni metafisiche e spiritualistiche, se non apertamente irrazionaliste¹¹.

Il termine cibernetica, enucleato a partire dalla seconda Guerra mondiale attorno ai concetti chiave di entropia, informazione, retroazione, assume nella letteratura scientifica degli anni Cinquanta e Sessanta¹² il valore paradigmatico di una visione del mondo e di un progetto di riunificazione delle conoscenze. Scienza del controllo e della comunicazione nelle macchine e negli esseri viventi: questa è la celebre formula coniata da Norbert Wiener¹³, che diventerà presto il simbolo della vocazione al tempo stesso enciclopedica e politica della cibernetica. Il miglioramento della condizione umana passa infatti dalla scoperta delle leggi generali della comunicazione e dalle loro applicazioni nei campi dell’informatica e dell’automazione, delle scienze cognitive e dell’intelligenza artificiale, della genetica e della biologia molecolare, fino alla pedagogia, al diritto e alle scienze economiche. Se tuttavia nel mondo anglo-americano la cultura cibernetica si era affermata grazie allo sviluppo dell’industria *bellica*, in Francia il positivismo di matrice comtiana alimenta al contrario un certo conservatorismo nei confronti dello sviluppo tecnologico, considerandolo per lo più il corollario che non il vettore della ricerca pura¹⁴. Solo a partire dal 1941, e con il supporto degli Stati Uniti, alcuni ricercatori belgi e francesi fondano l’École Libre des Hautes Études sotto la coordinazione di storici della scienza e filosofi del livello di Alexandre Koyré, permettendo ad antropologi e linguisti come Claude Lévi-Strauss e Roman Jakobson di incontrare le teorie di Norbert Wiener¹⁵. Parallelamente, Louis Pierre Couffignal, ispirato dai lavori pionieristici di Jacques Lafitte e Léon

¹¹ Nelle parole di Gilbert Hottois: l’«ignorance par la philosophie de l’univers technoscientifique dans lequel il vit a d’autres conséquences plus immédiates et dangereuses. [...] Il y a, donc, aujourd’hui, de nouveau une demande, un appel philosophique. Auxquels les philosophies de répondent pas, en général, parce qu’ils vivent par rapport à l’univers technoscientifique dans un état quasi schizophrénique de forclusion». Ivi, p. 61.

¹² Cfr. S.J. Heims, *The Cybernetics Group, 1946-1953. Constructing a Social Science for Postwar America*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1991; L. von Bertalanffy, *General system Theory. Foundations, Development, Applications*, George Braziller, New York 1968, 1976²; trad. it. di E. Bellone, *Teoria generale dei sistemi*, Mondadori, Milano 1983.

¹³ N. Wiener, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, MIT Press, Massachusetts 1961; trad. it. di G. Barosso, *La Cibernetica. Controllo e comunicazione nell’animale e nella macchina*, Il Saggiatore, Milano 1968. Cfr. anche *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*, Houghton Mifflin, Boston 1950; trad. it. di D. Persiani, *Introduzione alla cibernetica. L’uso umano degli esseri umani*, Bollati Boringhieri, Torino 1966.

¹⁴ Cfr. J.-F. Picard, *La République des savants. La Recherche française et le CNRS*, Flammarion, Paris 1990.

¹⁵ Cfr. R. Le Roux, *Une histoire de la cybernétique en France*, cit., pp. 104-105.

Brillouin¹⁶ sulle teorie dell'informazione, inizia una proficua collaborazione con Norbert Wiener che lo porterà all'organizzazione del simposio internazionale del 1951 presso il CNRS dal titolo *Les machines à calculer et la pensée humaine*¹⁷. Come rivendica Louis Couffignal nel Congresso di Namur del 1956¹⁸, il programma di riorganizzazione della società sotteso ai principi dell'automazione e del controllo nelle macchine intelligenti si configura come un nuovo umanesimo tecnico-scientifico, un campo di ricerche destinato ben presto ad oltrepassare i confini assegnatigli dai suoi fondatori. Le ricerche in antropologia e in linguistica facenti capo al metodo strutturalista assimilano infatti il paradigma cibernetico come un modello d'ordine grazie al quale ricondurre i codici della cultura a leggi e strutture universali¹⁹. In breve, l'ampiezza teorica del progetto cibernetico incrocia in Francia in un primo tempo gli sviluppi della linguistica strutturale e della decostruzione filosofica per poi estendersi alle teorie dei sistemi autopoietici e alle filosofie della complessità. Si giungerà così agli anni Settanta quando neurobiologi, epistemologi e filosofi, tra cui Henri Atlan, Edgar Morin e Michel Serres²⁰, promuoveranno un confronto con la cibernetica di seconda generazione, rappresentata principalmente dai neurobiologi cileni Humberto Maturana e Francisco Varela, discutendo l'analogia tra i processi macchinici di retroazione e le forme del vivente²¹.

¹⁶ Cfr. J. Lafitte, *Réflexions sur la science des machines*, Librairie Bloud & Gay, Paris 1932. Henri Atlan prenderà in esame gli studi di Léon Brillouin (*Life, Thermodynamics and Cybernetics*, in «American Scientist», 37 (1949), pp. 554-568, sul rapporto in fisica tra i concetti di energia, forza e velocità. Cfr. F. Balibar, R. Lehoucq, J.-M. Lévy-Leblond, *Qu'est-ce que la matière?*, Editions le Pommier, Paris 2005.

¹⁷ Wiener partecipa inoltre a un ciclo di interventi al Collège de France su invito del matematico Robert Vallé, che lo introduce nel frattempo al *Cercle d'Études Cybernétiques* (CECyb). Questo circolo scientifico ospita studiosi del calibro di Louis de Broglie (presidente onorario), Jacques Lafitte, Pierre Ducassé e Albert Ducrocq. Gli atti del convegno del 1951 saranno ospitati nella rivista *Structure et évolution des techniques*, diretta da Ducassé, e fra essi spicca l'intervento di Couffignal. Cfr. R. Le Roux, *Une histoire de la cybernétique en France (1948-1975)*, cit., pp. 237ss.

¹⁸ Cfr. L. Couffignal, *Essai d'une définition générale de la cybernétique*, *Actes du 1^{er} Congrès International de Cybernétique*, 26-29 juin 1956, Namur 1958, p. 48.

¹⁹ Un caso di studio particolarmente significativo è rappresentato dallo strutturalismo, se si considera che lo stesso Claude Lévi-Strauss elogia in un contributo del 1951 l'opera di Wiener. Cfr. C. Lévi-Strauss, *Language and the Analysis of Social Laws*, «American Anthropologist», LIII (1951), pp. 155-163, in *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris 1964; *Linguaggio e società*, in *Antropologia strutturale. Dai sistemi del linguaggio alle società umane*, trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1998, 1990², pp. 70-82.

²⁰ Cfr. E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, Paris 1973, pp. 25-30; H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Seuil, Paris 1979, pp. 41-44; M. Serres, *Le Parasite*, Grasset, Paris 1980; trad. it. di G. Polizzi, *Il parassita*, Mimesis, Milano 2022. Sul dibattito circa i modelli dell'auto-organizzazione in Francia si vedano anche E. Morin, *Introduction à la pensée complexe*, ESF, Paris 1990 e il Colloquio di Cerisy del 1981 diretto da Paul Dumouchel e Jean-Pierre Dupuy, *L'Auto-Organisation. De la physique au politique*, Seuil, Paris 1983.

²¹ Cfr. H. Maturana, F. Varela (*De máquinas y seres vivos*), *Autopoiesis and Cognition. The realization of the living*, Dordrecht, D. Reidel, London 1980; trad. it. di A. Stragapede, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 1985. Sul dibattito in Francia relativo alla nozione di codice nella biologia molecolare e al rischio delle sue implicazioni deterministe nello studio

Non rischia allora il pensiero filosofico, sovrastato dallo sviluppo delle tecnologie, di perdere la propria originalità e autonomia? Sta di fatto, incalza Robinet, che per la prima volta nella sua storia, la filosofia si trova sistematicamente messa a confronto con le applicazioni del pensiero tecnico-scientifico, e la stessa storia della filosofia può trarne enormi vantaggi se saprà utilizzare l'informatica come sua «scienza ausiliaria»²².

Sul versante propriamente filologico e lessicografico è centrale il contributo di Robinet all'edizione critica delle *Œuvres complètes* di Malebranche²³ in venti volumi. La ricerca, promossa dal Centre d'histoire des sciences et des doctrines du CNRS di Parigi, in collaborazione con la Faculté de Philosophie-Lettres de l'Université Libre di Bruxelles dove lo studioso ricopriva la cattedra di filosofia moderna, comporta l'indicizzazione elettronica di all'incirca 2.100.000 sintagmi verbali e concettuali su 7500 pagine. Robinet ne ricava la costellazione concettuale che dalla *Recherche de la vérité* fino alle opere successive al 1677 regola i rapporti fra il codice teologico e i codici della morale, della logica e della psicologia in Malebranche. I tasselli concettuali che formano la struttura teologico-metafisica del pensiero dell'oratoriano, ad esempio i sintagmi *deux volontés générales*, *première volonté générale* e *seconde volonté*, sono confrontati al lessico dell'*ordre de la nature/ordre de la grâce*²⁴; l'analisi delle occorrenze sintattiche e terminologiche permette di far luce sulle modalità di transizione dal lessico agostiniano della *mens*, *mens rationalis*, *anima rationalis* a quello della *langue classique* modellata sull'uso cartesiano dei termini *esprit*, *âme*, *conscience*, *raison*²⁵.

All'imponente edizione critica delle opere di Malebranche si accompagna la costituzione, presso l'editore Vrin, delle collane dedicate alla classificazione delle costellazioni concettuali e delle forme verbali e lessicali delle principali

del vivente, si vedano, fra gli altri, gli studi di M. Morange, *Histoire de la biologie moléculaire*, La Découverte, Paris 1994, p. 108; R. Doyle, *On Beyond Living*, Stanford University Press, California 1997; L. Ceccarelli, *Shaping Science with Rhetoric*, The University of Chicago Press, Chicago 2001. Si veda, tra i riferimenti classici, i lavori di I. Stengers, *Les généalogies de l'auto-organisation*, «Cahiers du Centre de Recherches en Épistémologie et Autonomie», Paris, École Polytechnique, 8 (1985), pp. 7-104; I. Prigogine, I. Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard, Paris 1979; trad. it. di P.D. Napolitani, *La nuova alleanza*, Einaudi, Torino 1981.

²² Cfr. A. Robinet, *Hypothèse et confirmation en histoire de la philosophie*, cit., p. 120.

²³ Cfr. A. Robinet, *Malebranche: Index général, vocabulaire d'auteur, index des occurrences, concordances des hautes fréquences*, Vrin, Paris 1984; *L'opération "PIM 71": l'informatique appliqué aux œuvres complètes de Malebranche*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 56 (1972), pp. 43-62.

²⁴ Cfr. A. Robinet, *Ordo-Ordre dans l'œuvre de Malebranche*, *II Colloquio internazionale del lessico intellettuale Europeo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1979, pp. 347-410. Centrale è in questo senso il ruolo che l'istituto per il Lessico Intellettuale Europeo, fondato da Tullio Gregory, svolse negli anni in cui Robinet portava avanti le proprie ricerche dando vita a un'ampia attività di approfondimento, che continua tutt'oggi, nel campo della storia delle idee filosofiche e scientifiche e delle strutture lessicali della tradizione europea, grazie all'elaborazione di nuove metodologie digitali per l'analisi dei testi.

²⁵ Cfr. Ivi, pp. 141-143; A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Vrin, Paris 1965, pp. 19-21.

opere del pensiero moderno, fra cui il *Discours de métaphysique* e la *Monadologie* di Leibniz, insieme alle *Méditations métaphysiques* di Descartes²⁶. Un lavoro di ricerca sostenuto dall'informatica, la disciplina che si occupa della teoria e del trattamento dell'informazione che rivela, nelle parole di Robinet, «à quel gigantisme nous devons faire face»²⁷. Lo storico della filosofia si muove infatti a cavallo tra le analisi delle regole sintattiche e semantiche necessarie alla comprensione del messaggio filosofico e i problemi metodologici che i saperi extra-filosofici, tecnici e scientifici, pongono alla storia della filosofia. Se è evidente, come sottolinea lo studioso, che un *automate* non potrebbe interessarsi spontaneamente ai discorsi filosofici del XVII secolo, che si limita a tradurre nella forma esclusivamente quantitativa della gestione dei dati, nondimeno il calcolo elettronico rivela in pochi minuti le microstrutture linguistiche di un testo che lo studioso apprenderebbe in tempi molto più lunghi e solo dopo grandi sforzi²⁸. L'«informazione» è il contenuto di un messaggio che si trasmette attraverso segnali: messaggi sono quelli espressi dalle parole, dette o scritte, che le regole della sintassi e le convenzioni semantiche impongono alla comunità storica dei parlanti. Robinet ricava il concetto di «informazione» dal calcolo elettronico, ossia l'attività di manipolazione di lettere e cifre attraverso cui l'*automate* raccoglie le informazioni nero su bianco dalla pagina di un'opera, letteraria o filosofica, traducendole in un sistema grafico di frequenze significative. L'unità di informazione (*binary digit – bit*) può essere considerata come la quantità corrispondente a un fotone di energia, sufficiente a risvegliare un'unità informativa in seno a una scienza pensata come tecnica di manipolazione dei segni. Il pensiero cibernetico va alla ricerca delle similitudini e stabilisce differenze tra i messaggi trasmessi. Trasmissione, ricezione, codificazione, decodificazione, retroazione: questi sono gli atti informativi che veicolano e trasformano i messaggi nell'ambito di una coazione generalizzata a tutti i sistemi di segni.

La domanda filosofica che lo storico della filosofia pone allora ai processi di calcolo automatizzati è come passare da un'indicizzazione di tipo nominale a un'indicizzazione propriamente concettuale, che si faccia carico della specificità del messaggio filosofico²⁹. In altre parole, può l'*emendatio* dell'intelletto promessa dalla logica informatica trovare nell'ordinamento computerizzato un corrispettivo di ciò che per i filosofi rappresentava il *mos geometricus*?

²⁶ A. Robinet (a cura di), *Philosophie et informatique. Leibniz: Monado 74. Du simple selon Leibniz; Descartes: Cogito 75; Rousseau: Vicaire 76; Diderot: Nature 82*, Vrin, Paris.

²⁷ A. Robinet (a cura di), *Cogito 75. René Descartes, Méditations métaphysiques. Texte définitif avec indexation automatisée. Tableau alphabétique des formes lexicales. Tableau fréquentiel. Concordances. Tableaux de co-occurrences*, cit., p. VI.

²⁸ A. Robinet, *Le Défi cybernétique*, cit., p. 138.

²⁹ Cfr. A. Robinet, *La communication philosophique à l'ère des ordinateurs*, «Revue Internationale de Philosophie», 90, 4 (1969), pp. 442-459. Si veda, nello stesso volume, il contributo di A.J. Ayer, *Qu'est-ce que la communication?* (trad. P. Devaux, M^{me} Stern-Gillet, pp. 385-403).

2. Prometeo senza catene. La ragione e l'automa

La riflessione di Robinet sulle *machines à penser* procede in due direzioni. Lo studioso distingue fra il termine *calculateur*, che rinvia alla tradizione anglosassone più sensibile alla logica del calcolo, e il termine *ordinateur*, che rimanda al primato francese e cartesiano dell'ordine da cui il calcolo dipende nelle sue applicazioni matematiche e meccaniche. Nella genealogia della moderna razionalità calcolante, è la teoria della conoscenza di Hobbes a giocare, com'è noto, un ruolo costitutivo. Nel saggio contenuto nel volume 129 della *Revue Internationale de Philosophie* del 1979 Robinet punta l'attenzione sulla *physique de la parole*³⁰ che, nella riflessione di Hobbes, investe il movimento di traslazione o conversione (*translatio*, *transfere*, *conversio*) tra parola e idea, segnando la linea di demarcazione tra la struttura d'ordine mentale di tipo linguistico offerta dal filosofo inglese e la *cogitatio pura* di Descartes. La scienza dei calcoli applicata all'esperienza dei fatti separa il costruttivismo mentale di Hobbes tanto da Descartes, che poneva la sola intuizione intellettuale a fondamento della verità nell'evidenza, quanto da Hume, che risolveva il rapporto di causalità nelle concatenazioni empiriche dell'immaginazione³¹. Robinet precisa che, grazie ad artifici diversi, le macchine possono comporre qualunque tipo di discorso o tradurre una lingua in un'altra, ma non possono formare esse stesse un linguaggio al modo in cui l'essere umano forma le espressioni del proprio pensiero. In effetti, il sistema della cognizione umana è la conseguenza e non la causa dell'apparizione del linguaggio: il linguaggio trasforma la biosfera in noosfera attraverso il dominio delle idee e della coscienza, ma resta debitore del linguaggio naturale, genetico e biologico³². Per questo, nel campo della ricerca linguistica, le indagini sull'uso dei termini non coincidono con quelle sul senso le cui ondulazioni mostrano una polisemia radicale. Le macchine imitano il linguaggio naturale grazie all'espressione purificata dei segni che si dà nel linguaggio esatto dell'aritmetica e della logica. La macchina calcolante tratta le informazioni secondo i circuiti logici che simulano le operazioni della mente umana sui segni naturali. Dal punto di vista del calcolo informatico, un segno è definito non dal suo senso, ma dalla possibi-

³⁰ A. Robinet, *Pensée et langage chez Hobbes*, «Revue Internationale de Philosophie», 129 (1979), p. 467.

³¹ Sylvain Aroux (*Le paradigme lockien et la philosophie du langage*, «Revue Internationale de Philosophie», 165 (1988), pp. 133-149) torna sulla centralità dell'universo semiotico come fondamento del mondo delle idee in Locke sulla scorta degli studi di Norman Kretzmann, Hans Aarsleff, Earline Jennifer Ashworth e Gabriel Nuchelmans. La teoria lockeana del significato dà il via a un lungo processo di revisione critica della metafisica il cui perno è il «paradigme lockien d'analyse linguistique» che incrina da Condillac a De Saussure la «linguistique cartésienne».

³² A. Robinet, *Le Défi cybernétique*, cit., p. 205: «Comme pour les automates physiques, les automates biologiques doivent comporter des possibilités d'utilisation recursive. Il leur faut revenir sur les états précédents, pour améliorer leur performances, hiérarchiser les résultats obtenus en niveaux successifs [...]. Mais le matériau résiste, les transformations des signes ne sont pas aisément déterminables. Ce sur-réel se construit à coup de composibilités partielles dont la validité se dégage à partir d'une épreuve de simulation».

lità di apparire o non apparire come unità informativa all'interno di un codice binario. Il calcolo binario è l'aritmetica universale della cibernetica in cui i segni della lingua naturale, perforati o meno su carta, vengono simbolizzati da una presenza o da una assenza. Essere o non essere: «Hamlet énonçait le plus simple des systèmes, sur lequel reposent les cybernétiques»³³. I sistemi automatici di comunicazione e trasferimento delle informazioni si propagano tra la minaccia di entropia che li sovrasta e la ridondanza della ripetizione informativa: «cette transmutation par le signe est l'alchimie cybernétique»³⁴.

Come storico della filosofia, Robinet muove all'esplorazione delle discussioni seicentesche sull'armonia universale e sui progetti enciclopedici del Settecento, forieri di nuove strategie di classificazione della natura e comunicazione filosofica. Negli stessi anni in cui Jean Piaget e Rolando García pubblicano *Psychogénèse et histoire des sciences*³⁵, riconducendo lo sviluppo storico del sapere ai *cadres épistémiques* che spiegano la genesi e la trasformazione dei sistemi cognitivi, le filosofie dell'età classica diventano per Robinet il banco di prova di un confronto tra la cultura scientifica anglosassone e francese, allorché la storiografia filosofica è sovradeterminata dai nuovi studi sulle teorie del significato e le forme della dimostrazione scientifica. *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche* (1965), che accompagna la pubblicazione dell'altra tesi di dottorato di Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles* (1955), costituisce un classico della storia della filosofia francese, in cui l'ispirazione metodologica legata allo strutturalismo si prolunga negli studi sul rapporto tra segni e idee che ritorneranno in *Architectonique disjunctive, automata systémiques et idéalités transcendantes dans l'œuvre de Leibniz* (1986), scompaginando i due fronti antitetici della tradizione agostiniano-cartesiana, che faceva del linguaggio il semplice *medium* artificiale del pensiero, e delle filosofie del linguaggio che riflettono sui rapporti fra mente e segno.

L'attenzione ai temi del linguaggio e della realtà mentale traduce del resto la sensibilità tipica della «contemporanéité langagière» cui fa riferimento Gilbert Hottois³⁶ nella sua recensione al volume di Robinet *Le Langage à l'âge classique*³⁷, pubblicato pochi anni dopo la *Linguistique cartésienne* di Noam Chomsky e *Les mots et le choses* di Michel Foucault. Sensibile alla filosofia analitica e agli sviluppi delle scienze del linguaggio, in *Le Langage à l'âge classique* Robinet ricostruisce le tappe del lungo «secolo di logica» che da Pierre de La Ramée giunge alla scuola di Port-Royal. Sull'interdipendenza fra pensiero e linguaggio è costruita la *Logique ou l'art de penser*, che Robinet legge in modo originale allargando lo spettro d'indagine alle conseguenze metafisico-teologiche della

³³ Ivi, p. 136.

³⁴ A. Robinet, *Le Défi cybernétique*, cit., p. 135.

³⁵ Cfr. J. Piaget, R. García, *Psychogénèse et histoire des sciences*, «Revue Internationale de Philosophie», 146 (1983), pp. 371-382.

³⁶ Cfr. G. Hottois, *Miroirs historiques de la contemporanéité langagière à propos de Le langage à l'âge classique d'André Robinet*, «Revue Internationale de Philosophie», 129 (1979), pp. 570-586.

³⁷ A. Robinet, *Le Langage à l'âge classique*, Klincksieck, Paris 1978.

riflessione post-cartesiana del Seicento: da Malebranche, che rifiuta la teoria cartesiana della comunicazione del movimento dei corpi e la rappresentatività delle idee, delle quali nega l'intenzionalità stessa, fino ad Arnold Geulincx, Louis de La Forge e Géraud de Cordemoy, che faranno dell'occasionalismo una potente teoria delle cause seconde tramite cui opera Dio nel corso ordinario della sua provvidenza³⁸.

Robinet si appella a un nuovo sguardo nei confronti dei *systèmes abstraits*, termine con cui intende qualcosa di molto diverso dai "sistemi razionali o metafisici" su cui si era misurata nel Settecento la critica degli Enciclopedisti. Parlando dei *systèmes abstraits* come analoghi alla *peinture abstraite*, lo studioso francese si riferisce alla possibilità per un linguaggio artificiale e integralmente non-figurativo di diventare il veicolo della comunicazione filosofica, traducendo nella propria sintassi logica il linguaggio naturale di tutte le filosofie, *concrètes* o *abstraites*³⁹. L'ispirazione proviene ovviamente da Leibniz, il primo ad aver tentato una caratteristica universale o una *écriture-langage*⁴⁰ che subordinasse il ragionamento al calcolo; un progetto di lingua universale, di cui il filosofo lasciò alla posterità appena degli *échantillons*, tracciando tuttavia un solco rispetto ai precedenti metodi di organizzazione razionale del discorso filosofico. Né Descartes, in conclusione alle *Réponses aux secondes objections* di Arnauld, né Malebranche nella *Troisième Lettre à Arnauld*, né, ancora, Spinoza, fautore di un'*Ethica more geometrico demonstrata*, avevano in progetto la riconversione del metodo geometrico in una caratteristica simbolica, facente capo a una lingua artificiale⁴¹. Leibniz fu il primo a immaginare una trasposizione integrale del linguaggio naturale nel linguaggio artificiale, uno *style abstrait*, come lo chiama Robinet⁴², fondato sulla formalizzazione logica e sulla combinatoria simbolica delle proposizioni. Per Leibniz non si tratta di dimostrare geometricamente: in primo luogo, poiché le dimostrazioni poggiano non sull'evidenza dei principi, ma sulla pertinenza delle definizioni; secondariamente, poiché l'ordine geometrico delle ragioni non può risolvere la complessità e le sottigliezze logiche del discorso metafisico. Erede della tradizione neo-pitagorica, passando per il Rinascimento e l'*ars magna* di Lullo, Leibniz difende la priorità del segno sul linguaggio, deposito finale delle permutazioni ordinate di segni. Ne discende una semiotica universale di cui le macchine calcolanti sono l'esempio. La lingua dei calcoli è la matrice di un linguaggio artificiale completo che all'alternativa tra l'essere e il nulla, o tra afferma-

³⁸ Ivi, pp. 51-56. Un orientamento alla sintesi che accomuna anche Pascal, difensore del modello geometrico, fondato su definizioni e dimostrazioni, di cui tuttavia riconosce i limiti dovuti all'impotenza naturale dell'uomo. Si vedano anche i classici studi di J.-C. Pariente, *L'analyse du langage à Port-Royal*, Editions de Minuit, Paris 1985.

³⁹ A. Robinet, *Courte introduction aux relations de la philosophie avec l'informatique*, cit., p. 248.

⁴⁰ Ivi, p. 239.

⁴¹ Cfr. A. Robinet, *Modèles géométriques et critique informatique dans le discours spinozien*, «Studia leibnitiana», XII, 1 (1980), pp. 96-113; *La spécificité du langage philosophique au XVII^e siècle*, I *Colloquio internazionale del lessico intellettuale Europeo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1976, pp. 65-85.

⁴² A. Robinet, *Courte introduction aux relations de la philosophie avec l'informatique*, cit., p. 248.

zione e negazione, sostituisce il sistema delle permutazioni e delle combinazioni fra qualità disparate⁴³.

Nulla di sorprendente, rimarca allora Robinet, che il filosofo della caratteristica universale abbia ispirato Norbert Wiener, padre della cibernetica e fautore a sua volta di un progetto di meccanizzazione integrale dei processi della conoscenza. Centrale è la nozione di *modèle cybernétique*, che Robinet investe di un duplice utilizzo: in senso pratico, intendendolo come un modello o uno schema concettuale che lo storico della filosofia applica al lavoro di sistemazione editoriale dei testi filosofici, e in senso filosofico o ermeneutico come ambito di riflessione teorica risalente alle declinazioni della *mathesis* seicentesca e della logica combinatoria. Un'ampia letteratura, argomenta Robinet, si è impegnata nel corso del Novecento a dimostrare gli effetti generati dall'incontro tra *la pensée* e *le machinisme*⁴⁴. La scienza del controllo della comunicazione promette una nuova collaborazione tra le scienze della vita, la psicologia comportamentale e i principi che regolano le macchine computazionali. Il suo principio ispiratore è quella *metabasis* cui si rifà Gilbert Simondon, richiamandosi al principio che Aristotele vietava di trasgredire e che aveva già legittimato, nel corso della prima età moderna, i processi di matematizzazione della fisica⁴⁵. La sua sfida consiste nel ripensare le coppie concettuali antinomiche della tradizione occidentale – eteronomia e autonomia, necessità e libertà, determinismo ed emergenza del nuovo – potenziando le ramificazioni tra scienza, tecnica e riflessione filosofica nell'alveo delle cosiddette scienze umane. L'uso del termine *cybernétique* – dalla radice greca *kybernesis* (governo della nave), *kybernetes* (pilota) – si traduce nel Novecento con Norbert Wiener nei processi di comunicazione e calcolo che regolano i rapporti sia tra gli esseri viventi che tra le macchine; Robinet ne fa il punto di irradiazione della razionalità moderna di cui la filosofia di Leibniz è ispiratrice. Tanto la metafisica quanto la sfera giuridico-politica sono investite da Leibniz di una specifica *raison cybernétique* che vede al proprio centro il lessico della *gubernation*, sostantivo attestato nel francese medievale che prelude, secondo lo studioso francese, ai modelli auto-regolativi delle moderne tecnologie informatiche⁴⁶. Le opere di Leibniz dedicate alla filosofia del diritto come la

⁴³ Cfr. A. Robinet, *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendante dans l'œuvre de Leibniz*, Vrin, Paris 1986.

⁴⁴ Cfr. A. Robinet, *Le Défi cybernétique. L'automate et la pensée*, cit., pp. 213-226.

⁴⁵ G. Simondon, *Epistemologia e cibernetica*, ora in V. Cavedagna, G. Piatti (a cura di), *Effetto Simondon*, «aut aut», 377 (2028), p. 14. Allievo di Maurice Merleau-Ponty e Georges Canguilhem, Simondon è fortemente influenzato anche dal razionalismo di Gaston Bachelard, dall'antropologia di André Leroi-Gourhan e dal neo-finalismo di Raymond Ruyer – tutti autori che, nella Francia dominata ancora dalle grandi correnti del neo-idealismo e dello spiritualismo, ripensano in profondità il nesso fra tecnica, natura e cultura. Per un'introduzione, cfr. P. Chabot, *La philosophie de Simondon*, Vrin, Paris 2003. Per l'analisi di questo contributo nel quadro di una ricostruzione generale degli influssi della cibernetica nel dibattito francese degli anni Quaranta rinvio a F. Sunseri, *Cibernetica simondoniana*, in L. Fabbri, A. Giustiniano (a cura di), *Cibernetica. Prospettive sul pensiero sistemico*, «Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea», 18 (2023), pp. 73-87.

⁴⁶ Cfr. A. Lamarra, *Un articolo inedito di André Robinet. Le modèle cybernétique dans la pensée*

Méditation sur la notion commune de la justice sono analogamente attraversate dal tema del *gouvernement* in senso teologico-metafisico e giuridico-politico⁴⁷. Il governo dell'universo spettante al Creatore passa attraverso la mediazione delle sue creature razionali; l'organizzazione armonica dell'universo è consegnata alle creature capaci di rifletterlo secondo il proprio grado di perfezione. Il presupposto metafisico è che all'origine delle cose vi è la mediazione divina sulle essenze da cui derivano tutte le esistenze possibili, compostibili e reali secondo il calcolo inscritto su ciascuna monade. Ogni sostanza o automa naturale riceve in origine la propria programmazione sotto la forma di un linguaggio simbolico che solo un essere infinitamente perfetto può dominare.

Come osserva Robinet, tale capacità di governo è informata da un ideale di giustizia universale, implicito nell'atto di creazione con cui Leibniz dimostra la circolarità retroattiva, o cibernetica, fra l'amore di Dio e il bene creato. Le definizioni di giustizia, carità, felicità vanno ricondotte a un modello di saggezza e a una scienza della felicità i cui sottoinsiemi saranno necessari a garantire la salute pubblica e l'amministrazione della pace e della sicurezza. All'orizzonte del modello combinatorio, conclude Robinet, emergono le scienze che si rifanno ai modelli omeostatici e ai programmi dell'autoregolazione sistemica. Tanto gli organismi viventi quanto le macchine sono sistemi adattivi che reagiscono al variare delle condizioni ambientali al fine di conservare il proprio ordine. «Auto-organizzazione», «emergenza», «ordine dal rumore» (*complexité par le bruit*)⁴⁸ sono i principi che il biologo ed epistemologo francese Henri Atlan convoca a sua volta a un confronto serrato con la filosofia. Rispetto alla cibernetica classica, giocata sui modelli del «controllo dell'informazione», «complessità» e «organizzazione» appaiono i termini più adeguati a esprimere da un lato l'imprevedibilità e la varietà dei sistemi dinamici, dall'altro la loro spinta all'ordine e alla regolazione interna. Di questa vocazione scientifica e al tempo stesso politica della *raison cybernétique* Robinet intende fornire la chiarificazione filosofica ricostruendone la *ratio* nel corso della storia. La filosofia del futuro che Robinet immagina, sulla scorta di Leibniz, non sarà un'epistemologia della chiarezza e distinzione, ma della distinzione: un *rationalisme du matériel*⁴⁹, ispirato all'impianto autoregolativo dei sistemi che si confronta con le teorie della complessità.

politico-technique de G.W. Leibniz, «Lexicon Philosophicum» 6 (2019), p. 18: «Si je parle de “raison cybernétique”, c'est parce que Leibniz a forgé le mot français de “gubération” en songeant à ses propres modèles relatifs à la conduite de la politique».

⁴⁷ Cfr. A. Robinet, *G.W. Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, PUF, Paris 1994.

⁴⁸ Cfr. H. Atlan, *Du bruit comme principe d'auto-organisation*, «Communication», 18 (1972), pp. 21-36. Il principio dell'«order from noise» venne formalizzato da von Foerster (*Sistemi che osservano* [1982], trad. it. di B. Draghi, Astrolabio, Roma, 1987) ed esteso da Ilya Prigogine allo studio delle cosiddette «strutture dissipative» in *Ordine e disordine*, in L. Guzzardi (ed.), *Il pensiero acen-trico*, Elèuthera, Milano 2015, pp. 85-110. Félix Guattari (*Chaosmose*, Galilée, Paris 1992, trad. it. di M. Guareschi, *Caosmosi*, Costa & Nolan, Milano 1996, pp. 51-52) lo collega all'«autopoiesi macchina» con cui descrive il comportamento delle macchine lontane dall'equilibrio che generano ordine dal caos.

⁴⁹ A. Robinet, *Le Défi cybernétique*, cit., p. 185

Le leggi della comunicazione che la specie consegna all'individuo si danno a partire dall'isomorfismo tra sfera biologica, cerebrale e linguistica, prosegue Robinet richiamandosi a Roman Jakobson che scompone i fenomeni linguistici in opposizioni binarie e assumendo il codice genetico, sulla scorta degli studi in biologia molecolare, come essenzialmente identico in tutti gli organismi⁵⁰. Alfabeto, dizionario, messaggio sono del resto i termini divenuti moneta corrente nella biologia genetica che radicalizza la connessione fra cibernetica e linguistica. È il caso, di François Jacob, cui André Robinet si richiama a più riprese in *Le Défi cybernétique*⁵¹, per il quale il significato del messaggio genetico proviene dalla combinazione dei segni in parole e dalla combinazione delle parole in frasi, o di Jacques Monod⁵², che definisce il sistema nervoso centrale come la più evoluta delle *structures téléonomiques*; una materia infinitamente più complessa dell'estensione intellettualizzata di Descartes e più ricca di ogni figura immaginabile, che rivela nuovi intrecci fra meccanica e teleologia. Se Descartes e Spinoza avevano bandito dal campo d'esercizio della ragione le cause finali, in parte recuperate da Malebranche e Leibniz che contestavano tale ostracismo, la teleologia è nuovamente al centro della biologia cibernetica. Concependo il vivente come una *machine chimique*, Monod riconduce il funzionamento e la formazione del linguaggio a un esercizio spontaneo, che risponde a un codice epigenetico piuttosto che a regole formali. Il codice genetico, in quanto prima manifestazione della vita, e il linguaggio come attributo universale dell'umanità che le permette di compiere il salto dal piano genetico a quello della civilizzazione, sono le due memorie fondamentali in cui si immagazzina l'informazione trasmessa nella duplice forma dell'eredità molecolare e del patrimonio verbale. Questo fascio di relazioni fa appello alla nozione fondamentale di scrittura autorizzando, sul piano metodologico, la comunicazione tra una disciplina di ricerca e l'altra. Il modello architettonico che sottende i codici verbali di tutte le lingue è il sistema semiotico del linguaggio naturale.

Conclusioni

Il merito del lavoro storico-filosofico e storiografico di Robinet è stato di riconsegnare le filosofie del Seicento a molteplici griglie di lettura – filosofia della mente, filosofia del linguaggio, teorie della complessità – aprendo nuovi orizzonti interpretativi e letture originali, che certi potrebbero giudicare iconoclaste e che complicano le immagini canoniche degli autori à l'*âge classique*. Sul fronte della storia delle idee ciò determina il venir meno delle dicotomie interno-esterno su cui una certa «immagine» della scienza, per usare le parole di Yehuda Elkana,

⁵⁰ Ivi, pp. 169-176.

⁵¹ Ivi, pp. 187-192. Cfr. F. Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, Paris 1970.

⁵² Cfr. J. Monod, *Le Hasard et la nécessité*, Seuil, Paris, 1970; trad. it. di A. Busi, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1970, 1995¹².

aveva tracciato le proprie frontiere rispetto alla filosofia; sul fronte dell'inchiesta filosofica, il lavoro storico-filosofico di Robinet si affina attraverso le acquisizioni teoriche dell'epistemologia francese del Novecento, la quale «rioccupa», nel senso che Hans Blumenberg assegnava al termine *Umbesetzung*⁵³, le domande dischiuse dalla storia del pensiero filosofico investendole di nuove determinazioni: dai mutamenti nelle concezioni formali della verità e dell'errore alla concezione di ciò che è natura e legalità nella natura, fino alla valutazione della tecnica e delle istituzioni in cui prese corpo il sapere scientifico. La sfida di André Robinet è consistita nel tentativo di rileggere le tradizionali categorie metafisiche della filosofia attraverso un punto di vista non riduzionista sui modelli cibernetici che si rifanno alle teorie del controllo dell'informazione. Alle sue spalle, il progetto di una cibernetica aperta che già Gilbert Simondon, tra gli epistemologi più intrisi di cultura umanistica nella prima metà del Novecento, aveva convocato a un confronto serrato con la storia della filosofia, virandolo sullo studio dei processi di individuazione biologica, psichica e tecnica.

Con le idee di *auto-organisation*, *ordre*, *information*, *rétroaction*, l'epistemologia francese cui si richiama Robinet complica gli orizzonti del dibattito storiografico in filosofia proiettando le speranze e le paure dello sviluppo tecnologico su quella disciplina che ancora oggi, all'epoca della specializzazione dei saperi, continuiamo a chiamare storia della filosofia, facendo spesso fatica a intenderne lo statuto categoriale.

⁵³ Cfr. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979; trad. it. di B. Argenton, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, il Mulino, Bologna 1981.



Religioso e messianico nella filosofia di Walter Benjamin. Riflessioni riguardo una possibile contrapposizione dei due concetti

Stefania Monti
(Università degli studi di Sassari)
s.monti1@studenti.uniss.it

Title: Religious and messianic in the philosophy of Walter Benjamin. Reflections about a possible opposition between the two concepts.

Abstract: In the fragment titled *Capitalism as Religion*, Walter Benjamin represents the idea of capitalism as a true religion that oppresses society through a cult based on guilt, which offers no possibility of atonement. The category of the messianic, which Benjamin explicitly discusses in the *Theses on the Concept of History*, can be interpreted through the lens of Jewish philosophical hermeneutics, particularly concerning the works of Gershom Scholem. This special perspective seems employed as a philosophical approach to influence historical materialism, contrasting with the 'religious form' that characterizes capitalism, ultimately aiming for the *Umkehr* that could create a possible way out. This figurative use of the messianic concept also appears in the *Theological-Political Fragment*, where it is applied to the pursuit of happiness in the earthly dimension.

Keywords: Capitalism, Religion, Messianic, Historical Materialism, Oppression, *Umkehr*.

All'interno della vasta produzione frammentaria di Walter Benjamin si distingue uno scritto risalente al 1921, ma pubblicato solamente nel 1985, intitolato *Capitalismo come religione*, il quale è stato oggetto nel corso degli anni di numerose analisi da parte della critica¹. Si tratta di una breve opera permeata da un tono estremamente pessimistico, nel quale la società capitalistica si configura

¹ Cfr. ad es. D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014; M. Löwy, *Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber*, in «Raisons Politiques», n. 23 (2006), pp. 203-219; E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011; U. Steiner, *Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», n. 72/1 (1998), pp. 147-171; C. Salzani, *Politica profana, o dell'attualità di Capitalismo come Religione*, Introduzione (di C. Salzani) a W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, Il melangolo, Genova 2013, pp. 7-37; D. Baecker (a cura di), *Kapitalismus als Religion*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2003.

quale desolante scenario di una schiavitù dell'uomo al culto dell'utilitarismo. Il capitalismo è rappresentato dunque, non solo come un sistema economico, un particolare modo di produzione in grado di generare determinati esiti nel plasmare i rapporti sociali, ma come una vera e propria religione. Il culto del capitale ha sprofondato la società entro il vortice di una colpevolizzazione costante che costituisce il suo fondamento, dove la colpa si presenta nella forma del debito inestinguibile che tormenta le coscienze degli adoranti forzati (significativamente entrambi i termini sono designati in tedesco con il medesimo vocabolo: *Schuld*), non esiste alcuna espiazione possibile. Ogni giorno il fasto sacrale della produzione apparentemente miracolistica del profitto nega l'eterogeneità del tempo, il quale scorre continuo nell'uniformità della celebrazione, le immagini stampate sulle banconote sono le icone di una macabra idolatria che non conosce teologia né dogmatica. È una religione priva di escatologie salvifiche e che non offre alcuna speranza ma esorta ad abbandonarsi ciecamente alla disperazione insita nel circolo macerante dell'imputazione del debito/colpa².

Rispetto agli studi di Max Weber, il quale in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* espresse nella maniera più esplicita le sue idee riguardo il rapporto fra la religione cristiana protestante e il capitalismo, Benjamin non concepisce quest'ultimo come un paradigma economico sviluppatosi per influenza diretta della religione e del codice comportamentale che essa ispira, ma piuttosto come un fenomeno religioso propriamente compiuto nella sua essenza³, rovesciando di fatto la teoria weberiana. Il capitalismo non è un derivato di una specifica religione ma è in sé stesso religiosamente strutturato⁴. Un culto che si esprime, come egli scrive utilizzando un'espressione francese, *sans [t]rêve et sans merci*, ossia: senza tregua e senza pietà; è l'incessante atto liturgico che sostituendosi alle religioni come forma di consolazione dalle pene e dalle angosce, conduce unicamente all'universalizzazione della colpa⁵.

La visione di Benjamin presenta un mondo piegato sotto il giogo di un ordine delle cose impossibile da scuotersi di dosso, come fosse un cancro cresciuto all'interno del suo stesso organismo, dove il suono della temporalità non riesce a differenziarsi per scandire la varietà delle ore, rimanendo identico a sé stesso nel fluire omogeneo risulta impercettibile⁶. Persino alcuni dei più grandi pensatori critici della modernità come Nietzsche, Marx e Freud, vengono identificati in ultima analisi come un prodotto di questo sistema, dalla cui logica non riescono in alcun modo a svincolarsi. Nietzsche, padre della figura filosofica dell'Übermensch, teorizza con essa una soggettività storica che nell'adempi-

² Cfr. W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in GS, VI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, p. 100 sgg.

³ Cfr. W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, ed.it. a cura di C. Salzani, Il melangolo, Genova 2013, introduzione di C. Salzani, p. 12.

⁴ Cfr. M. Löwy, *Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber*, cit., p. 204.

⁵ Cfr. W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, cit., p. 100 sg.

⁶ Cfr. U. Steiner, *Kapitalismus als Religion - Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins*, cit., p. 157.

mento di un potenziamento dell'umano non attua in realtà alcun cambiamento radicale ma piuttosto incrementa lo sviluppo delle dinamiche che regolano l'ordine che abita, e la colpa rimane ancorata alla coscienza senza che nessuna vera espiazione si sia realizzata. Non è che la cortina fumogena di un'illusione che opacizza le condizioni del reale. La psicanalisi freudiana invece, trasferisce nell'inconscio tormentato il confronto violento con un capitale che chiede il suo conto, senza scavalcare il perimetro dell'asfittico modello ermeneutico della società fondato sulle categorie proprie dell'economia capitalista. Infine, persino Marx non si libera completamente dalle pastoie del capitalismo ma è dalle contraddizioni che regolano la logica di questo che egli fa derivare l'energia propulsiva da cui potrà svilupparsi il socialismo. Questa società fondata sul potere del denaro, il quale ha forgiato il proprio mito attraverso la composizione di elementi assimilati da altri miti, è una prigioniera senza vie di fuga, la casa dello sconforto da cui originano le inquietudini che gravano sulle spalle degli uomini⁷.

Certamente è nota la critica rivolta da Marx alla religione e la sua intuizione delle caratteristiche religiose che informano la struttura del capitalismo. Il carattere feticistico delle merci attraverso cui i concreti valori d'uso vengono tramutati in astratti valori di scambio è l'idolo terreno che assoggetta l'uomo al prodotto delle sue mani⁸. La liberazione dalle illusioni che scaturiscono da questa idolatria capitalistica può essere raggiunta, secondo Marx, solamente per mezzo della critica materialistica della società.

Il riflesso religioso del mondo reale può scomparire, in genere, soltanto quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura. La figura del processo vitale sociale, cioè del processo materiale di produzione, si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e condotto secondo un piano. Tuttavia, affinché ciò avvenga, si richiede un fondamento materiale della società, ossia una serie di condizioni materiali di esistenza che, a loro volta, sono il prodotto naturale originario della storia di uno svolgimento lungo e tormentoso.⁹

Bisogna dunque svelare l'arcano della forma merce, il cui misticismo consiste nel manifestare il carattere sociale del lavoro umano che ha prodotto l'oggetto come proprietà naturale della cosa, proprio come nel mondo religioso i prodotti del cervello dell'uomo assumono le sembianze di figure indipendenti capaci di rapportarsi fra loro e gli uomini¹⁰. Il procedimento critico però

⁷ Cfr. W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, cit., p. 102 sg.

⁸ Cfr. K. Löwith, *Meaning in history*, The University of Chicago Press, Chicago 1949; trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 70.

⁹ K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Band I, Otto Meissner, Hamburg 1867; trad. it. di D. Cantimori, *Il capitale*, libro I, Editori riuniti, Roma 1984, p. 111 sg.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 104 sg.

si risolve pur sempre nelle dinamiche che governano il divenire storico. La visione stessa di Marx della rivoluzione come locomotiva che accelera il corso della storia lungo i suoi binari è emblematica da questo punto di vista. Ciò che Benjamin rifiuta è la mancanza di un *Umkehr*, di una rottura radicale col mondo del culto del capitale, poiché senza di essa ogni teoria critica rischia di assumere solamente la forma dell'apologia di un sacerdozio rinnovato della medesima religione.

Questo transitare del pianeta Uomo per la casa della disperazione, nell'assoluta solitudine della sua traiettoria, è l'ethos che Nietzsche determina. Quest'uomo è l'Übermensch, il primo che inizia coscientemente a realizzare la religione capitalista. [...] Anche la teoria freudiana appartiene al dominio sacerdotale di questo culto. La sua concezione è interamente capitalista. Per una profonda analogia che resta ancora da illuminare, il represso, la rappresentazione peccaminosa, è il capitale, su cui l'inferno dell'inconscio paga gli interessi. Il tipo di pensiero religioso capitalistico trova un'espressione grandiosa nella filosofia di Nietzsche. Il pensiero dell'Übermensch traspone il "balzo" apocalittico non nel cambiamento di rotta, nell'espiazione, nella purificazione e nella penitenza, ma in un potenziamento in apparenza continuo, ma che alla fine esplode in discontinuità. Pertanto potenziamento ed evoluzione nel senso di "*non facit saltum*" sono incompatibili. [...] E lo stesso vale per Marx: il capitalismo che non cambia rotta diventa socialismo con interessi semplici e composti, che sono funzione del *debito/colpa* (si veda la demoniaca ambiguità di questo concetto).¹¹

L'immagine marxiana della rivoluzione come locomotiva della storia è stata modificata da Benjamin in un passaggio decisamente noto, nel quale alla rivoluzione è attribuito piuttosto il ruolo del freno d'emergenza del treno della storia¹². Nell'ultima opera di Benjamin, le *Tesi sul concetto di storia*, una raccolta di riflessioni di carattere ellittico che costituiscono una sorta di testamento filosofico del pensatore tedesco, la storia appare come un processo cruento che nel suo moto perpetuo non fa che accumulare macerie, pur manifestandosi sotto la forma apparente di una concatenazione di eventi. È la marcia trionfale dei vincitori che si sono impadroniti del potere col quale hanno dominato sulle vite degli oppressi e di quello col quale sono riusciti consequenzialmente a scrivere la loro personale narrazione dei fatti, la storiografia ufficiale che rimane cieca di fronte alla brutale verità delle barbarie celata dietro ogni cosa che rivendica la sua appartenenza al concetto di cultura. Nella tesi IX, Benjamin dona questo lucido sguardo alla celebre figura allegorica dell'angelo, il quale volge lo sguardo alle sue spalle, contemplando impotente e malinconico la distruzione che avanza. La bufera del progresso che spira dal paradiso imbriglia le sue ali sospingendolo verso il futu-

¹¹ Cfr. W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in GS, VI, cit., p. 101 sg. (ed. it. *Capitalismo come religione*, cit., pp. 43 sgg).

¹² Cfr. D. Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 171 sg.

ro, senza che gli sia lasciato il tempo per raccogliere i frantumi e ricomporli come egli desidererebbe ardentemente¹³.

Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti (*Kette von Begebenheiten*), egli vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi (*das Zerschlagene zusammenfügen*).¹⁴

È il tempo della storia concepito come progresso a negare l'azione possibile dunque. Quell'idea di un moto incessante che favorisce una visione unidirezionale e spinge a dimenticare ciò che giace alle spalle come un agglomerato di ore passate la cui configurazione risulta irreversibile. La visione di una storia intesa come progresso incessante è la stessa che sta alla base del marxismo volgare, ossia l'interpretazione del materialismo storico di indirizzo riformista prevalente nell'ambito della Seconda Internazionale socialista dal 1889 al 1914, espressione diretta dell'elaborazione teorica della socialdemocrazia tedesca. Le istanze di cambiamento radicale che avevano dato vita al pensiero del materialismo dialettico sono state sostituite con una concezione meccanicistica del processo storico, come fosse determinato da leggi fisse e immutabili che il socialismo scientifico si è limitato a rivelare e che conducono inevitabilmente alla fine del capitalismo e alla vittoria delle classi oppresse. Il partito socialdemocratico sarebbe dunque un semplice rappresentante di quelle attività politiche volte alla preparazione delle condizioni più adatte affinché questo avanzamento di carattere progressivo si realizzi al minor costo possibile. Questa strategia politica di carattere passivo inibisce drasticamente l'attività rivoluzionaria e la forza necessaria al proletariato per affrancarsi dal potere delle classi dominanti, differisce l'emancipazione in un futuro di cui sarebbe possibile prevedere la venuta. Senza lotta, il marxismo non è niente più che una lente attraverso cui individuare le condizioni che favoriranno l'ineluttabile avvenire socialista, e in vista di ciò, molte tattiche politiche come i compromessi di natura parlamentare divengono accettabili per il partito¹⁵.

Secondo Benjamin queste valutazioni sono l'esito di una concezione del passato come immutabile sequenza di accadimenti verso cui distogliere l'attenzione, in virtù di un vagheggiamento del futuro libero delle nuove generazioni, dimenticando le persecuzioni degli antenati asserviti, il cui pensiero dovrebbe rappresentare invece il luogo mentale privilegiato da cui attingere le energie rivoluzionarie. Deleteria è la convinzione che il tempo sia una retta guidata dal moto del progresso, fondamentalmente vuoto e omogeneo. Un tempo che porta all'identificazione di progresso tecnico e sociale, mentre questa miopia rende insensibili alla congiuntura storica nella quale lo sviluppo tecnologico ha tro-

¹³ Cfr. M. Löwy, *Segnalatore d'incendio: Una lettura delle tesi "Sul concetto di storia" di Walter Benjamin*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 77 sgg.

¹⁴ Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *GS*, I, cit., p. 697; trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 36 sg.

¹⁵ Cfr. G. Roth, *I socialdemocratici nella Germania imperiale*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 21 sgg.

vato il suo macabro impiego nella barbarie fascista. Nelle *Tesi* non c'è alcun modo di trarre dall'interno degli angusti confini della storia la ricetta del reale cambiamento, laddove regnano le regole della catastrofe permanente. Sotto le macerie marciscono i nomi degli sconfitti dimenticati e alle loro storie la linearità del tempo col suo avanzare verso il progresso non consente di accedere. Il vero compito dello storiografo marxista dovrebbe essere quello di "spazzolare la storia contropelo", scavare laddove il racconto ufficiale dei vincitori ha steso una coltre di mistificazioni che gli permette di denominare "patrimonio culturale" quel che hanno predato durante il loro incedere nella storia, al prezzo del sangue e della sopraffazione.

Infatti tutto quanto egli coglie, con uno sguardo d'insieme, del patrimonio culturale (*Kulturiigter*), gli rivela una provenienza che non può considerare senza orrore. Tutto ciò deve la sua esistenza non solo alla fatica dei grandi geni che l'hanno fatto, ma anche al servaggio senza nome dei loro contemporanei. Non è mai un documento della cultura senza essere insieme un documento della barbarie. E come non è esente da barbarie esso stesso, così non lo è neppure il processo della trasmissione (*Prozeß der Überlieferung*) per cui è passato dall'uno all'altro.¹⁶

È sovvertendo la linearità del tempo che Benjamin nelle sue *Tesi* opera una critica al marxismo meccanicistico dell'epoca, introducendo la categoria del messianico come possibilità di una riformulazione vincente del materialismo storico ai fini della sconfitta del capitalismo e del fascismo, i quali egli identifica come "il nemico" (*Feind*)¹⁷. Benjamin attribuisce il carattere di "messianico" all'attimo del presente propizio per instaurare una relazione dialettica col passato, per come si manifesta in una determinata immagine. Questo attimo è l'istante del pericolo, laddove la probabilità della manipolazione del passato da parte delle classi dominanti si rivela imminente¹⁸. Proprio quando il destino degli oppressi rischia di venire obliato, infatti, si verifica l'occasione mediante la quale mutare il presente e indirizzare gli eventi in senso rivoluzionario. Questo momento particolare è la scintilla d'innescio di un processo reinterpreativo del passato basato sullo scardinamento del continuum temporale, su una visione del tempo passato come differenziato, composto di istanti speciali nella loro singolarità, citabili in funzione del presente, non come un insieme di fatti eterno e irreversibile. L'attimo messianico si configura allora come possibilità della redenzione dei vinti del passato, le cui vite sono fonte di energie trasformative per il presente, strappate al potere distruttivo della storia. La relazione dialettica tra passato e presente viene rappresentata da Benjamin attraverso il concetto di costellazione (*Konstellation*)¹⁹, la monade

¹⁶ Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *GS*, I, cit., p. 696 (ed. it. *Sul concetto di storia*, cit. p. 30 sg).

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 695.

¹⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 703.

satura delle tensioni provenienti da due diverse dimensioni del tempo con cui il pensiero deve confrontarsi nel momento messianico. Qui il passato non è vivificato tramite il semplice ricordo (*Andenken*) ma attraverso la rammemorazione (*Eingedenken*) il cui principio consiste precisamente nell'unicità dell'esperienza (*Erfahrung*) che collega passato e presente in maniera dialettica²⁰. L'elemento messianico ha origine dalla teologia che nella prima delle sue *Tesi* è raffigurata metaforicamente da Benjamin come il nano gobbo che manovra le mosse del manichino di un giocatore di scacchi, ossia il materialismo storico, riprendendo le immagini di un celebre racconto di Edgar Allan Poe. La teologia in un certo senso assume il ruolo di innesco delle funzioni vitali della strategia marxista resa meccanica e fallimentare dalla guida inerte della socialdemocrazia tedesca²¹.

L'apporto filosofico della categoria messianica nel pensiero di Benjamin deriva dall'eredità culturale giudaica alla quale egli appartiene e a cui la sua stessa generazione di intellettuali ebrei ha spesso attinto, specialmente nelle sue declinazioni mistiche, meno ortodosse, per fornire esegesi alternative delle modalità attraverso cui rendere concrete le istanze di mutamento radicale del reale. In particolare, lo storico della Qabbalah Gershom Scholem, intimo amico di Benjamin e suo sodale in ambito filosofico, fornisce un'interpretazione del messianismo ebraico molto interessante, da cui emergono chiaramente gli aspetti distintivi che possono essere stati decisivi nell'ispirare le precedenti riflessioni di Benjamin sulla strada che il marxismo avrebbe dovuto intraprendere. Scholem identifica il messianismo come una forza di carattere antiborghese e rivoluzionario, un ramo della mistica dalle potenzialità sovversive nei confronti di una visione apologetica del reale²².

Nel suo volume *L'idea messianica nel giudaismo*, in un brano in cui egli analizza il rapporto con l'apocalittica messianica ebraica del filosofo Franz Rosenzweig, evinto dall'opera *La stella della redenzione*, Scholem rivendica non solo il valore della redenzione del messianismo e il suo significato sostanzialmente anarchico, ma anche l'implicito potere distruttivo, il quale Rosenzweig pare invece voler smorzare come molti altri pensatori della filosofia giudaica. Tali capacità distruttive coincidono con un'inconciliabilità radicale col modo di vita borghese o con l'idea di una teocrazia²³. Il messianismo è un pensiero del contrasto, la spada di un giudizio sul tempo della storia che penetra fino al fondo della sua intima struttura fino a spezzarne le giunture e ricomporle secondo un mosaico rinnovato dove trovano posto i frantumi del passato; la memoria dei vinti riceve la sua

²⁰ Cfr. M. Löwy, *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 125.

²¹ Cfr. M. Löwy, *Segnalatore d'incendio: Una lettura delle tesi "Sul concetto di storia" di Walter Benjamin*, cit., p. 37.

²² Cfr. M. Löwy, *La rivoluzione è il freno di emergenza. Saggi su Walter Benjamin*, Ombre Corte, Verona 2020, p. 51.

²³ Cfr. G. Scholem, *The messianic idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality*, Schocken Books, New York 1995, p. 323.

giustizia, in virtù di un'interpretazione della loro sorte come un incompiuto ancora reversibile, citabile in senso rivoluzionario nel presente. Essa è come un germoglio trapiantato nel terreno rinvigorente dell'adesso. Scholem afferma che nei fallimenti insiti nel passato storico sono ancora nascoste delle forze che invocano la necessità di una redenzione, di un atto riparativo, al quale lo storico dovrebbe fare riferimento, considerando il passato non come una distesa di fatti obiettivi da riportare alla luce nella loro purezza e di cui farsi solerte custode, ma come una sorgente d'ispirazione di una lotta per il futuro. Il passato presenta sempre un carattere di incompletezza, delle tendenze che non sono state sviluppate appieno, forse rimaste intrappolate in un sogno. Ma questo passato reca con sé un valore simbolico che proietta nel presente e nel futuro l'occasione di infrangere la parvenza spettrale dell'immagine onirica di ciò che non è stato, per trasformarla in una realizzazione concreta, come quell'indice segreto di redenzione di cui parlava Benjamin nelle sue *Tesi*²⁴.

Noi ci interessiamo alla storia poiché in essa sono celati i miseri tentativi del genere umano, così come vi è nascosto il principio luminoso che muove il futuro. Nei fallimenti storici è ancora celata una forza in grado di rivendicare la sua riparazione. Scegliamo dal complesso di tutti questi elementi e sappiamo che tale scelta comprende solo una minima parte dell'esperienza umana vera, e che nella nostra scelta molti fattori non raggiungono la trasparenza, rimangono non visti, restano come punti interrogativi. [...] Vorrei sottolineare altre due cose: per chi dal presente guarda al passato c'è un segnale indicatore, che reca due segni contrari:

1. Il passato è incompleto; gli manca qualcosa: è chiuso in sé stesso; vi si trovano sempre delle tendenze rimaste imperfette. Vi sono sempre state cose che avremmo voluto sapere; cose che, forse, sono state l'oggetto dei nostri sogni e che non sono riuscite a prendere completamente forma. Questo difetto costitutivo del passato salta all'occhio e la volontà dell'uomo di operare una correzione con l'immagine che gli costruisce intorno risponde a un bisogno elementare.

2. Il passato ha un carattere simbolico che, in quanto tale, contraddice la condizione deficitaria e l'incompletezza che pure è in esso.²⁵

Il riconoscimento del carattere catastrofico della storia e delle potenzialità di un suo sovvertimento da parte del messianismo sono dunque caratteristiche intrinseche nel pensiero mistico ebraico, il quale rappresenta una sorta di ultimo stadio dello sviluppo della coscienza spirituale, un superamento della religione istituzionalizzata e delle sue regole, trasversale rispetto alla liturgia e in opposizione netta al razionalismo filosofico tipico di un certo ebraismo medievale. Scholem fa cenno di una tripartizione degli stadi di mutamento della spiritualità

²⁴ Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *GS*, I, cit., p. 693.

²⁵ G. Scholem, *Zikaron ve'utopia be-historia ha-yehudit*, in A. Shapira (a cura di), *'Od Davar (Explinations and Implications Writings on Jewish Heritage and Reinassance)*, 'Am 'Oved, Tel Aviv 1989; trad. it. di M. Cavarocchi Arbib, *Memoria e utopia nella storia ebraica*, in: *Mistica, utopia e modernità. Saggi sull'ebraismo*, Marietti, Genova 1998, p. 38 sgg.

ebraica, fra i quali sussiste una relazione di tipo dialettico²⁶. Nella sua opera *La Kabbalah e il suo simbolismo* approfondisce il discorso in merito alle principali caratteristiche della mistica, la quale egli divide in due categorie principali, una conservatrice e l'altra rivoluzionaria, quella a cui dedica maggiore attenzione e che si manifesta nell'idea del messianico di Benjamin. In particolare analizza il rapporto del mistico rivoluzionario con la tradizione:

Visti con nuovi occhi, i vecchi valori acquistano un senso nuovo anche quando il mistico non se l'era affatto proposto, e non ne era neanche consapevole come accade talvolta. Anzi, la sua sensibilità e la sua interpretazione della propria esperienza possono persino indurre il mistico a sentirsi chiamato a mettere in dubbio l'autorità religiosa che aveva finora accettato. [...] Ciò che accade quando il mistico si incontra con gli scritti sacri della sua tradizione è, in breve, questo: la fusione del testo sacro e la scoperta, in esso, di nuove dimensioni. In altre parole: il testo sacro perde la sua forma e sotto gli occhi del mistico ne assume una nuova. Qui il problema del senso diventa subito centrale. Il mistico trasforma il testo sacro, e il momento decisivo di questa metamorfosi sta nel fatto che la parola dura, in certo modo univoca, inequivocabile della rivelazione viene ora colmata di un senso infinito. La parola, che pretende alla suprema autorità, è aperta, si schiude e viene incontro all'esperienza del mistico. Si apre la via verso un'interiorità infinita, in cui si rivelano sempre nuovi strati di senso.²⁷

L'esegesi mistica viene paragonata da Scholem a una chiave, e molte sono le stanze che potrebbe aprire, ma non è sicuro quale. Addirittura la chiave stessa potrebbe essere smarrita, ma anche allora rimarrebbe il desiderio inesauribile di andare alla sua ricerca. Un'inclinazione di fondo che Scholem scorge anche nell'opera letteraria di Kafka²⁸. Le innumerevoli possibilità di interpretazioni dalla novità radicale paiono riecheggiare la concezione di un passato suscettibile di letture rivoluzionarie da parte del materialista storico, grazie a una visione del tempo non più come lineare ma disarticolato, eterogeneo, reso discontinuo dal rapporto con l'istante messianico sfruttabile nel presente. Le medesime riflessioni in rapporto alle opportunità di scaricamento del continuum temporale e di completamento nel presente di un incompiuto passato, si possono riscontrare in un importante scritto del filosofo e rabbino Abraham Joshua Heschel: *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*.

Ciò che si svolge nel tempo continua per tutto il tempo. La materia si dissolve, ma un atto non muore mai. Non esiste un passato morto. Il tempo è una spirale, non una linea retta; ed è anche reversibile: può diventare futuro.²⁹

²⁶ Cfr. M. Giuliani, *Gershom Scholem: la riscoperta della mistica ebraica*, in P. Ricci Sindoni (a cura di), *La filosofia ebraica del Novecento*, Spazio Tre, Roma 2007, p. 72.

²⁷ G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein-Verlag, Zürich 1960; trad. it. di A. Solmi, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980, pp. 13, 16 sg.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 17.

²⁹ A.J. Heschel, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man*, Straus and Giroux, New York 1951; trad. it. di L. Mortara e E. Mortara Di Veroli, *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 2001, p. 132.

Heschel si scaglia contro un'idea iterativa del tempo, quello che Benjamin definisce come vuoto e omogeneo, e insiste invece sulla presenza di un valore preciso custodito in ogni istante, il quale non deve essere lasciato scorrere nell'indifferenza. Il compito dell'ebraismo deve essere quello della santificazione del tempo ossia del rifiuto della sua dissipazione, simboleggiato dalla sacralità del giorno del sabato. Il tempo non può essere posseduto, non può divenire oggetto di idolatria. Secondo Heschel ogni momento deve essere riempito di significato ed è questa un'occasione di apertura al presente che sconfessa la percezione del tempo come di un binario su cui le cose si spostano in senso lineare e secondo un ordine indifferente. I meandri del tempo debbono essere invece esplorati alla ricerca di significati nascosti. Così egli scrive: «Ogni istante è un atto di creazione. Un momento non è un punto di arrivo ma un lampo, il segnale dell'inizio»³⁰. Nelle *Tesi*, Benjamin elabora più chiaramente una vera e propria dialettica a salti, prospetta l'esigenza di intraprendere nell'attimo messianico, nel momento dell'«adesso» (*Jetztzeit*) il «balzo di tigre nel passato»³¹. Sovvertimento, disarticolazione, ricomposizione dei frammenti dispersi sul terreno dell'avanzamento storico. Sono queste le fondamenta di un'impostazione realmente rivoluzionaria della storiografia marxista secondo Benjamin. È la proposta di una lettura del passato capace di ridare voce agli oppressi dimenticati affinché quel suono parli ancora alla contemporaneità e sia il principio di un completamento di ciò che la sconfitta aveva messo a tacere, condannando alla inanità ogni lotta, ogni sforzo. Questo modo di dipingere in maniera radicalmente differente la figura del mondo e delle sue vicende, del passato e delle implicazioni che esso cela per il presente ed il futuro, potrebbe essere ben compreso attraverso le parole con cui Gottfried Benn parla di un'opera pittorica di Pablo Picasso, ricordate da Franco Rella nel suo libro *Forme del sapere. L'eros, la morte, la violenza*, nel tentativo di fornire una pietra di paragone alla sua analoga enunciazione riguardo il rapporto sussistente tra opera e lettura critica:

L'opera disgrega e riorganizza la vita e la lettura critica disgrega l'opera e la ricompone nel suo universo di senso, attraversato però da altri possibili universi di senso. Pablo Picasso, ha scritto Gottfried Benn, nel Violino scomposto ha vibrato questo violino «come un'ascia contro questa realtà». Ha fatto esplodere la vita e il mondo in frammenti e li ha poi ricomposti «a formare un violino di sangue», a formare una nuova immagine del mondo».³²

Se nell'interezza del pensiero di Benjamin si verifica la presenza di un afflato messianico, espresso esplicitamente nelle *Tesi sul concetto di storia* come apporto principale di una teologia chiamata a indirizzare l'azione del materialismo dialettico, nel frammento del 1921 *Capitalismo come religione*, egli avversa invece

³⁰ Ivi, p. 124.

³¹ W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in *GS*, I, cit., p. 701, 703.

³² F. Rella, *Forme del sapere. L'eros, la morte, la violenza*, Bompiani, Milano 2014, p. 70.

drasticamente la forma culturale totalitaria del capitalismo. È il suo manifestarsi come religione che esercita quell'insopprimibile potere coercitivo sui membri della società e che la condanna ad essere preda dello sconforto che la sua particolare natura rituale prevede. Ora, come si è potuto apprendere secondo l'interpretazione di Scholem, il messianismo ebraico si pone come superamento della religione istituzionalizzata, della liturgia, della "forma religiosa" propriamente intesa. Considerando la profonda influenza che quest'ultimo ebbe nell'evoluzione dell'interesse per la cultura spirituale ebraica di Benjamin, ancor meglio, rappresentando egli la fonte stessa del suo accesso al mondo del giudaismo e della Qabbalah, potrebbe dedursi un'attribuzione, da parte di Benjamin, di un valore oppositivo del messianismo nei confronti della religione. Come se il suo invito a insufflare nel marxismo uno spirito messianico sia il modo figurato con cui egli intenda proporre una dinamica conflittuale decisiva tra materialismo dialettico e capitalismo, la quale preveda lo scontro tra la "forma messianica" dell'uno e la "forma religiosa" dell'altro. Come se la valorizzazione dell'attimo messianico, inteso come opportunità di sconvolgere l'ordine lineare del tempo e svelare i segreti anfratti di un passato mistificato dai vincitori, sia l'unica modalità attraverso cui praticare il rovesciamento dell'ordine religioso istituito dal capitalismo, realizzare l'*Umkehr* che apre la porta, la via d'uscita. Per esplicitare al meglio il carattere di apertura presente nell'elemento messianico della filosofia di Benjamin, Massimiliano Tomba nel suo saggio *La vera politica*, cita significativamente alcune parole di Jacques Derrida, il quale scrive di un possibile «messianismo senza religione, anzi un messianico senza messianismo»³³. Nel senso di un perseguimento della vittoria contro il capitalismo, il "nemico", la valorizzazione del messianico potrebbe allora essere intesa come l'ammonimento di Benjamin contro la dogmaticità con cui il marxismo volgare della Seconda Internazionale ha interpretato il suo compito, assumendo a sua volta una "forma religiosa", la quale non potrebbe in alcun modo rappresentare la via di fuga dal culto del capitale, poiché sarebbe semplicemente un altro sistema di credenze iscritto nella medesima visione temporale per cui il passato è irrimediabilmente pietrificato, inattingibile³⁴. Idea vicina a quella della canonizzazione, tipica proprio della tipologia ermeneutica religiosa³⁵.

Anche in un pensatore come Jacob Taubes, il quale fu allievo di Scholem³⁶, è possibile leggere un'interpretazione del messianico vicina a quella di Benjamin,

³³ M. Tomba, *La "vera politica". Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata 2006, p. 24. L'autore specifica come Derrida sviluppi comunque la sua riflessione in un senso diverso (J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993) rispetto a quello presentato nel suo volume, nel quale si fa riferimento all'interpretazione del pensiero di Benjamin sul messianico.

³⁴ Cfr. M. Tomba, *Attraverso la piccola porta*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 82.

³⁵ Cfr. F. Metzger, *Conflicting historiographical claims in religiously plural societies*, in B. C. Otto, S. Rau, J. Rüpke (ed.), *History and Religion*, De Gruyter, Berlin 2015, p. 291.

³⁶ Cfr. S. Ragaù, *L'utopico ritorno a Sion come problema messianico. Le antinomie di Gershom Scholem alla luce di alcune critiche di Jacob Taubes*, in: *Studi germanici*, n°17, Edizioni Studi Germanici, Roma 2020, p.175.

rispetto al quale egli stesso esprime esplicitamente la propria affinità. L'elemento mistico rappresenta l'opportunità di sovvertire l'ordine costituito del mondo presente, l'unidirezionalità del tempo, garantire un'apertura di novità radicale.

Il sacro è in primo luogo scelta (*Aussonderung*) e separazione (*Absonderung*). Essere-sacro significa innanzi tutto essere separato. Il sacro è lo scandalo che scuote la struttura del mondo. Il terremoto provocato dal sacro fa esplodere la struttura del mondo in vista della salvezza. Nel tribunale della storia, giudice è il sacro. La storia c'è solo quando la verità viene alla luce dal mistero. Dal mistero dell'errore alla rivelazione della verità la storia si illumina.³⁷

Taubes fa di Benjamin un punto riferimento del suo pensiero, ma l'interpretazione che ne dà è decisamente estremista; egli attribuisce un senso letterale alla terminologia teologica da lui utilizzata³⁸, riconducendo dunque il suo discorso lontano dal materialismo dialettico, antitetico rispetto al piano di nascondimento della teologia all'interno di esso. Inoltre, seppur Taubes riconosca il potere di rottura dell'idea messianica, la forza disgregante nei confronti della temporalità lineare, rimane forse un legame non indifferente all'interno delle sue riflessioni con un certo schematismo "religioso". Egli intende infatti riconoscere l'idea messianica come presenza costante all'interno della storia dell'Occidente. La fine secondo Taubes è comunque *ἔσχατον*³⁹. Come conciliare l'opposizione a una visione rettilinea della temporalità con la ricerca di una ragione interna alla storia capace di giustificarne gli eventi come necessari? Questa apertura messianica parrebbe quasi trasformarsi in una meta, un fine, piuttosto che assumere pienamente la forma di una fine.

Non sembra dunque che si possa rilevare in Benjamin una volontà di fare riferimento a una dimensione spirituale in senso letterale, ma piuttosto servirsi delle figure interpretative originarie del messianismo di matrice giudaica per significare la necessità di individuare un altrove rispetto alla storia, inteso come una visione radicalmente diversa della stessa, dove incardinare il fondamento per la ricerca della liberazione delle classi oppresse, per affermare l'opportunità di strappare dal buio dell'oblio le lotte del passato e ravvivare così la forza delle politiche rivoluzionarie del presente, indicandole come prosecuzione, compimento di quelle precedenti. Così si potrebbe evincere anche dalla modalità con cui Benjamin nel *Frammento teologico-politico* introduce la nozione del regno divino. In questo breve scritto, datato approssimativamente tra il 1920 e il 1921, egli frapponе una distanza abissale e invalicabile tra il regno divino e l'ordine profano, la dimensione mondana dove gli uomini si misurano con l'elaborazione delle istituzioni politiche deputate al governo della vita sociale. Ogni tentativo di edificare le strutture del mondo profano sul pensiero del regno divino si qua-

³⁷ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Matthes & Seitz Berlin, München 1991; trad. it. di G. Valent, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997, p. 243.

³⁸ Cfr. E. Stimilli, *Jacob Taubes. Il Messia e l'opera*, in *Babel*, Roma TrE-Press, Roma 2008, p. 183.

³⁹ Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., prefazione di M. Ranchetti, pp. 8 sgg.

lifica come impossibile, è vana l'idea di una teocrazia dal significato politico. Il regno divino deve essere concepito non come il fine (*Ziel*) dell'ordine profano ma la sua fine (*Ende*). L'orientamento che bisogna seguire all'interno della dimensione mondana per la ricerca di una felicità che non è possibile concretizzare pienamente è quello che conduce alla via del suo tramonto, l'accoglimento della caratteristica della transitorietà che gli è propria. L'ordine del profano è quindi non una categoria del messianico ma del suo avvicinamento, rapporto esplicito significativamente dall'immagine metaforica di due frecce rivolte verso direzioni antitetiche, le cui forze influiscono l'una sull'altra in senso contrario. Benjamin scrive che «nulla di storico può riferirsi da sé stesso al messianico». Il ritmo della felicità è quello dell'eternità del trapasso della mondanità, in ultima analisi quello di un certo nichilismo⁴⁰.

Il fine con il quale Benjamin anche in questo caso attinge alla sfera del messianico è quello di esplicitare la progettualità politica attraverso cui mirare alla felicità nel contesto profano. La metafora delle due frecce è chiara in questo. L'ordine profano è una categoria dell'approssimarsi del regno messianico ma rimane radicalmente separato da esso⁴¹. Non esiste dunque alcuno sviluppo insito nella dimensione mondana in grado di dare forma a un ponte di collegamento con la sfera messianica, la relazione che si instaura tra esse è un riflesso dell'azione politica che sa individuare l'intima unione fra la ricerca della felicità e l'aspirazione al tramonto di ciò che è terreno⁴². In fondo, anche in Scholem il messianico non si esaurisce nella sola dottrina di fede ma è da intendersi come senso del mistero insito nel mondo, il cui riconoscimento è un compito che non è proprio unicamente della mistica ma è stato adempiuto anche dalla poesia. Alcuni suoi versi stessi recitano:

Nel punto focale della storia
siamo inceneriti;
distrutta la gloria segreta
che visibile si è resa al mercato.
Questa fu l'ora più oscura:
destarsi dal sogno.⁴³

Questa filosofia di Benjamin è un tentativo di combattere la religione del capitalismo che fa a pezzi l'essere nella disperazione incurabile⁴⁴. A proposito del nichilismo anche il filosofo Theodor W. Adorno, a lui molto vicino, scrive alcune

⁴⁰ Cfr. W. Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, in *GS*, II, cit., p. 203 sg.

⁴¹ V.S. Khatib, *Il Frammento teologico-politico di Walter Benjamin. Messianico o Messia, mistica o apocalittica?*, in *Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 28.

⁴² V.F. Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori riuniti, Roma 1980, p. 108 sg.

⁴³ Cfr. I. Kajon, *Misticismo etico e misticismo nichilistico negli scritti autobiografici di Gershom Scholem*, in *Babel*, Roma TrE-Press, Roma 2016, p. 103.

⁴⁴ Cfr. T. Tagliacozzo, *La «costellazione» del capitalismo tra Walter Benjamin e Max Weber*, in D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale*, Quodlibet, Macerata 2014, p. 228.

parole all'interno della sua opera *Dialettica negativa*, nelle quali è possibile riscontrare importanti analogie con l'intento col quale Benjamin si serve di questo termine così ricco di significato:

Finché il mondo è così com'è, tutte le immagini di consolazione, di pace e di quiete assomigliano a quelle della morte. La minima differenza tra il nulla e ciò che ha raggiunto la quiete sarebbe il rifugio della speranza, in una terra di nessuno tra i pali di confine dell'essere e del nulla. A quella regione la coscienza, invece di oltrepassarla, dovrebbe strappare ciò su cui questa alternativa non ha alcun potere. Nichilisti sono coloro che contrappongono al nichilismo le loro positività sempre più sbiadite, quelli che grazie a esse congiurano con ogni volgarità sussistente e infine con lo stesso principio distruttivo. Fa onore al pensiero difendere ciò che viene accusato di nichilismo.⁴⁵

⁴⁵ T. W. Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966; trad. it. di S. Petrucciani, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 342 sg.

Tra *logos* e processo: l'evoluzione dell'idea di “natura” a partire dalle analisi di R.G. Collingwood

Antonio Catalano
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)
antcata@hotmail.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Between Logos and Process: The Evolution of the Idea of “Nature” from the Analyses of R.G. Collingwood.

Abstract: The concept of nature has accompanied the entire history of Western philosophy as one of its foundational notions – underpinning ontological, cosmological, ethical, and scientific inquiries. Precisely because of its ubiquity, however, it is often treated as self-evident or static, whereas in truth it has undergone deep and complex transformations over time. This essay offers a brief history of the idea of nature, tracing its evolution from the Pre-Socratics to Alfred North Whitehead's philosophy of process, through the lens of a single key text: R.G. Collingwood's *The Idea of Nature*. Largely neglected in Italian philosophical discourse, *The Idea of Nature* stands as a remarkable attempt – both historical and theoretical – to reconstruct the principal models through which Western thought has understood nature. This essay is not intended as an exhaustive survey, but rather as a critical traversal of Collingwood's book, highlighting its philosophical relevance even beyond the author's stated aims.

Keywords: Nature, Process, Metaphysics, Reason, History.

1. *Introduzione*

Il concetto di *natura* attraversa la storia della filosofia come una delle nozioni fondamentali attorno a cui si sono articolati interrogativi ontologici, cosmologici, etici e scientifici. Eppure, proprio a causa della sua onnipresenza, rischia spesso di apparire come un concetto ovvio, poco problematizzato, quando in realtà le sue metamorfosi nel corso dei secoli sono profonde, complesse e tutt'altro che lineari. Il presente saggio si propone di offrire una *breve storia dell'idea di natura*, dai presocratici fino alla filosofia del processo

di Alfred North Whitehead, attraverso un filo conduttore ben preciso: la lettura dell'opera di R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*¹.

Poco nota al pubblico filosofico italiano, *The Idea of Nature* rappresenta uno straordinario tentativo – insieme storico, teoretico e critico – di ricostruire i principali modelli attraverso cui, nel corso del pensiero occidentale, è stata compresa la “natura”². L'itinerario qui proposto pretende di essere non tanto un'indagine esaustiva su una nozione così complessa e polisemica, quanto piuttosto un *attraversamento ragionato* del libro di Collingwood, di cui si cerca di far emergere l'attualità filosofica anche al di là delle sue esplicite intenzioni³.

Il percorso si articola secondo tre grandi tappe, in linea con la struttura interna dell'opera:

1. L'idea greca di natura come *organismo vivente*, *logicamente* ordinato, che trova la sua espressione più compiuta in Aristotele.

2. La visione *meccanicistica* moderna, inaugurata da Galileo e consolidata da Cartesio e Newton, in cui la natura diventa materia inerte regolata da leggi matematiche.

3. Le critiche e i tentativi di *superamento del meccanicismo* tra XVIII e XX secolo – da Berkeley a Hegel, Marx, Darwin, Bergson – fino a culminare nella concezione *processuale* di Whitehead.

In questo senso, la filosofia della natura elaborata da quest'ultimo appare come il punto d'arrivo e insieme la riarticolazione profonda di tutto il percorso precedente: un pensiero in cui la natura non è né un organismo statico né una macchina inerte, ma un *processo in atto* irriducibile tanto alla soggettività mentale quanto alla materialità meccanica.

Seguendo la guida di Collingwood, questo saggio intende non solo ricostruire le grandi svolte storiche del pensiero sulla natura, ma anche indicare perché, oggi più che mai – in un'epoca segnata da crisi ecologiche, ridefinizioni ontologiche e nuove interdipendenze tra scienze e filosofia – sia necessario ripensare radicalmente ciò che intendiamo con il nome di *natura*.

¹ R. Collingwood, *The Idea of Nature*, Clarendon Press, Oxford 1945.

² Su *The Idea of Nature* come tentativo di una “filosofia storica della natura”, e non di una semplice cronologia di dottrine, si veda: J. Connelly, *R.G. Collingwood: A Research Companion*, Bloomsbury, London 2014 (cap. VI).

³ Il metodo genealogico implicito in Collingwood è stato accostato al cosiddetto *contextual turn* nella storia delle idee; per un approfondimento si veda: Q. Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, in «History and Theory», 8 (1969), pp. 3-53.

2. Le origini greche dell'idea di natura

L'indagine sull'idea di natura non può che iniziare dalla filosofia dell'antica Grecia, dove, intorno al VII secolo a.C., si pongono le fondamenta di una riflessione sistematica sul mondo naturale. Alcuni dei principi elaborati dai cosiddetti presocratici prima, da Platone e Aristotele poi, torneranno, in forma rinnovata, anche in alcune teorie contemporanee.

Riguardo al modello greco di filosofia naturale, Collingwood osserva in via generale e preliminare:

La scienza naturale greca si basava sul principio per cui il mondo della natura è saturo o permeato dalla mente. I pensatori greci consideravano la presenza della mente in natura come la fonte di quella regolarità o ordine nel mondo naturale la cui presenza rendeva possibile una scienza della natura [...]. Concepivano la mente, in tutte le sue manifestazioni, sia negli affari umani che altrove, un elemento dominante o regolatore, tale da imporre l'ordine prima a sé stesso e poi a tutto ciò che gli apparteneva⁴.

La natura, dunque, non è un agglomerato caotico di elementi dispersi ma un ordine vivo e interconnesso, in cui ogni essente si lega agli altri attraverso un principio razionale universale, il cosiddetto *lògos* (λόγος). Questo concetto esprime anzitutto l'idea di un ordine immanente al cosmo stesso⁵, dalla struttura stratiforme come ulteriormente chiarisce Collingwood:

Poiché il mondo della natura è un mondo non solo di movimento incessante, e quindi vivo, ma anche un mondo di movimento ordinato o regolare, essi sostennero di conseguenza che il mondo della natura non solo è vivo ma anche intelligente; non solo un enorme vivente dotato di "anima" o vita propria, ma un animale razionale con una "mente" propria [...]. Una pianta o un animale partecipano secondo il proprio grado psichico al processo vitale dell'"anima" del mondo, e intellettualmente all'attività della "mente" del mondo, non meno di quanto partecipino materialmente all'organizzazione fisica del corpo del mondo.⁶

Nella visione greca arcaica, la natura stessa è un organismo vivente dotato di un'anima e di una mente, entro cui ogni singolo ente trova la propria collocazione dinamica. L'intero universo viene concepito come un *cosmos*, un tutto ordinato e animato, in cui la razionalità non è imposta dall'esterno ma è interna alla stessa trama del reale. Questo modello olistico e organicistico avrebbe segnato profondamente la tradizione filosofica successiva, rimanendo un riferimento costante anche nei tentativi moderni di ripensare il rapporto tra l'umano e il naturale⁷.

⁴ R. Collingwood, cit., p. 3.

⁵ Per un'analisi approfondita del significato originario di *phýsis*, presso i presocratici, si veda: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 92-99.

⁶ R. Collingwood, cit., p. 4.

⁷ Sulla filosofia naturale dei Presocratici come primo tentativo di razionalizzazione del mondo, si

La natura, pertanto, si articola su tre livelli distinti ma interrelati: uno *psichico*, uno *fisico* e uno *intellettuale*. Collingwood, nella sua analisi, utilizza il termine *mente* per tradurre il greco *νοῦς*, indicante l'*Intelligenza* che permea la natura e garantisce la regolarità dei fenomeni, assicurandone il manifestarsi secondo un ordine stabile e prevedibile. Con il termine *anima* Collingwood traduce invece il greco *ψυχή*, così formalizzando il principio vitale che anima il mondo naturale e rende le cose vive e dinamiche anziché inerti.

In sintesi: il mondo naturale, secondo questa visione, è (a) vivo in quanto dotato di *ψυχή* e (b) intelligente in quanto strutturato secondo il *νοῦς*. Il concetto di "intelligenza", è bene ribadirlo, qui implica non necessariamente la coscienza riflessiva, quanto piuttosto un principio ordinatore che conferisce regolarità e stabilità al divenire naturale.

Per comprendere più a fondo questa concezione, è necessario soffermarsi sui pensatori anteriori a Platone e Aristotele, tradizionalmente considerati l'inizio della filosofia come oggi ancora la conosciamo. Questi primi filosofi – definiti da Aristotele *fisiologi*, ovvero teorici della natura – sono da Collingwood indicati come Ionici, poiché operavano nelle regioni delle isole del Mar Ionio e della Magna Grecia, lungo l'attuale costa dell'Italia meridionale.

La filosofia nasce, in questo contesto, come riflessione sull'universo naturale originata da alcune domande fondamentali: *che cos'è la natura? Di che cosa sono fatte le cose? Qual è la sostanza originaria e immutabile che sottende ai mutamenti del mondo visibile?* Tentare di rispondere a tali interrogativi implicava la necessità di stabilire alcuni presupposti metodologici di fondo, che Collingwood individua con chiarezza e che, in larga misura, rimangono ancora oggi imprescindibili per ogni indagine scientifica:

1. *Esistenza di cose naturali*: per essere considerata naturale una cosa deve esistere *per sé stessa*, cioè indipendentemente dall'intervento e dalla produzione umana.

2. *Unità del mondo naturale*: le cose naturali non costituiscono insieme separati e isolati, bensì formano un *unico mondo* all'interno del quale è possibile fare affermazioni generali.

3. *Sostanza comune*: vi è una sostanza o materia unica che costituisce la base di tutte le cose naturali.

Sebbene il contenuto specifico di questa "sostanza originaria" vari da pensatore a pensatore, ciò che conta, dal punto di vista dell'analisi storico-filosofica qui proposta, non è tanto l'esattezza delle risposte quanto la novità del metodo introdotto.

veda: W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge 1962 (cap. III).

È evidente che attribuire la costituzione di ogni cosa all'acqua o al fuoco non costituisce, in senso stretto, una risposta scientifica nel significato odierno del termine. Tuttavia, ciò che inaugura un nuovo modello di razionalità, una nuova modalità di esercitare il pensiero è il gesto stesso di ricondurre la molteplicità caotica del reale a un principio unitario. È questo sforzo di riduzione, di astrazione e di ricerca di una causa prima che segna la nascita della razionalità filosofica e scientifica. In tal senso, il valore di questi primi tentativi non risiede nelle soluzioni proposte, bensì nel metodo inaugurato: interrogarsi sull'*universale* a monte del *particolare*, sul principio costitutivo che rende intelligibile la varietà del mondo.

Prima di concludere questa prima e rapida ricognizione, è opportuno soffermarsi su un aspetto terminologico essenziale: il significato originario del termine *natura* nel pensiero ellenico. Comprendere la portata del termine *fýsis* (φύσις) – da cui derivano parole moderne come *fisiologia*, *fisica*, *fisiatria* – è fondamentale per cogliere la distanza che separa la concezione antica da quella moderna.

Nelle ontologie contemporanee la natura è spesso intesa come mero aggregato di enti naturali, una collezione di oggetti e processi fisici di cui si occupa la scienza empirica. La domanda tipica a cui si tenta di rispondere è: *che tipo di cose esistono nel mondo naturale?* L'accento cade sull'inventario degli enti, sulla classificazione delle cose esistenti.

Al contrario, nella Grecia arcaica, *fýsis* non indica semplicemente un insieme di cose, ma rimanda primariamente a un principio interno, a una fonte attiva di essere e di movimento. La natura di una cosa, in questo senso, è quella *potenza* o *inclinazione* che la conduce a manifestarsi in un certo modo piuttosto che in un altro. Così, ad esempio, si dirà che la natura di un seme è quella di divenire pianta, che un uomo può avere una natura socievole o solitaria, che la natura di un animale carnivoro è quella di cacciare.

Come spiega efficacemente Collingwood: «Se un uomo cammina velocemente perché è forte, energico e determinato, diciamo che la camminata veloce gli è naturale. Se cammina altrettanto velocemente perché un grosso cane lo tira al guinzaglio, diciamo che la sua camminata veloce non è dovuta alla sua natura, ma a una costrizione o a un obbligo»⁸.

In tutti i frammenti che ci sono pervenuti dalla Grecia tra il VII e il VI secolo a.C., il termine *fýsis* conserva questo significato attivo e dinamico: natura è ciò che spiega il comportamento spontaneo di un ente, ciò che ne determina la crescita, l'attività, l'evoluzione interna.

Solo con Platone e Aristotele – e attraverso il successivo sviluppo della filosofia naturale e della cosmologia – *fýsis* tende progressivamente a diventare sinonimo di *cosmos* (κόσμος), il mondo ordinato nella sua totalità. Non è casuale che, lungo tutta la storia del pensiero occidentale, filosofia naturale e cosmologia si siano spesso sviluppate in stretta connessione: anche nel pensiero di Whitehead, come

⁸ Ivi, p. 44.

vedremo più avanti, la riflessione sulla natura precede e prepara l'elaborazione di una vera e propria cosmologia.

Questa evoluzione terminologica e concettuale testimonia una trasformazione profonda nel modo di intendere la natura stessa: da principio attivo e vitale a totalità sistematica e ordinata, da forza interna a oggetto di contemplazione e indagine scientifica.

3. Aristotele e la natura come principio di movimento

Con Aristotele si compie un passaggio decisivo nella concezione di *natura*, la quale comincia ad assumere un significato molto più prossimo a quello di *processo*. Il termine *fýsis* presenta, per lo stagirita, una gamma di significati, ma il nucleo fondamentale della nozione risiede nell'idea di natura come *essenza delle cose che possiedono in sé un principio di movimento*⁹.

A partire da Aristotele, quando un autore greco utilizza il termine *fýsis* intende riferirsi a quegli enti che sono dotati internamente di una forza di crescita, di auto-organizzazione e di trasformazione. Gli oggetti artificiali – come il computer su cui si scrive o la sedia su cui si è seduti – non sono naturali, poiché il loro movimento e il loro ordine derivano da una causa esterna, non da un principio intrinseco. Al contrario, gli organismi viventi – piante, animali, esseri umani – sono naturali in quanto dotati di una forza interna tale da guidare il loro sviluppo autonomo.

In termini più moderni, si potrebbe definire un organismo come un ente capace di auto-organizzazione e autodeterminazione. È proprio questo principio che, ancora oggi, viene riconosciuto e protetto nelle pratiche e nelle teorie ecologiche: la necessità di salvaguardare i processi spontanei attraverso cui gli organismi si sviluppano e interagiscono nel proprio ambiente, contro le minacce poste da comportamenti umani incontrollati.

Così sintetizza Collingwood: «Il mondo della natura è quindi per Aristotele un mondo di cose che si muovono da sole, come per gli ionici e per Platone. È un mondo vivo: un mondo caratterizzato non dall'inerzia ma dal movimento spontaneo. La natura in quanto tale è processo, crescita, cambiamento»¹⁰.

Tuttavia, vi è una differenza sostanziale rispetto a molte concezioni contemporanee di *processo*: per Aristotele il cambiamento naturale non è un movimento evolutivo in senso progressivo, bensì ciclico. Il *divenire* naturale è regolato da una logica di ripetizione e di eternità: non genera novità assolute, bensì riproduce continuamente lo stesso ordine ciclico, nel quale nascita, sviluppo e declino si susseguono senza fine.

Nonostante questa distanza rispetto alla nostra concezione evolutiva della natura, le cosmologie contemporanee devono molto all'aristotelismo, in particolare

⁹ Per un commento esaustivo del concetto di natura come *arché* del movimento, si veda: D. Ross, *Aristotle*, Methuen, London 1923, pp. 170-185.

¹⁰ R. Collingwood, cit., p.87.

nella concezione della relazione *tra causa efficiente e causa finale*. Ogni processo naturale – per Aristotele – è al tempo stesso determinato dalla causa che lo origina (*causa efficiente*) e dalla causa che lo orienta a un fine specifico (*causa finale*). Questa integrazione tra principio originario e destinazione finale continuerà a esercitare una profonda influenza, riemergendo in diverse forme nella storia del pensiero scientifico e filosofico.

Poiché la natura è caratterizzata da un principio interno di movimento e auto-organizzazione, risulterebbe illogico postulare una causa efficiente esterna per spiegare i cambiamenti al suo interno. Se vi fosse stato un momento in cui la natura non esisteva ancora, sarebbe stata necessaria una causa esterna per generarla; per Aristotele, tuttavia, non esiste alcun inizio assoluto: la natura è eterna, non creata da alcun *demiurgo* o agente esterno.

La domanda cruciale riguarda allora l'articolazione del *divenire* delle cose naturali. Abbiamo già accennato che tale divenire non è temporale in senso evolutivo, ma logico; occorre ora approfondire questa dinamica.

Per Aristotele, lo sviluppo di ogni ente naturale implica il passaggio dal *potenziale* all'*attuale*. Il seme è *potenzialmente* la pianta, come la pianta è *attualmente, realmente, effettivamente, compiutamente* il seme. *Potenzialità* designa qui l'insieme delle forze e delle tendenze che orientano un ente naturale verso la propria forma piena e compiuta. Ogni ente naturale è pervaso da questo sforzo interno che non rappresenta una *causa materiale* ma una *causa formale*, ossia una guida strutturale che ne dirige lo sviluppo verso la meta finale.

In questo senso possiamo dire che la pianta è l'*idea* del seme. Ma attenzione: nel linguaggio platonico *idea* non significa un pensiero soggettivo presente nella mente di un individuo, bensì una forma oggettiva che presiede e orienta il processo naturale. Il seme non “pensa” alla pianta, né ha coscienza di voler diventare una pianta: tuttavia, la sua crescita è orientata teleologicamente verso quella forma.

È essenziale, a questo livello di discorso, non confondere il concetto aristotelico di teleologia con quello di volizione consapevole. La finalità naturale non implica coscienza: è uno sforzo inconscio.

Osserva Collingwood:

poiché il seme non sa che sta cercando di diventare una pianta, non siamo autorizzati a dire che non sta inconsciamente cercando di farlo. Non c'è motivo di pensare che lo sforzo inconscio sia impossibile. E più recentemente la teoria dell'evoluzione ha reso necessario un ritorno a qualcosa di non del tutto dissimile dalla teoria aristotelica della potenzialità [...]. A questo proposito, se la fisica moderna si sta avvicinando a Platone come grande matematico-filosofo dell'antichità, la biologia moderna si sta avvicinando al suo grande biologo-filosofo Aristotele, e le filosofie evoluzionistiche come quelle di Lloyd Morgan, Alexander e Whitehead sono franche nella loro accettazione delle idee di potenzialità, sforzo e teleologia.¹¹

¹¹ Ivi, p. 83.

La riflessione greca sull'idea di natura, culminata nel pensiero di Aristotele, stabilisce i lineamenti fondamentali di una concezione organica, dinamica e teleologica dell'universo. Dai presocratici, che concepivano la *physis* come principio interno di vita e ordine, passando per l'articolazione aristotelica della natura come essenza dotata di movimento autonomo, si sviluppa un'immagine del mondo come sistema vivente, auto-organizzato e finalisticamente orientato¹².

Con Aristotele il divenire naturale è concepito come il passaggio dal potenziale all'attuale, guidato da forme interne che, pur operando inconsciamente, dirigono ogni ente verso la propria realizzazione. Questa concezione, sebbene differente dall'idea moderna di evoluzione, ha esercitato una duratura influenza, riaffiorando in forme nuove nelle cosmologie e nelle filosofie della natura contemporanee.

La filosofia greca ci consegna così una visione della natura come totalità vivente e razionale, fondata su principi immanenti di sviluppo, ordine e finalità, un'eredità destinata a essere ripensata e rielaborata nei secoli successivi.

4. La natura nel pensiero moderno: meccanicismo e scienza matematica

Con un importante salto cronologico, passiamo ora dall'Antica Grecia all'età moderna, per osservare come la concezione di natura subisca una trasformazione radicale. In particolare, è con Galileo Galilei (1564-1642) che il paradigma filosofico-scientifico muta in maniera sostanziale rispetto al modello organico e finalistico ereditato dal pensiero greco.

Come abbiamo visto, per i Greci la natura era concepita come un grande organismo vivente e intelligente, dotato di auto-movimento e auto-generazione. Al contrario, a partire dalla nascita della scienza moderna, la natura viene reinterpretata come un aggregato di stati materiali inerti, privi di vita propria, descrivibili unicamente attraverso quantità matematizzabili.

In questa nuova visione ogni dimensione qualitativa e vitale viene espunta: la natura si riduce a *materia senza vita*, incapace di movimento autonomo o di auto-organizzazione. Non è più un processo che sviluppa finalità intrinseche, ma una realtà esterna descrivibile esclusivamente in termini di relazioni meccaniche¹³.

Whitehead, critico acuto di questa trasformazione, sintetizza efficacemente la nuova concezione con queste parole:

Il fatto ultimo di una sostanza bruta irriducibile, puramente materiale, diffusa nello spazio in un flusso di configurazioni. Di per sé tale materia è senza direzione, priva

¹² Sull'unità di anima, forma e finalità in Aristotele: P. Pellegrin, *Aristotele. Une philosophie de la nature*, Éditions du Seuil, Paris 2004 (in particolare il cap. VI dedicato alla *Physica* e al concetto di teleologia immanente).

¹³ Il passaggio dal modello greco al meccanicismo moderno è ricostruito, in modo vicino a quello proposto da Collingwood, da: J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, Richmond 1974 (cap. II).

di valore, senza scopo. Fa solo quello che fa, seguendo una routine fissa imposta da relazioni esterne che non derivano dalla natura del suo essere. È questo assunto che chiamo “materialismo scientifico”.¹⁴

Il manifesto di questo nuovo paradigma materialistico si può ritrovare in un celebre passo de *Il Saggiatore* di Galileo, opportunamente richiamato e commentato da Collingwood:

La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, nei quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.¹⁵

Il significato di questa affermazione è chiaro e rivoluzionario: la verità della natura non risiede più nelle qualità percepite – colore, suoni, sapori – ma in fatti che possono essere misurati e quantificati matematicamente. Ciò che è reale e intelligibile nella natura è ciò che si presta a descrizioni quantitative; tutto ciò che sfugge alla misurazione viene relegato al dominio soggettivo della percezione.

Nasce così, con Galileo, una distinzione destinata a segnare profondamente la filosofia e la scienza moderna: la distinzione tra *qualità primarie* e *qualità secondarie*. Whitehead parlerà in proposito di *biforcazione della natura*:

1. *Qualità primarie*: sono le proprietà oggettive, misurabili (estensione, figura, movimento), appartenenti *realmente* alla materia.

2. *Qualità secondarie*: sono proprietà soggettive (colori, suoni, odori, sapori), modificazioni della percezione umana, non caratteristiche intrinseche degli oggetti naturali.

Questo nuovo assetto epistemologico spezza l'unità originaria tra soggetto e mondo, natura e percezione, che in buona parte caratterizzava la filosofia antica. La natura moderna si configura ormai come un oggetto da misurare, calcolare, manipolare: una realtà depurata di senso, valore, vita.

Sempre Collingwood, a proposito della svolta galileiana, scrive:

Con Galileo la moderna scienza della natura raggiunge la maturità. Fu lui a stabilire per primo, in modo chiaro e definitivo, i termini in cui la natura poteva essere oggetto di una conoscenza scientifica adeguata e certa. In una parola, questi termini erano l'esclusione di tutto ciò che è qualitativo e la restrizione della realtà naturale a

¹⁴ A.N. Whitehead, *Scienza e mondo moderno*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 17.

¹⁵ G. Galilei, *Il Saggiatore* (1623), in *Opere*, ed. it. di Antonio Favaro, vol. VI, G. Barbèra Editore, Firenze 1890, pp. 232-233.

un complesso di quantità – quantità spaziali o quantità temporali, ma quantità e nulla più. Il principio della scienza come inteso da Galileo è che nulla è scientificamente conoscibile se non ciò che è misurabile.¹⁶

A differenza del pensiero greco, in cui la natura era autosufficiente e dotata di finalità interne, nella nuova visione meccanicistica diviene *logico* postulare l'esistenza di una causa efficiente esterna. Non più una causa immanente ma trascendente, separata dal mondo naturale.

Il contesto culturale della cristianità europea gioca un ruolo decisivo in questa trasformazione. La necessità di collocare razionalmente il Dio trascendente del cristianesimo conduce alla concezione di una natura creata, finita, dipendente dall'atto creatore divino. Non esiste più una natura eterna e auto-generantesi: la natura esiste perché è stata voluta e creata da Dio. È evidente che ci troviamo di fronte a un cambiamento paradigmatico di portata epocale.

Un effetto diretto di questa “biforcazione della natura” è la nascita della “dottrina delle due sostanze”: da un lato la *materia* oggettiva e quantitativa, dall'altro la *mente* soggettiva e qualitativa. La mente non appartiene più al mondo naturale; le percezioni sensibili (colori, suoni, odori) sono considerate apparenze mentali, prive di realtà oggettiva.

Se mente e materia sono così separate, è necessario anche distinguere i campi della conoscenza: nasce la scienza fisica dedicata allo studio della materia e dei fenomeni misurabili, e la scienza psicologica rivolta allo studio dei fenomeni mentali. Una divisione inconcepibile per Aristotele e per la filosofia antica, là dove, cioè, l'essere umano e la natura costituiscono una totalità organica.

Collingwood sintetizza così la differenza tra la visione greca e quella moderna:

Per i primi greci, la natura era un vasto organismo vivente dotato di corpo e anima, governato dall'intelletto. Non esisteva una materia priva di mente, né una mente priva di materialità: tutto era insieme materiale e razionale. Nel XVII secolo tutto era cambiato. La materia era ormai concepita come morta, priva di qualità ultime, organizzata quantitativamente e permeata da un movimento uniforme e meccanico.¹⁷

All'interno di questa nuova cornice meccanicistica, grazie a filosofi e scienziati come René Descartes, Galileo Galilei e Isaac Newton, si realizza quel passaggio epocale destinato a dominare l'immaginario filosofico e scientifico moderno: la rappresentazione della natura come un grande orologio meccanico, regolato da leggi immutabili e accessibile alla conoscenza tramite l'indagine matematica.

La rivoluzione scientifica moderna, pur nella sua straordinaria fecondità, comporta dunque un duplice prezzo: l'abbandono della visione organica e finalistica della natura, nonché la frattura tra mente e mondo.

¹⁶ R. Collingwood, cit., p. 103.

¹⁷ Ivi, 111.

5. Critiche moderne al meccanicismo: il caso di Berkeley

Dopo aver tracciato il percorso che dall'organicismo greco conduce al meccanicismo moderno, è ora necessario volgere lo sguardo verso le prime critiche che, a partire dal XVIII secolo, iniziano a mettere in discussione la nuova concezione scientifica della natura:

Nel XVII secolo tutto questo era cambiato. La scienza aveva scoperto un mondo materiale in un senso del tutto particolare: un mondo di materia morta, infinito in estensione e permeato di movimento in ogni sua parte, ma del tutto privo di differenze qualitative ultime e mosso da forze uniformi e puramente quantitative. La parola "materia" aveva acquisito un nuovo senso: non era più la materia informe di cui tutto è fatto attraverso l'imposizione di una forma, ma era la totalità quantitativamente organizzata delle cose in movimento.¹⁸

Questo passaggio, se da un lato permette alla fisica di raggiungere risultati straordinari, dall'altro lascia aperto un enorme problema speculativo: quello della connessione tra mente e materia. Se mente e materia sono concepite come sostanze eterogenee, e ciononostante sperimentiamo quotidianamente la loro interazione, come è possibile giustificare razionalmente questa connessione?

Una risposta radicale a questo problema viene fornita da George Berkeley (1685-1753), attraverso una critica fondamentale al paradigma galileiano:

Il mondo materiale come descritto dal fisico possiede solo qualità primarie, ma la natura come la conosciamo in realtà possiede anche qualità secondarie. In nessun luogo in natura troviamo cose che hanno qualità primarie senza qualità secondarie; o, in un linguaggio più preciso, in nessun luogo troviamo pura quantità priva di qualità. La quantità senza qualità è un'astrazione e un mondo di quantità senza qualità è un *ens rationis*, non una realtà autoesistente ma una visione schematica di alcuni aspetti selezionati della realtà.¹⁹

Se si accetta l'idea che solo le quantità siano reali, si priva il mondo naturale di una componente fondamentale: i colori, i suoni, gli odori, tutto ciò che caratterizza direttamente la nostra esperienza sensibile. Perché, si chiede Berkeley, dovremmo considerare illusorie le percezioni immediate dei sensi?

Il filosofo irlandese compie però un ulteriore passo: non si limita a rivalutare l'importanza delle qualità secondarie, ma subordina le stesse qualità primarie alla processualità della vita intrapsichica. Anche l'estensione nello spazio e la durata nel tempo sono sussunte all'atto percettivo.

In questo modo, Berkeley rovescia il paradigma galileiano: per Galileo la realtà dipende dalla possibilità di essere misurata matematicamente; per Berkeley la

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ivi, p. 114.

realtà dipende dalla possibilità di essere percepita. Tutto ciò che esiste, esiste *in quanto percepito*.

La natura, dunque, non è più una realtà autonoma e indipendente ma il prodotto costante della percezione mentale. Non vi è alcun mondo materiale “in sé” separato dalla mente, ma solo un insieme di esperienze percepite e sostenute dall’attività del soggetto²⁰:

Riassumendo: dapprima, con le nostre forze mentali, creiamo il mondo naturale caldo, vivo, colorato, in carne e ossa che conosciamo nella nostra esperienza quotidiana; poi, con l’operazione del pensiero astrattivo, gli togliamo la carne e il sangue e ci rimane lo scheletro. Questo scheletro è il “mondo materiale” del fisico.²¹

In questo itinerario che ci avvicina progressivamente al pensiero di Whitehead, la figura di Berkeley si rivela cruciale. Berkeley è infatti il primo filosofo, dopo la rivoluzione scientifica di Galileo e Newton, a rivendicare apertamente l’importanza fondamentale delle percezioni e delle sensazioni nella nostra comprensione della natura.

Se la natura non fosse direttamente collegata alla nostra esperienza percettiva, perché dovremmo attribuirle una qualche importanza reale? Nessuno si sentirebbe realmente coinvolto in una concezione della natura ridotta a mero “complesso di stati materiali inerti”, priva di colori, suoni, odori, emozioni. La natura deve potersi dare *immediatamente* al nostro sentire, radicare nella nostra percezione sensibile.

Tuttavia, per Whitehead, la risposta berkeleyana risulta eccessiva, seppur per ragioni opposte a quelle della fisica classica. Se Galileo aveva escluso la soggettività dal mondo naturale, Berkeley corre il rischio inverso: dissolvere la materia nella sola percezione psichica.

Whitehead riconosce l’intuizione di Berkeley, ma ritiene insoddisfacenti le conclusioni che se ne traggono.

La sfida, a questo punto, è chiara: trovare una diversa mediazione tra mente e materia, una concezione che non riduca il reale né a semplice estensione matematica né a mera sensazione psichica.

6. Natura, storia ed evoluzione: da Hegel a Marx

Per comprendere la genesi della filosofia della natura di Whitehead, è necessario passare attraverso due figure centrali della modernità: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e Karl Marx (1818-1883). Il loro contributo non risiede semplicemente nell’ambito della filosofia politica o della teoria della storia, ma

²⁰ Sulla rilettura di Berkeley in chiave proto-processuale, si veda: M. B. Foster, *The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science*, *Mind*, 43 (1972), pp. 446-468.

²¹ Ivi, p. 115.

consiste soprattutto nell'elaborazione di una nuova concezione del divenire, in una logica del processo capace di stringere in un unico nodo pensiero e realtà, storia e natura.

Hegel, maestro riconosciuto da Marx e da intere generazioni di pensatori del XIX e XX secolo, è colui che per primo rompe in modo sistematico con la logica formale di stampo classico, sviluppando un pensiero dinamico, in cui ogni concetto non è una definizione fissa ma la fase di un processo dialettico in continuo movimento.

Nella *Scienza della logica* (1812), i concetti vengono trattati non come mere costruzioni mentali ma come realtà viventi: entità che si sviluppano in forza della loro stessa struttura interna. Il passaggio da un concetto all'altro – come, ad esempio, dal *puro essere* al *puro nulla*, e da qui al *divenire* – non è opera del soggetto pensante ma conseguenza oggettiva della natura intrinseca dei concetti stessi.

In tal senso, la logica di Hegel è profondamente anti-cartesiana e anti-formalista: descrive non le operazioni della mente, bensì il movimento della realtà stessa. La logica viene a costituire la struttura del mondo in quanto processo di sviluppo storico e ontologico.

Non senza ragione si può parlare di una *bio-logica* hegeliana: una logica della vita, intesa come forza unitaria che supera la frattura tra mente e materia, tra psichico e fisico, tra pensiero ed essere²². È proprio questa idea di uno sviluppo reale, immanente, organico e necessario che passerà in Marx sotto forma di dialettica storica e che verrà poi rielaborata in chiave filosofico-scientifica da Whitehead:

Questo mondo dinamico di concetti, che Hegel descrive nella *Scienza della logica*, è la fonte o il produttore *immediatamente* della natura e, *mediatamente*, attraverso la natura, della mente. Hegel rifiuta quindi l'idealismo soggettivo, come lo chiama, di Berkeley e Kant, secondo il quale la mente è il presupposto o il produttore della natura; Hegel inverte la relazione tra loro, e preferisce a questo proposito la visione materialistica della natura come fonte della mente.²³

Il pensiero di Marx, ben radicato nella tradizione filosofica greca, mostra una sorprendente vicinanza all'aristotelismo nella sua concezione della natura. Per Marx, come per Aristotele, la natura possiede in sé il principio del proprio sviluppo: non riceve impulso dall'esterno, ma cresce, si organizza e si trasforma secondo logiche immanenti.

È un'idea che va a scontrarsi direttamente con la razionalità economica del capitalismo moderno. Il capitale, infatti, opera appropriandosi di quel principio naturale di sviluppo per finalizzarlo alla sola crescita economica. L'espansione organica e ciclica tipica della natura viene assorbita e trasformata in un

²² Per una discussione del concetto di "forza vitale", tra Hegel e la biologia ottocentesca, si veda: S. Wolfe, *Vitalism and the Scientific Image in Post-Enlightenment Life Science*, Springer, London 2013.

²³ R. Collingwood, cit., p. 122.

paradigma di *accumulazione illimitata*. In questo contesto, opporsi alla logica capitalistica non significa semplicemente contestare un sistema economico, ma tentare di restituire alla natura la sua capacità originaria di sviluppo libero e non strumentalizzato²⁴.

Anche in Hegel riaffiora un'immagine della natura profondamente aristotelica. Tornano le cause finali, ritorna una forma di teleologia e la natura riacquista la propria autonomia: non ha più bisogno di una causa esterna che ne determini i processi. Chiosa Collingwood:

La natura è permeata, per Hegel come per Aristotele, dallo sforzo. Tutto in natura cerca di diventare qualcosa di definito, ma la convergenza del processo verso il proprio obiettivo non raggiunge mai il punto di coincidenza. Per questo le leggi della natura sono quelle che gli scienziati moderni chiamano leggi statistiche, che non descrivono con rigida precisione il comportamento di ogni singolo individuo a cui si applicano, ma descrivono la tendenza generale del suo comportamento, il tipo di comportamento verso cui è orientato il suo movimento. In questo senso la natura non è reale; nulla in natura corrisponde pienamente e completamente alla nostra descrizione scientifica; e questo non perché le nostre descrizioni siano da correggere, ma perché c'è sempre in natura un certo contraccolpo, un elemento di indeterminazione, di potenzialità (per usare il linguaggio di Aristotele) non ancora risolto in perfetta attualità.²⁵

È proprio in questa idea di una natura *in tensione* – mai completamente coincidente con sé stessa, sempre attraversata da potenzialità non ancora attuate – che si coglie la ragione profonda del passaggio obbligato attraverso Hegel per comprendere Whitehead. Una filosofia del processo, infatti, non può prescindere dal riconoscimento che la realtà non è un sistema chiuso e definito, ma un *campo aperto* di possibilità in divenire. La novità, il non ancora, l'imprevedibile, diventano le categorie fondanti di una nuova filosofia della natura. Dapprima nella storia (con Hegel e Marx), poi nelle scienze naturali (con Darwin, Bergson, James e infine Whitehead), la produzione di *novità* è ciò che definisce il reale.

Da questa prospettiva, persino il linguaggio dell'ecologia contemporanea – quando parla della necessità di preservare la biodiversità – si inserisce nel solco di questa visione processuale: ridurre la biodiversità significa infatti inibire il potere creativo della natura, soffocare il suo dinamismo intrinseco. In questo senso, l'etica ecologica non è altro che un'estensione della filosofia del processo: sostenere la creatività della natura equivale a difendere la possibilità stessa dell'evoluzione. In quanto tale, la natura è lo scenario stesso entro cui si realizza il dramma del divenire, la tensione tra potenzialità e attualità, tra molteplicità e unità, tra permanenza e cambiamento.

²⁴ La lettura del marxismo come concezione non riduzionista della natura è sostenuta anche in: J. Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York 2000.

²⁵ R. Collingwood, cit., p. 123.

7. *Natura, biologia e processo: verso la filosofia processuale di Whitehead*

Dai tempi di Hegel, il concetto di evoluzione ha attraversato due grandi fasi storiche: la prima di ordine biologico, la seconda di natura cosmologica. È all'incrocio tra questi due percorsi che si colloca il pensiero di Alfred North Whitehead. Se Hegel aveva già introdotto l'idea di una logica dinamica, strutturalmente orientata verso il divenire, saranno figure come Darwin, Bergson e lo stesso Whitehead a trasporre questo modello dal piano della storia a quello della natura, delineando una visione profondamente *storica* della realtà naturale.

Con questi pensatori, la natura non è più un ordine eterno e immutabile, come nella cosmologia aristotelica, ma un processo in continua trasformazione, in cui l'elemento della *novità* assume un ruolo centrale. Per Aristotele, la natura era eterna non perché evolutiva, ma perché immobile nel suo schema fondamentale: il mondo è sempre stato e sempre sarà. Al contrario, per Darwin, Bergson e Whitehead la natura è sì eterna, nel senso che non ha un'origine nel tempo, ma è tutt'altro che immobile: è una realtà che si *auto-produce* incessantemente, dando luogo a forme nuove, inattese, irriducibili alle condizioni di partenza²⁶.

Dal punto di vista filosofico, questo significa affermare un principio cardine: *l'effetto non si esaurisce nella causa*, ma contiene sempre un *di più*, un elemento emergente, una qualità inedita. La causalità lineare e deterministica cede così il passo a una concezione creativa del divenire naturale.

La fase biologica di questa trasformazione concettuale è particolarmente rilevante, poiché è in questo contesto che si rompe definitivamente il dualismo cartesiano tra materia e mente. A partire dal XIX secolo, le scienze della vita rivendicano una propria autonomia epistemologica: la biologia non può più essere considerata una branca subordinata della fisica o della psicologia, ma diventa un campo teorico indipendente, dotato di leggi proprie:

La storia della vita era quindi concepita come la storia di una successione infinita di esperimenti, da parte della natura, per produrre organismi sempre più intensamente ed efficacemente vivi. La nuova biologia pensava alla vita come simile alla materia, e diversa dalla mente, in quanto del tutto priva di uno scopo cosciente; Darwin parlava liberamente di selezione e usava costantemente un linguaggio che implicava una teleologia nella natura organica. Mai pensò, tuttavia, per un momento alla natura come a un agente cosciente che tentava deliberatamente esperimenti e consapevole dei fini che perseguiva [...]. D'altra parte, la vita era concepita come la mente e come la materia, in sviluppo attraverso un processo storico e orientata attraverso questo processo non a caso ma in una direzione determinata, verso la produzione di organismi più adatti a sopravvivere nell'ambiente dato.²⁷

²⁶ Per una lettura filosofica dell'evoluzione darwiniana come processo creativo privo di finalità precostituite, si veda: T. Pievani, *Introduzione a Darwin*, Laterza, Roma-Bari 2006 (in particolare il cap. 5: "Il caso, la necessità, la storia").

²⁷ R. Collingwood, cit., p. 35.

Da questa concezione deriva una teoria filosofica della *forza vitale* (vitalismo), intesa come principio immanente agli organismi e allo stesso tempo trascendente rispetto a ciascuno di essi. È immanente poiché si manifesta soltanto attraverso corpi viventi concreti; è trascendente perché in ciascun organismo tende a superarsi, cercando una forma di realizzazione più complessa, più intensa, più adatta.

In questo quadro, una distinzione cruciale, che Collingwood già individua e che sarà centrale in Whitehead, è quella tra *sforzo inconscio* e *volizione cosciente*. L'organismo non persegue uno scopo in modo consapevole, ma è mosso da una tensione interna, da una spinta vitale che orienta la sua evoluzione anche in assenza di rappresentazioni mentali o fini deliberati.

Questa idea di uno *sforzo vitale* inconscio, ma non per questo privo di direzione, prepara il terreno per il concetto whiteheadiano di “avanzamento creativo”²⁸: una natura che non è mossa da una volontà superiore, né da un disegno già scritto, ma da una *logica intrinseca del divenire* fondata sulla generazione continua di novità.

Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, le trasformazioni radicali che attraversano la biologia e la fisica impongono una revisione profonda degli strumenti teorici a disposizione della filosofia. Da un lato, come abbiamo visto, il pensiero filosofico si era dimostrato reattivo rispetto all'emergere delle scienze biologiche, grazie alle elaborazioni di Spencer, Driesch, Bergson; dall'altro lato, sembrava invece impreparato ad accogliere le nuove teorie fisiche – dall'elettromagnetismo di Clerk-Maxwell allo spazio quadridimensionale di Minkowski, fino alla relatività di Einstein.

Il pensiero di Whitehead nasce esattamente da questa esigenza: fornire una risposta teorica all'altezza dei mutamenti epocali della scienza moderna, riorganizzando le categorie filosofiche in modo da renderle adeguate al progresso delle scienze naturali²⁹. Per Whitehead, infatti, i problemi filosofici non possono prescindere da quelli scientifici: è *dalla concretezza dei fatti*, da ciò che egli chiama i “fatti irriducibili e ostinati” che ogni riflessione deve partire.

Per Hegel e Marx, tali fatti erano quelli della storia; per Darwin e Bergson, quelli della natura. Whitehead si colloca all'incrocio di queste due genealogie, unificandole in una prospettiva radicalmente nuova. La sua svolta, decisiva, si produce nel passaggio dai *Principia Mathematica* (1913), redatti insieme a Bertrand Russell, a *The Principles of Natural Knowledge* (1919), dove prende le distanze dal formalismo logico per tornare alla “concretezza” dell'esperienza viva.

²⁸ La nozione di *avanzamento creativo della natura* è centrale in tutta la riflessione whiteheadiana a partire da *The Principles of Natural Knowledge* (1919) fino a *Process and Reality* (1929). Una ricostruzione precisa si trova in: I. Stengers, *Thinking with Whitehead*, Harvard University Press, Harvard 2011.

²⁹ Per un confronto tra la nozione whiteheadiana di natura e le scienze contemporanee (in particolare fisica e biologia), si veda: M. Weber (a cura di), *Handbook of Whiteheadian Process Thought*, Ontos Verlag, 2008.

Questa concretezza prende il nome di *esperienza* percettiva, di ciò che costituisce il terreno ultimo, primario, ineliminabile dell'indagine filosofica e scientifica:

Oggi conosciamo molte serie alternative di assiomi da cui è possibile dedurre la geometria con il più rigoroso ragionamento deduttivo. Ma queste indagini riguardano la geometria come scienza astratta dedotta da premesse ipotetiche. In questa indagine ci occupiamo della geometria come scienza fisica. Come si radica lo spazio nell'esperienza?³⁰

Tutto, per Whitehead, deve radicarsi nell'esperienza elementare, percettiva, pre-concettuale. E proprio a questo livello immediato, percettivo, egli dà il nome di *natura*:

Noi ci occupiamo solo della Natura, cioè dell'oggetto della conoscenza percettiva, e non della sintesi del conoscente con il conosciuto. Questa distinzione è esattamente quella che separa la filosofia naturale dalla metafisica. Di conseguenza, nessuna delle nostre perplessità sulla Natura sarà risolta ricorrendo alla considerazione che esiste una mente che la conosce. Il nostro tema è la coerenza del conosciuto e la perplessità che stiamo sciogliendo riguarda ciò che è conosciuto.³¹

Whitehead si distanzia così da Kant: non gli interessa indagare le categorie con cui la mente struttura l'esperienza, ma i *dati originari* dell'esperienza stessa, non ancora elaborati dal pensiero. La natura è l'insieme di questi dati grezzi, afferrati nel momento percettivo, non filtrati da costruzioni intellettuali. Il nostro corpo stesso – che Whitehead definisce un *evento percipiente* – non è un osservatore esterno alla natura, ma ne è parte costitutiva. La scienza non è l'attività di un soggetto che studia un oggetto posto davanti a sé, ma il tentativo di descrivere un processo in cui siamo interamente immersi³².

Non esiste un soggetto assoluto né un oggetto naturale separato: non vi sono due poli, “noi” da una parte e la “natura” dall'altra. La natura non è esterna, non è una merce da misurare, osservare, sfruttare. È il processo stesso in cui siamo coinvolti e che ci costituisce.

³⁰ A.N. Whitehead, *Ricerca sui principi della conoscenza naturale*, Lampugnani Nigri, Milano 1972, p. 15.

³¹ Ivi, p. 16.

³² Sul rifiuto della separazione netta tra soggetto e oggetto in Whitehead, e sul ruolo dell'esperienza percettiva, si veda: B. Latour, *Facing Gaia*, La Découverte, Paris 2015, cap. 3.



Note critiche



Mitologie ed enciclopedie cartesiane in divenire.
Note di lettura su *Mitologie cartesiane* di Carlo Borghero

Paolo Quintili
(Università di Roma “Tor Vergata”)
quintili@lettere.uniroma2.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Cartesian mythologies and encyclopedias in the making. Reading notes on *Mitologie cartesiane*, by Carlo Borghero.

Abstract: The intricate vicissitudes of Cartesian philosophy, its various interpretations and the fates of the “Cartesian encyclopedia”, are inseparable from the numerous ‘mythologies’ – i.e. distorting discourses – that have accompanied it. From the Mind-Body Problem to the distinction between thinking and understanding, to Descartes’ consideration of religion and the uses of Cartesianism beyond Descartes’ work, and often *against* him, in the fields of factual matters, erudition and historical criticism. Borghero offers a rich and comprehensive picture of Cartesian philosophy itself, modified and transformed, attempting to explain the philosophical nature of those ‘mythological’ constructions and the reasons for their fortune. The picture reinforces the historical importance of the Cartesian encyclopedia, beyond its narrow scope, relating to the ‘geometric’ sciences of nature, and the pervasive value of the Skeptical and Pyrrhonian uses of its philosophy, with outcomes that finally demonstrate the plural character that such an encyclopedia takes on until the age of the ‘waning Enlightenment’.

Keywords: Mind, Body, Encyclopedia, Skepticism, Pyrrhonism, Criticism, Historical Reason.

In un ponderoso volume dal titolo *Mitologie cartesiane* (Firenze, Le Lettere [Collana «Giornale Critico della Filosofia Italiana – Quaderni»], 2023, pp. 510, €35) è raccolta l’ultima fatica storiografica di uno dei maggiori interpreti italiani della filosofia di René Descartes, Carlo Borghero, che ripercorre l’intero tracciato dell’enciclopedia cartesiana sotto una particolare prospettiva che ne illumina le virtù e i limiti: tracciare le *deviazioni* intenzionali dalle dottrine originali di Descartes, impresse da discepoli e avversari, quelle piegature ermeneutiche che hanno generato, su diversi piani concettuali, delle «mitologie» riguardanti i vari settori dell’en-

ciclopedia stessa, che com'è noto si articola (nei *Principi della filosofia*) secondo i tre rami dell'«Albero della Filosofia»: Meccanica, Medicina e Morale, connesse al «tronco» (la Fisica) e alle «radici» (la Metafisica). Per «mitologie» allora Borghero intende appunto i diversi racconti, più o meno fallaci, parziali o esagerati, che hanno trasmesso delle immagini distorte dell'«Albero» del Descartes storico, racconti che nondimeno si sono saldamente affermati nel corso del tempo fino a noi. Il libro articola tali mitologie in sei tappe e rispettivi capitoli: 1/ il problema mente-corpo; 2/ la questione del dualismo; 3/ il pensare e l'intendere ossia la questione dell'innatismo; 4/ la religione di Descartes; 5/ gli usi del cartesianismo oltre Descartes, nelle materie di fatto; 6/ il cartesianismo stesso nel mondo dell'erudizione e della critica storica. È una piccola enciclopedia anche questa, delineata nel volume di Borghero, che «mima» in qualche modo il proprio oggetto d'indagine, mostrando (pure in negativo) la fecondità di quella che potremmo chiamare l'*enciclopedia in divenire* (o avvenire) di Descartes. Infatti, uno dei pregi principali del libro è mostrare bene quanto presente risulti essere, ancora oggi, il «modello cartesiano» – quello vero, anche se deformato in mitologie – nella riflessione filosofica contemporanea. Di Descartes è ancora oggi difficile sbarazzarsi!

La prima tappa di questo percorso (cap. I: «Mente e corpo»), volto a descrivere le diverse mitopoiesi cartesiane, copre il dominio di ricerca in cui i filosofi contemporanei si sono esercitati di più: il *Mind-Body Problem* e la questione della natura della mente nei suoi rapporti con il corpo. Nell'ambito della filosofia analitica anglosassone – il discorso prende le mosse dal *The Concept of Mind* (1947) di Gilbert Ryle¹ – Descartes diviene una sorta di «testa di Turco» contro cui indirizzare gli strali di tutte le critiche anti-dualiste. È a Ryle che va ascritta la formula dello «spettro nella macchina», o di «macchine spettrali» (*spectral machines*)² per indicare le menti che agirebbero invisibili nel corpo come entità separate. L'accusa di razionalismo astratto, la tesi che difenderebbe la concezione di una mente «disincarnata» (*disembodied mind*), l'errore «categoriale» e l'annessa denuncia di «immaterialismo soggettivistico» ecc. prendono diverse forme nelle filosofie analitiche novecentesche, fino all'opera recente (e divenuta celebre, grazie anche alle traduzioni, dai titoli suggestivi) di Roberto Damasio, *Descartes's error. Emotion, Reason and the Human Brain* (1994), che amplifica ed estende i detti capi d'accusa³. Passando per Popper, Eccles, Changeux ecc. fino a Damasio, come osserva Borghero, «tutti si sono messi a parlare dell'errore di Cartesio, contribuendo a trasformare la felice scelta editoriale di un titolo (causa

¹ G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library, London 1949; opera che venne tradotta nel 1955 da F. Rossi Landi con un titolo quanto meno infedele: *Lo spirito come comportamento* (Einaudi). Solo mezzo secolo dopo uscirà una nuova traduzione a cura di G. Pellegrino, con il titolo (più conforme all'originale): *Il concetto di mente*, Laterza, Roma-Bari 2007.

² Ryle, *op. cit.*, p. 20; trad. it. cit., p. 15, cit. in C. Borghero, *Mitologie cartesiane*, cit., p. 5.

³ A.R. Damasio, *Descartes' error: emotion, reason and the human brain*, Grosset/Putnam, New York 1994; trad. it. di F. Macaluso, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995; trad. fr. di M. Blanc: *L'Erreur de Descartes. La raison des émotions*, O. Jacob, Paris 1995, cit. in Borghero, *Mitologie cartesiane*, p. 7.

non secondaria del successo del libro di Damasio) in una credenza condivisa fino a diventare un luogo comune»⁴. Ecco la prima mitologia compiuta e realizzata. Ovviamente, per lo storico della filosofia cartesiana, l'errore vero e proprio, il solo (storiografico), è quello dello stesso Damasio che non tiene affatto conto del corpus cartesiano intero – come la gran parte della produzione posteriore al 1642 e alla *Meditazione VI*: i *Principia Philosophiae* (1644), *Les Passions de l'âme* (1649), la *Corrispondenza* con Elisabetta del Palatinato, con Mersenne, il postumo *Traité de l'Homme* (1664) ecc. –, ma solo di una sua parte. Il risultato, o effetto di mitologia così costruita, è di aver forgiato l'invenzione di una «mente disincarnata» – un'altra metafora di successo è quella dei «cervelli in una vasca»⁵ –, che ha svolto la funzione di importante argomento interno al dibattito analitico contemporaneo. Il paradosso di un Descartes iper-razionalista, o addirittura «padre» dello spiritualismo contemporaneo (l'essenza dell'uomo sarebbe puro «spirito», *cogito*), ha animato tuttavia la storiografia cartesiana di segno contrario, la quale a partire da Geneviève Rodis-Lewis (1950) fino a Jean-Luc Marion (2013)⁶ e a una pletora di interpreti contemporanei successivi, ha insistito sul Descartes filosofo delle passioni e della «terza sostanza», il Descartes «psicosomatista», cioè il pensatore dell'*unione* dell'anima e del corpo, ristabilendo quanto meno l'equilibrio, se non il «vero» Descartes⁷.

È ciò che in effetti realizza Borghero con una fine ricostruzione storica del problema mente-corpo nel pensiero di Descartes, attraverso gli 11 paragrafi che compongono questo denso capitolo I (pp. 3-109). Borghero fornisce una precisa rappresentazione di che cos'è questo «terzo dominio» dell'Unione dell'anima e del corpo (alcuni hanno parlato di «trialismo» cartesiano⁸), descrive la contestazione cartesiana della metafora platonica del nocchiero e della nave (§3) come immagine erronea del rapporto anima-corpo – che curiosamente gli interpreti dello «spettro nella macchina» hanno attribuito in positivo a Descartes stesso –, con la configurazione di «una terza classe di nozioni 'primitive'» (§6) attinenti specificatamente all'ambito della terza sostanza, le quali dipendono dall'esperienza dei sensi e della vita, e infine il ruolo delle «passioni dell'anima», il luogo nel quale tale unione si realizza e vive (§§ 9-11). Ne esce un'immagine variegata e complessa del Descartes maturo (1642-1649), soprattutto dalla corrispondenza con Elisabetta del Palatinato (§§ 6-7) che prepara il terreno alla finale messa a

⁴ *Ibidem*.

⁵ H. Putnam, *Brains in a Vat*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

⁶ Cfr. G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Puf, Paris 1950; J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Puf, Paris 2013; cit. in C. Borghero, *op. cit.*, pp. 15-16, la lunga nota 25.

⁷ Sono da segnalare in particolare gli studi di D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes. I. Analytique; II. Canonique*, 2 voll., Albin Michel, Paris 1995; ID, *Descartes n'a pas dit [...] Un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de La Methode, avec les Éléments utiles et une esquisse d'apologie*, Les Belles Lettres, Paris 2015, trad. it. di M. V. Romeo, *Cartesio non l'ha mai detto*, Carocci, Roma 2023.

⁸ C. Borghero, *op. cit.*, pp. 58-59, nota 138; J. Cottingham, *Cartesian Trialism*, «Mind», XCIV (1985), pp. 218-230.

fuoco della morale cartesiana, «nel corso della quale il filosofo avrà modo di ritornare sulle fonti della sua riflessione morale, attenuando la rigidità della morale stoica con elementi di derivazione epicurea, più compatibili con l'attenzione alle esigenze del corpo emersa nel carteggio con la principessa»⁹ (§ 8: «*Epicuro vendicato*»). L'ultima opera di Descartes, *Le passioni dell'anima*, – «anche un trattato di medicina psicosomatica», una «trattazione scientifica della morale [che] imponeva una ricerca dei moventi dell'azione dell'uomo»¹⁰ – è dunque il precipitato del dialogo con Elisabetta e di una lunga preparazione, revisione ed estensione critica delle premesse già contenute, ma solo in parte, nella *Meditazione VI*, «un sapiente equilibrio nel quale la memoria delle meditazioni fatte con l'intelletto separando la mente dal corpo (l'imperativo di *abducere mentis a sensibus* come condizione per attingere la purezza della conoscenza intellettuale), possa accompagnarsi ai pensieri nei quali l'intelletto agisce non *senza* ma *con* l'immaginazione e i sensi»¹¹. La mitologia si scioglie così al sole dell'analisi storico-filologica e teorica dei problemi che il cartesianismo ha aperto.

Il dualismo è uno di questi, il problema fondamentale si può dire, ed è l'argomento del cap. II («Il dualismo alla prova»). Dunque, di che genere di dualismo si tratta, nel caso di Descartes? Una seconda mitologia confonde, in sostanza, Descartes con Platone e irrigidisce la divisione anima-corpo (che in Descartes è dinamica e funzionale) in una prospettiva metafisico-ontologica, con il risultato che «l'interpretazione rigida del dualismo ha generato il mito della totale estraneità della filosofia di Descartes rispetto alle correnti materialistiche e alle varie forme di spiritualismo circolanti nel paesaggio filosofico seicentesco, e in effetti nessuna di queste sembrava compatibile con l'ortodossia cartesiana riguardo al dualismo delle sostanze»¹². Che non vi siano barriere nette tra il dualismo *propriamente* cartesiano e le prospettive del materialismo medico lo attesta il rapporto di Descartes con il discepolo eterodosso Henricus Regius (Hendrik Le Roy), in una polemica incrociata con la lettura occasionalista dell'opera cartesiana da parte di Clerselier, il quale contribuì a costituire «il canone filosofico cartesiano»¹³, che trasformò il dissenso teorico (di Regius e dei materialisti) in una condanna morale di infedeltà. Borghero si impegna a ricostruire tale dissenso sul piano dei testi principali di entrambi i filosofi, Descartes e Regius – non dalle sole prefazioni o testi annessi ad essi dai curatori (ad es. Clerselier). La discussione verte sulla definizione del composto di anima e corpo, che è l'uomo stesso: «*ens per accidens*» o «*ens per se*»? (§2). La prima posizione, materialista, di Regius conduceva infallibilmente alla conclusione della mortalità (e materialità) dell'anima, contro la quale Descartes argomenta con coerenza la sua dottrina della distinzione reale

⁹ Ivi, pp. 76-77.

¹⁰ Ivi, pp. 95-96.

¹¹ Ivi, p. 94.

¹² Ivi, p. 112.

¹³ Cfr. D. Antoine-Mahut, *L'autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, Vrin, Paris 2021, cit. in C. Borghero, *Mitologie cartesiane*, p. 114 sgg.

e dell'unione sostanziale dell'anima e del corpo: due sostanze *perfette*, non «incomplete», come preteso dagli scolastici e in certa misura (secondo altri criteri, biologici non metafisici) dallo stesso Regius.

Nella *querelle d'Utrecht* intervengono poi i teologi, Voetius in particolare, che coinvolge in un'unica accusa entrambi i filosofi; di qui la decisa presa di distanza di Descartes dalla torsione materialistica impressa da Regius alla sua dottrina, da questi pure venerata («§3. *Uscito da voi*»), con la sua nozione di «anima organica» («§4. *Distinctio realis*» o «*mens organica*») che contraddice tanto apertamente la distinzione reale dell'anima dal corpo. L'analisi storico-filologica di Borghero, come nel caso del problema mente-corpo all'interno della filosofia di Descartes, si svolge qui sul terreno *esterno* della ricezione di Regius, con estrema finezza di dettagli nei sette paragrafi in cui s'articola il capitolo, fino all'esito, nel «§7. *Amici nemici*». Tra i due filosofi restò infatti un legame di profonda stima e di vicinanza, per il quale non è lecito ipotizzare una «contrapposizione irriducibile» (come pretende il «canone» cartesiano), bensì «nonostante il netto contrasto che emerge dai due documenti del 1657 [le *Lettres de Mr Descartes* a cura di Clerselier e la seconda edizione a cura di Carolus Fabricius della *Brevis explicatio mentis humanae* di Regius, in replica alle *Notae in programma quoddam* di Descartes], il muro eretto tra Descartes e Regius non era stato così invalicabile come i cartesiani avrebbero voluto far credere»¹⁴. Dall'apparente riconciliazione finale tra i due pensatori in conflitto, Regius e Descartes, ad opera dello stesso edificatore del «canone», Clerselier, in occasione dell'uscita de *L'Homme* (1664), si può desumere l'affinità elettiva o per lo meno la «relazione pericolosa» che correva senz'altro tra il dualismo (rettamente inteso) di Descartes e il materialismo biologico del suo più influente e originale interlocutore (non semplice discepolo) olandese.

Su questo versante, l'analisi della vicenda controversa del dualismo e della disputa Descartes-Regius, condotta da Borghero, convalida il giudizio storiografico pronunciato al principio del libro, e che vale a nostro avviso per l'intera opera cartesiana e per la sua enciclopedia del sapere: «A quest'idea di una barriera costante tra il dualismo cartesiano e le letture che lo sottoponevano a una torsione riduzionistica, spiritualistica o materialistica che fosse, ha dato una mano anche la storiografia, sia quella cartesiana francese sia quella più recente, ma non meno influente, del *Radical Enlightenment*. Entrambe hanno sottratto Descartes al contesto filosofico a lui contemporaneo. [...] La seconda tagliando i legami del cartesianismo con la filosofia dei Lumi, che pure aveva celebrato Descartes come l'iniziatore della filosofia moderna per avere insegnato agli uomini a pensare liberamente sottraendosi al giogo dell'autorità. Con ciò non solo si privavano i Lumi dell'eredità cartesiana [...] ma non si riconosceva neppure l'esistenza di quelle letture materialistiche della filosofia biologica cartesiana che, attraverso la mediazione della scuola medica di Montpellier, erano arrivate all'*Homme machine*

¹⁴ C. Borghero, *op. cit.*, p. 184.

di La Mettrie e al “neospinozista” Diderot, rinvigorendo proprio il materialismo dell’ultima stagione delle *Lumières*»¹⁵. Un giudizio che condividiamo appieno e che andrebbe esteso, come fa Borghero stesso, alla totalità della filosofia cartesiana¹⁶. La qual cosa implica anche il fatto che si debba considerare quell’enciclopedia – pure di vita breve, rispetto agli avanzamenti del sapere scientifico dell’epoca – come un organismo in divenire, che già al suo tempo ampliò considerevolmente i propri confini oltre le scienze del numero, delle «lunghe catene di ragionamenti dei geometri» e della *Mathesis universalis*.

Il capitolo III («Pensare e intendere») si sofferma su un’altra mitologia, imposta stavolta dagli avversari empiristi di Descartes, in particolare John Locke, concernente la dottrina delle idee innate. Anche qui, la domanda è: di che genere di innatismo (o «nativismo» per dirla con i cognitivisti contemporanei) si tratta? («§1. Il mito dell’innatismo ‘attuale’ cartesiano e la confusione tra “cogitare” e “intelligere”»). Borghero rileva i giudizi di Leibniz e di Brucker (autore di una celebre *Historia Critica Philosophiae*, 1742) contro Locke, riguardo la sua lettura dell’innatismo, superficiale e tendenziosa, come deboli risultano essere gli argomenti portati dal filosofo inglese contro l’intera dottrina cartesiana delle idee. Dopo una ricostruzione della critica lockiana delle idee innate, nel *Saggio sull’intelletto umano* («§2. L’innatismo cartesiano attraverso le lenti di Locke»), viene messo in luce il riduttivismo ermeneutico di Locke riguardo tale dottrina: «Alla tesi che le idee innate, per essere accettate come tali, devono essere sempre attualmente consapevoli alla mente è strettamente legata la dottrina che la mente pensa sempre. Ancora una volta Locke forza il significato dei testi cartesiani, e la ragione è sempre la stessa: Locke trascura la distinzione cartesiana tra pensiero e intelletto»¹⁷. Questa è l’occasione per Borghero di operare una fine analisi storico-filologica che da Locke, passa poi per un «Leibniz ‘cartesiano’» (§7) e un «Brucker ‘leibniziano’» (§8), al fine di ripresentare la dinamica immanente allo sviluppo teorico della complessa dottrina cartesiana delle idee, dalla prima classificazione nelle *Meditationes* III, fino alle ultime opere (le *Passions de l’âme* e le *Notæ in programma quoddam*, legate alla polemica con Regius), in cui Descartes imprime alla sua dottrina una declinazione forte in un senso psico-fisiologico e psicosomatico, prendendo in considerazione il nuovo dominio problematico della «terza sostanza» e la questione dell’unione dell’anima e del corpo, i quali impongono una considerazione estensiva della nozione di “innatismo” (nel senso di un “nativismo” problematico), involgendo tutti i tipi di idee e «indebolendo» così l’innatismo delle *Meditationes* («§6.

¹⁵ Ivi, pp. 113-114.

¹⁶ Mi permetto di rinviare alla serie di studi da me condotti nel quadro di recenti progetti diretti e coordinati dallo stesso Borghero: P. Quintili, *Descartes nel materialismo del tardo Settecento*. Encyclopédie, Diderot, d’Holbach, Helvétius, Naigeon, in C. Borghero-A. Del Prete (a cura di), *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianismo*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 165-196; id., *Note critiche sullo spinozismo e l’anticartesianismo di Diderot*, in C. Borghero (a cura di), *L’uomo, il filosofo, le passioni*, Le Lettere, Firenze 2016, pp. 267-280.

¹⁷ C. Borghero, *op. cit.*, p. 199.

Indebolimenti dell'innatismo dopo le *Meditationes*). Questa nuova torsione della dottrina cartesiana torna a vantaggio di una concezione del carattere anche «virtuale» o «disposizionale» dell'innatismo proprio delle idee, provenienti e appartenenti tutte comunque, originariamente, secondo Descartes, «al fondo della nostra anima». Le idee innate, dunque, non sono tutte attualmente presenti alla mente – la quale le risolve o le «sgomitola» attraverso l'operazione dell'attenzione (*acies mentis*), con l'esercizio dell'intelletto puro – e molte di esse, come l'idea (eminentemente innata) di Dio o quelle delle verità eterne della matematica, sono soggette appunto a uno svolgimento progressivo, non sono date tutte *attualmente* all'intelligenza, anche se sono nel pensiero («§5. Gerarchia ontologica delle idee e realtà dell'idea di Dio»). Dunque, non come voleva Locke, la dottrina cartesiana dell'innatismo delle idee conosce uno sviluppo continuo, una mutazione che va, o sembra andare, nella direzione di una *mens corporea* che non pone problemi più di tanto al Descartes passato per la discussione con Elisabetta del Palatinato e le ricerche di neurofisiologia del (postumo) *L'Homme*: «Per quanto paradossale possa apparire, l'opinione che “la mente, realmente distinta dal corpo, sia nondimeno ad esso congiunta, e sia affetta dalle tracce impresse in esso, o ne imprima di nuove essa stessa nel corpo”, non crea certo più difficoltà [...] dell'opinione professata da chi crede negli accidenti reali, che agirebbero nella sostanza corporea [dell'Eucarestia] benché siano *toto genere* diversi da questa. Se questi accidenti possono essere detti *corporei*, nel senso che producono un'affezione nel corpo, allora in questo stesso senso si dovrà dire che la mente è corporea (*mens etiam eo sensu corporea est dicenda*). Se invece con *corporeo* si intende ciò che è composto della sostanza chiamata *corpo*, allora non si dovranno chiamare *corporei* né la mente né gli accidenti supposti realmente distinti dal corpo, e “soltanto in questo secondo senso si suole negare che la mente sia corporea” (*atque hoc tantum sensu negari solet mentem esse corpoream*)»¹⁸.

Tocchiamo qui il punto nevralgico della discussione attorno alla dottrina delle idee innate e alla mitologia dell'innatismo “attuale” di Descartes. Le idee innate per Descartes hanno anche un carattere «disposizionale» ed è anzi questo il loro aspetto più importante, come è segnalato dalla citazione dalle *Notæ in programma quoddam*, in esergo del capitolo III: «Per distinguere le idee, ovvero nozioni che sono le forme di questi pensieri dalle altre *avventizie* o *fatte*, le ho chiamate *innate*. Nello stesso senso in cui diciamo che la generosità è innata in certe famiglie, in altre invece certe malattie, come la podagra o i calcoli: non perché i bambini di queste famiglie soffrano di queste malattie nell'utero della madre, ma perché nascono con una certa disposizione o facoltà di contrarle». È dunque proprio dal confronto critico con il materialismo di Regius, nelle *Notæ*, che alla fine del suo percorso di riflessione Descartes stesso corregge in senso non spiritualistico, bensì biologico o neurofisiologico, l'intera dottrina delle idee.

¹⁸ Ivi, pp. 226-227.

Al destino dell'idea di Dio è dedicata la quarta mitologia, al cap IV («La religione del filosofo»). Anche questa è un'attenta ricostruzione della genesi di un'*ancipite* mitologia, da una parte, quella di un Descartes «ateo mascherato», frutto della polemica teologica e degli attacchi subiti dal filosofo proprio in virtù del successo che la sua dottrina andava riscuotendo nelle università olandesi, figura mitologica che un secolo dopo verrà assunta in positivo dai filosofi del tardo illuminismo, durante la Rivoluzione francese (ad es. Sylvain Maréchal)¹⁹. Dall'altra parte, abbiamo l'immagine forgiata dal fedele/infedele Clerselier, l'occasionalista e apologeta che presentò Descartes nelle vesti del maggiore «filosofo cristiano» vivente: «Si avrà un giorno il piacere di vedere l'invidia sconfitta, la virtù onorata, e il nome e la gloria del più grande geometra e filosofo cristiano che sia mai esistito, magnificamente e religiosamente conservata»²⁰. Alla costruzione di questa seconda mitologia di un Descartes canonizzato, ha contribuito non poco la testimonianza della regina Cristina di Svezia, responsabile dell'infausto soggiorno del filosofo a Stoccolma che ne causò la morte, nell'inverno del 1650. In occasione della traslazione della salma del filosofo a Parigi, nel 1667, alcuni testimoni riferiscono che Cristina attribuì a Descartes il merito della sua definitiva conversione al cattolicesimo. Una volta trasferitasi con la sua corte a Roma, Cristina tuttavia testimoniò diversamente a un viaggiatore francese di passaggio nella capitale, un ecclesiastico: «non aveva voluto dirle, chiarirà, che il filosofo fosse “un homme à canoniser” e, se anche lo fosse stato con merito, le sarebbe occorso più tempo di quello trascorso dalla sua morte per abituarsi a venerarlo come santo. Sicché proprio l'artefice della ‘canonizzazione’ di Descartes darà una sorta di interpretazione autentica del significato della propria dichiarazione del 1667 sui meriti religiosi del filosofo e ristabilirà una verità per molti ovvia, che cioè quella di Descartes fosse “une religion qui sentoît trop le philosophe”»²¹.

«Una religione che odorava troppo di filosofo», potremmo tradurre, e non c'è definizione meglio calibrata, intorno alla qualità del pensiero di Descartes in materia di religione, ritenendo egli «di avere scritto la propria filosofia “così che essa possa essere accolta ovunque, anche presso i Turchi, e senza che io rechi offesa ad alcuno”»²². Borghero si cimenta quindi nel compito di individuare le ragioni, interne ed esterne, della fortuna intellettuale delle due versioni della mitologia. Il motivo centrale è quello della «permeabilità» delle tesi centrali della filosofia cartesiana, rispetto alle barriere di separazione che lo stesso filosofo aveva innalzato – sulla base del medesimo principio di «demarcazione» (Popper) assunto da Galileo – tra scienze della natura e teologia, tra ragione naturale e rivelazione. È un tema classico, quello della religione di Descartes – sul quale la bibliografia è

¹⁹ Cfr. P. Quintili, *Descartes nel materialismo del tardo Settecento*, cit., pp. 194-196.

²⁰ C. Clerselier, «Préface» alle *Lettres de M^r Descartes*, vol. III, Charles Angot, Paris 1667, cit. in C. Borghero, *Mitologie cartesiane*, cit., p. 241.

²¹ C. Borghero, *op. cit.*, p. 246.

²² Ivi, p. 246.

sterminata – ed è oggi secondo noi di minore rilevanza, in quanto legato alle polemiche religiose tipiche del suo tempo e non del nostro. Borghero nondimeno lo riassume in modo assai efficace, nelle oltre novanta pagine del capitolo, le quali concludono sul motivo (nel § 11) della «libertà filosofica e pace teologica» e sulle «Tre distorsioni» che l'apologetica filocartesiana non riuscì a dissipare: 1/ la filiazione diretta tra cartesianismo e spinozismo; 2/ il significato dello scetticismo di Descartes con le conseguenti «accuse di indifferentismo religioso, opportunismo libertino e persino di ateismo»²³; 3/ l'attribuzione a Descartes del primato dell'esegesi razionalistica della Scrittura, con conseguenti pericoli di derive oltremodo scettiche, quando non addirittura storicistiche (pirronismo storico). È il punto più importante, che apre all'estensione del metodo cartesiano oltre i confini della sua enciclopedia dei saperi scientifici: «Questa è appunto la terza distorsione subita da Descartes, che portò a modificarne l'immagine per mettere in primo piano non più il sottile metafisico e il fisico capace di penetrare la natura con la forza del modello meccanico, bensì un potenziale interprete delle Scritture e un possibile punto di riferimento per altre conoscenze assai lontane dal rigore delle matematiche. Sicché il cartesianismo fu dislocato su un terreno che Descartes si era ben guardato dal coltivare e finì con l'incrociare, e a volte generare, la disputa sulla certezza della storia sacra alimentata dal pirronismo storico»²⁴. Attraverso il riutilizzo della scienza cartesiana nell'ambito delle materie di fatto, con *La Logique ou l'Art de penser* (1662), dei giansenisti Antoine Arnauld et Pierre Nicole a Port-Royal, la strada è spianata per la ricerca dell'«erudito cartesiano» (E. Labrousse) Pierre Bayle.

Entriamo qui nel campo di quelle estensioni dell'enciclopedia dei saperi, oltre Descartes (e in certo modo *contro* il suo *esprit de géométrie*), in cui furono impegnati, secondo certi usi non propriamente cartesiani del cartesianismo, i discepoli più originali, nell'ambito delle materie di fatto e nel mondo dell'erudizione e della storia, che a suo tempo Descartes aveva escluso dall'ambito dei propri interessi. Il capitolo V («Destini imprevisti: cartesianismi e materie di fatto») apre il discorso affrontando i destini del cartesianismo nella *Logique* di Port-Royal, per cernere le novità epistemologiche introdotte dall'approccio congetturale o probabilistico dei due grandi giansenisti, Arnauld e Nicole. Il primo impulso di cartesiani come Fontenelle fu quello di assegnare piena fiducia alla mente umana nella sua capacità di applicare efficacemente *lo stesso* spirito di geometria nell'ambito delle scienze morali, e ciò doveva divenire un compito teorico-programmatico, quasi una sfida, come affermò lo stesso Fontenelle in questi termini: «Per lo spirito di geometria non è altrettanto glorioso regnare nella fisica come lo è nelle cose morali, così complicate, casuali, mutevoli; più una materia gli è opposta e ribelle, più ha onore nel domarla»²⁵. Si tratta di una citazione tratta dall'*Éloge de Jacques Bernouilli* (1705), in cui l'accademico di

²³ Ivi, p. 329.

²⁴ Ivi, p. 330.

²⁵ Ivi, p. 333.

Francia tesse le lodi del tentativo del grande matematico di fondare una scienza delle «probabilità», un *Ars conjectandi* (1712) – dal titolo dell’opera postuma più celebre dell’autore – «nella quale il matematico svizzero avrebbe battuto la strada di dare una misura numerica alle congetture probabili e tentato di rendere disponibili per i giudizi dei tribunali testimonianze il cui valore numerico potesse essere opportunamente calcolato. Era una strada che sarebbe stata percorsa anche per le testimonianze dei fatti storici [...] fino a Laplace. Un percorso lontano da quello degli autori della *Logique* di Port-Royal»²⁶. Insomma, l’enciclopedia cartesiana aveva tenuto fuori dall’edificio del sapere geometrico, il dominio del *probabile* – ciò che Aristotele aveva annoverato nell’ambito delle «cose che possono essere anche diversamente da come sono», la topica – considerato come «falso», e declassando «il valore della conoscenza probabile aristotelica a una mera opinione, che non occupava più il posto intermedio che Aristotele aveva assegnato alla topica, ma veniva abbandonata al dominio della retorica»²⁷.

La *Logique* di Port-Royal e i suoi successori opereranno in grande stile per reinserire la conoscenza probabile nel novero delle scienze vere e proprie, e in pieno spirito cartesiano («§2. *L’Art de penser* e la revisione dell’enciclopedia cartesiana»). Il capitolo analizza le vicende della riforma dell’enciclopedia cartesiana, condotta con il duplice intento, da un lato, di ostacolare il progresso del pirronismo storico che metteva sempre più radicalmente in dubbio le verità di fede espresse nelle Scritture (fatti, eventi, miracoli ecc.) e, dall’altro, fondare una nuova scienza dei fatti non meno solida delle scienze cartesiane della natura (contenuto della vecchia enciclopedia), sulla base di principi certi ed evidenti, tuttavia di una certezza ed evidenza *morali*, cioè coerenti con la materia in questione. E salvando così la vecchia topica aristotelica (e la «dialettica»). «A parere dei due giansenisti filocartesiani il modello geometrico di Descartes poteva tradursi in una forma di riduzionismo metodologico che avrebbe messo in pericolo il rispetto dei confini tra le materie di fede e quelle di ragione, ostacolando la possibilità di coprire l’intera area dell’attività filosofica quale era stata consegnata dalla tradizione aristotelica, e nella quale aveva la sua collocazione ogni possibile apologetica religiosa»²⁸. Ecco aperta la strada ad una scienza della *certezza morale* (e dei fatti: le «regole della credenza») – con annessa apologetica – cui si dedicheranno molti altri autori, sulla scia di Arnauld e Nicole, lungo tutto il corso dello stesso secolo dei Lumi, dopo Locke, Leibniz e le loro ricerche sulle conoscenze probabili, fino a Condorcet e all’*idéologue* Degérando – centrale la posizione dell’abate Houtteville, con la sua *Religion chrétienne prouvée par les faits* (1722), poi bersaglio favorito dei clandestini eterodossi, materialisti e pirroniani –, di cui Borghero segue passo per passo le vicende (§§ 3-9).

Il capitolo conclusivo («VI. Tracce cartesiane. L’erudizione, il pirronismo e la storia») condensa e chiude il tracciato mitopoietico seguito fin qui. Le

²⁶ Ivi, p. 337-338.

²⁷ Ivi, p. 339.

²⁸ Ivi, p. 342.

due ultime mitologie strettamente intrecciate, quella che attiene alla opposizione tra ragione e memoria e le relative discipline, tra le quali esisterebbe, in Descartes, una barriera insormontabile; e l'altra, quella, alimentata anche dal «miraggio storiografico di Paul Hazard [*La crisi della coscienza europea*, 1935], che aveva presentato il Seicento come il secolo della “bancarotta della storia” per l'azione convergente del libertinismo, del giansenismo e, appunto, del cartesianismo»²⁹, si alimentarono vicendevolmente. Il fatto è anche legato alle «riserve» della storiografia tedesca nei confronti dell'astrattismo razionalistico della tradizione cartesiana, reputata – potremmo dire fin dall'epoca di Hegel – lontana o estranea allo spirito storico. Un giudizio reiterato di recente in Francia da Louis Althusser, che ritenne addirittura Marx «lo scopritore del continente storia», come se Seicento e Settecento fossero, per definizione, delle epoche antistoriche, anche dopo le note «riabilitazioni» dell'interesse illuministico per il pensiero storico nel Settecento (e prima), da parte di Cassirer e di Meinecke. Borghero analizza minuziosamente la genesi della prima mitologia con riferimento ai testi dello stesso Descartes, anzitutto la citata corrispondenza con la principessa Elisabetta e i *Principi di filosofia*, da cui emerge la porosità di quella barriera reputata insuperabile. L'intera polemica attorno allo scetticismo di Descartes – in cui le accuse dei teologi olandesi (Schoock, Voetius, Loenius ecc.) venivano puntualmente ritorte da Descartes stesso: è l'«erudizione» (intesa come retorica o arte del manipolare opinioni sganciata dalle cose, che genera incertezza e dubbio, caos: l'intolleranza e il fanatismo ecc. in poche parole: *il falso*) la prima fonte dello scetticismo, nozione intesa secondo uno spettro semantico più vasto, proprio (e tipico) dell'età cartesiana. Lo stesso Descartes aveva in progetto un *Traité de l'érudition*, di cui parla con Elisabetta del Palatinato, e i cui saperi sarebbero quelli che compongono l'«albero della filosofia» dei *Principes*, e i «quattro gradi per pervenire alla saggezza»: 1/nozioni chiare, 2/l'esperienza dei sensi, 3/la conversazione con gli altri uomini e infine 4/ la lettura dei buoni libri. Dunque, «Descartes non intende affermare che si debbano imparare soltanto l'aritmetica e la geometria, ma che nella ricerca della verità ci si debba occupare di *oggetti suscettibili di una certezza uguale a quella delle dimostrazioni aritmetiche e geometriche*»³⁰.

Quest'ultima esigenza apre infine il passaggio tra le due culture, ovvero tra i due oggetti della scienza (la natura e la storia), quando i seguaci filocartesiani più originali e indipendenti – dopo Arnauld e Nicole e sulla loro scia – elaboreranno proposte epistemologiche di rottura rispetto a un *esprit de géométrie* troppo rigido e ristretto, per andare al di là della polemica sullo scetticismo (divenuta ormai sterile), e per avviarsi nella direzione di un *uso scientifico* della storia. Così si poteva procedere oltre l'eredità della vecchia disputa umanistica attorno alla *ars historica* (Patrizi, Bodin, Montaigne ecc.) in direzione di un'assunzione positiva del cosiddetto «pirronismo storico», cioè dell'esercizio metodico e razionale del

²⁹ Ivi, p. 415.

³⁰ Ivi, pp. 418-419, corsivo nostro.

dubbio per istituire la certezza e l'evidenza adeguati all'oggetto della conoscenza storica, attraverso lo sviluppo della *critica* (dei documenti, delle testimonianze, delle fonti, dell'attendibilità di queste, dei suoi diversi gradi ecc.). Qui entra finalmente in scena la grande figura, senz'altro la più originale della filosofia cartesiana – che non implicava alcuna adesione alla *metafisica* di Descartes – della fine del Seicento: Pierre Bayle, il quale, esercitando in positivo il pirronismo storico, faceva metodicamente appello al «consiglio di Descartes», nel *Dizionario storico e critico* (1697): «“Nelle materie di fatto bisognerebbe seguire in qualche modo il consiglio che Descartes dà riguardo alle speculazioni filosofiche, esaminare ogni cosa da capo senza avere alcun riguardo per ciò che altri ne hanno scritto. Ma è infinitamente più comodo fermarsi alla testimonianza altrui, ed è questo che moltiplica prodigiosamente i testimoni della falsità”. Sembra un programma esplicito di avvalersi della rottura epistemologica rappresentata dal cartesianismo per applicarlo, ben al di là delle intenzioni di Descartes, alla conoscenza storica e all'erudizione filologica»³¹. L'interpretazione che offre Borghero del cartesianismo «eretico» di Bayle – fenomeno storico assai complesso – è molto convincente, anzitutto per gli esiti cui perviene, riguardo i destini prossimi e remoti del pirronismo storico (§4. Il pirronismo storico e i percorsi della critica), cioè la saldatura niente affatto semplice tra pirronismo e critica storica e filologica, ossia la fondazione di una vera e propria *scienza storica*, nei contemporanei e nei successori di Bayle: Locke, Bolingbroke, Le Clerc, Leibniz, fino all'emancipazione definitiva, in storia, dall'*esprit de géométrie* da parte dell'eterodosso Nicolas Fréret, autore delle *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires, et sur le degré de la certitude de leurs preuves* (1724), quel Fréret autore della materialista *Lettre de Thrasybule à Lucippe* che rappresenta uno dei *best-seller* della letteratura clandestina dell'età dei Lumi.

Il cerchio qui si chiude, all'epoca della nuova *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (1751-1772) di Diderot e D'Alembert, che farà tesoro delle riforme ed estensioni della vecchia enciclopedia cartesiana, ma che sarebbe inconcepibile senza di essa. Con la distinzione tra lo «spirito di sistema» (cartesiano) e lo «spirito filosofico» (sistematico), enunciata da Fréret nelle *Refléxions*³² e reiterata da D'Alembert nel *Discours préliminaire* (1751) dell'*Encyclopédie*, s'afferma con chiarezza – anche nelle sue radici e mostrando i debiti nei confronti del cartesianismo – lo spirito dei Lumi, come spirito della critica. È il tempo di Leibniz (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1765), Fénelon, Voltaire, Rousseau, Condorcet: «*Alla ricerca di una nuova storia*» (§5). Alcuni procedono verso una «rinuncia all'ossessione dei fatti» e alla «superstizione» dell'esattezza (Fénelon) che loro pertiene. È la lezione che seguirà il Rousseau dell'*Émile* (1762), con la distinzione tra l'esposizione dei «rapporti morali» reperibili nella storia e le mere «raccolte dei fatti» il più delle volte ridondanti e inutili (dove la celebre predilezione del ginevrino per Plutarco).

³¹ Ivi, p. 438.

³² Ivi, pp. 457-458.

Quest'aspetto o tendenza alla rinuncia all'esattezza geometrica, nel Voltaire storiografo, si tradurrà in un originale incrocio tra il pirronismo storico (coscienza dei dubbi intorno alla possibilità di raggiungere una conoscenza certa dei fatti della storia) e l'attività storiografica vera e propria, in cui si produce «la ricostruzione storica che aspira a essere veritiera anche se nei limiti di un'elevata probabilità, e i risultati di questa ricerca confermano o ridimensionano quei dubbi alla prova dei fatti. Cosicché entrambi, dubbi e risultati, contribuiscono al modo voltairiano di fare storia *en philosophe* e al suo successo»³³ (§6). Nel Diderot delle *Pensées philosophiques* (1746) tra il peso (non il semplice numero) o l'attendibilità delle testimonianze (il «consenso universale»), e la *ragionevolezza* ossia la conformità col corso naturale ordinario delle cose (la verosimiglianza), la preferenza va senz'altro alla seconda, nella valutazione dei fatti storici. Per entrambi è lecito rilevare il debito forte nei confronti del pirronismo storico di Bayle, con la conseguente e radicale espulsione dei miracoli – di qualsivoglia genere – dal novero dei «fatti». È l'*extrême probabilité* il massimo livello di verità cui la storia può attingere. La grande novità è il contesto della rivoluzione newtoniana, che fa da sfondo alle riflessioni dei *Philosophes* intorno alla storia. L'ultima parola spetterà allora a Condorcet – a testimonianza della lunga durata della lezione dell'enciclopedia cartesiana *in divenire*, riformata da Arnauld e Nicole – con il riconoscimento del valore *emancipatorio* di un'erudizione sottoposta finalmente al «tribunale della ragione», che vaglia senza compromessi fatti e autorità testimoniali. Il celebre *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-94) costituisce, in questo contesto («§ 7. Uno sguardo retrospettivo: la fine di una lunga vicenda»), «la raffigurazione di una critica che si è alimentata dei dubbi sollevati dal pirronismo storico e si è giovata dello scetticismo dei filosofi»³⁴. Così, l'«enciclopedia cartesiana» si rivela storicamente *plurale* e non smette di sollecitare l'attenzione critica dei suoi interpreti contemporanei.

³³ Ivi, pp. 467.

³⁴ Ivi, p. 488.



Sottrarre la possibilità al comunismo?
Su *Il nichilismo della forma politica* di Carmelo Meazza

Leandro Cossu
(Università di Sassari)
l.cossu8@studenti.uniss.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Denying Communism its Possibility? On Carmelo Meazza's *Il nichilismo della forma politica*.

Abstract: The paper critically examines *The Nihilism of Political Form* by Carmelo Meazza, a book that builds on issues raised in the political writings of Jean-Luc Nancy. Far more than a mere interpretation of Nancy's "impossible community," Meazza brings the French philosopher's ideas to their ultimate theoretical consequences, questioning and exploring the limits of modern political tradition, which have today led to a stasis or sclerosis of thought and praxis. The book attempts to re-found certain political categories by freeing them from the tradition of (bad) metaphysics, beginning with the concepts of form and matter, which would otherwise introduce a foundational oscillation that structurally perpetuates nihilism. Meazza suggests a vision of communism devoid of the notion of possibility, embracing a form of political praxis that detaches itself from projectivity and a logic of insurgency freed from mere relational opposition. This vision aims to foster a true immanence, untethered from the cyclical violence and negation tied to conventional metaphysical forms.

Keywords: Nihilism, Political Form, Communism, Community, Metaphysics.

La linea di ricerca inaugurata dall'ultima monografia del prof. Carmelo Meazza si lascia esplicitare agevolmente a partire dal titolo stesso: *Il nichilismo della forma politica. Nell'eredità del comunismo im/possibile di Jean-Luc Nancy* (Orthotes, Napoli 2024)¹. Per prima cosa, bisogna dire cosa *non* è il libro: non si tratta, infatti, di una monografia dedicata a Jean-Luc Nancy.

¹ Questa linea di ricerca di filosofia politica si situa in continuità con il percorso speculativo di Meazza. Si ricordano, tra le ultime pubblicazioni, *Ontologia del simultaneo. La scena dell'il y a*, Orthotes, Salerno 2022; C. Meazza, *La scena dell'il y a*, in M. Donà e C. Meazza, *Appercezione e noesi*, InSchibboleth, Roma 2024; *L'eclair di una rivelazione*, InSchibboleth, Roma 2024.

Il saggio invece prende alcune intuizioni della filosofia politica del pensatore francese, portandole alle estreme conseguenze teoretiche e pratiche, costruendo quindi una importante linea interpretativa che getta un'ombra inquietante su un limite costitutivo che accomunerebbe diverse tradizioni politiche, destinate essenzialmente e drammaticamente all'autodistruzione o all'arteriosclerosi. L'obiettivo che si propone l'opera è ricondurre l'afasia e l'inermità della prassi del tardo Occidente a delle precise categorie della cattiva metafisica. Proverò qui a ricostruire il percorso che, senza soluzione di continuità, porta direttamente l'istanza neo/ontica alla riformulazione di un comunismo, cioè di una logica dell'insorgenza, sottratto alla categoria della possibilità, e quindi della progettualità, e se ne tratterà la differenza con l'impostazione comunitarista di Nancy.

Sappiamo in maniera intuitiva che, nel discorso sugli enti, vale la nota – e abusata – citazione che Hegel attribuiva falsamente a Spinoza, per cui «Ogni determinazione è una negazione». Sappiamo, con Spinoza, che ogni determinazione è una negazione. Ovvero: fissare un ente significa consegnarlo sull'orlo di ciò che non è quell'ente, a cui il primo fa necessariamente rimando per potere de-finirsi. Ciò non significa che quell'ente semplicemente si scontorni dall'altro da sé, come una tessera che dice di non essere tutte le altre tessere del mosaico stesso. Fissare un ente significa depositarlo nella possibilità della sua stessa negazione, nello scivolamento da ente a non ente. Ora, se l'ente in questione è Napoleone Bonaparte o il Sole, è abbastanza intuitivo pensarne questa catabasi in non ente (in ordine, il 5 maggio del 1821 e tra dieci miliardi di anni) senza nessuna implicazione metafisica problematica. Sorgono delle difficoltà quando invece proviamo a pensare il *fondamento* nei termini di un ente. Se io de-finisco un fondamento su cui elevo qualcosa, significa che sto parlando di un *ens* che necessariamente oscilla nella possibilità della propria negazione. Ma, assieme al fondamento, questa oscillazione trascina con sé tutto quanto quello che si edifica su di sé, che in qualche modo *richiama* il fondamento al suo fondare. Assistiamo quindi a un circolo vizioso, in cui da un lato questa inizialità, per riuscire a sfuggire dalla sua ni-entificazione, cade in se stessa provando ad allontanarsi dall'*ente*. Dall'altro lato, però, questa fuga è finalizzata a ribadirsi come ente ancora più ente degli altri, uno sprofondare per fissarsi ancora di più, riaffermandosi però come ente e quindi, alla resa dei fatti, anche come oscillante nella sua propria negazione. Per usare le parole di Meazza:

Una fondazione fonda e assicura, assicura in un fissaggio, in una determinazione che tanto più è stabilizzata e protetta nell'assicurazione, tanto più cede e sprofonda sul suo asse di fondazione e tanto più sprofonda tanto più reclama un supplemento di fondazione. I due momenti si alimentano a vicenda come i due fuochi di un'ellisse.²

² C. Meazza, *Il nichilismo della forma politica. Nell'eredità del comunismo im/possibile di Jean-Luc Nancy*, Orthotes, Salerno 2024, p. 23.

Questa ellisse altro non è che il paradigma della cattiva metafisica che, assieme alla storia della filosofia prima, accompagna anche la teoria politica fondante la modernità, e di cui oggi, appunto, scontiamo l'insufficienza teorica.

Il nichilismo della forma è sempre il contrappasso di una povertà ontologica, il contrappasso di una certa insussistenza ontologica. Il suo principio essenziale è quello di salvare l'ente dal suo sempre imminente svanire nel non ente.³

Non è un caso, pertanto, che una tra le istanze fondamentali del libro sia far nominare queste figure del politico al teologico: a partire proprio nelle prime pagine del libro, in cui si ribadisce come la straordinaria potenza e irriducibilità del cristianesimo sia l'aver sottratto Dio alla sua stessa assenza. L'assenza di Dio, *sic et simpliciter*, continua a essere *di* Dio, ne costituisce un rimando. La sua mancanza prova a ribadire Dio come ente, la sua entificazione è la condizione della sua assenza: «Solo un Dio ritratto dal suo stesso ritiro rompe l'ellisse a due fuochi di una metafisica che vive e si alimenta della tensione tra una mancanza e un fondamento»⁴.

La polarità che, nella metafisica, rispecchia questa ellisse altro non è che la divisione in materia e forma. Aristotelicamente, un ente è l'unione tra una materia indeterminata e una forma determinata. Ciò significa che giacere sull'orlo della nientificazione, per un ente, corrisponde al rischio di slittare dalla propria forma. Il nichilismo della forma non è altro che questo: dividere la materia e la forma e subordinare la prima alla seconda è il principio metafisico del passaggio tra ente e non ente⁵. Da un lato, quindi, la forma deve ribadirsi come tale per fissare l'oscillazione dell'ente in ente stesso. Dall'altro, è la forma che è tenuta a richiamare l'infermità della materia, rifacendola precipitare nel pozzo del fondamento da cui sembrava sottratta nella fissità della formazione, come ideologia legittimante del suo atto di violenza utile a fissarla. Senza rendercene conto, siamo precipitati nell'ontologia sociale della modernità, ampiamente descritta dal *Leviatano* di Thomas Hobbes: la statualità altro non è che un ente in cui la forma costituzionale fissa la materia sociale *sempre sospesa nella possibilità del caos, cioè della guerra*

³ Ivi, p. 37.

⁴ Ivi, p. 20.

⁵ È interessante notare come l'antropologia di Tim Ingold sia arrivata a conclusioni simili sull'abbandono dell'ileomorfismo della progettualità per quanto riguarda la costruzione di artefatti umani, dalle amigdale del paleolitico ai romanzi contemporanei, passando per l'edificazione delle cattedrali gotiche. In estrema sintesi (si prenda per esempio T. Ingold, *Making. Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Routledge, Londra 2013; trad. it. di G. Busacca, *Making. Antropologia, archeologia, arte e architettura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019) l'autore sostiene che il modello di una forma formante e di un materiale formato che si adatta alla forma sia un modello viziato filosoficamente, e che in realtà l'artefice si ponga sulla soglia di un campo di forza che emerge naturalmente dal materiale. La sapienza creatrice in realtà sarebbe quindi il sapersi porre, indipendentemente da ogni concettualizzazione, sulla soglia di queste forze, riuscendo a cavalcarle e domarle, vedendo sempre un po' più in là nell'immanenza delle forze stesse ma senza poter avere a monte un progetto edificante su cui ridurre l'effettività della materia a disposizione.

civile. La guerra civile è perennemente richiamata dal potere statale per giustificare la propria irreggimentazione, e così l'inizialità, in quanto luogo originario e garante di questa corrispondenza ileomorfica. La paura suprema della vittoria del caos sull'ordine si implica reciprocamente con la totalizzazione dei rapporti sociali. Ma questa paura è la premessa stessa alla nientificazione. Con Schmitt, infatti, Meazza ricorda come «[...] tanto maggiore è la violenza sovrana tanto minore è la vigenza e quindi la durata storica dell'ordinamento»⁶.

Prima di arrivare al nucleo luminoso del libro, è necessario fare un'altra considerazione. Ovvero che la metafisica del lavoro (cioè il paradigma dell'economia produttiva) e una certa idea di dislocazione del tempo sono reciprocamente implicate. Ogni filosofia della produzione necessita di una certa divisione e proiezione del passato e del futuro: o, in altre parole, in una linearità del tempo⁷. Ciò tendenzialmente è vista come un progresso: ma a rigore anche le concezioni reazionarie della storia condividono il principio economicista di una dislocazione temporale, seppur nel passato. In sintesi, reazione e rivoluzione condividono un richiamo strutturale a una miticità proiettata nel tempo: all'indietro per quanto riguarda la prima, sotto forma di età dell'oro; in avanti per la seconda, sotto forma di utopia. Entrambe concepiscono il loro ideale politico come una forma entro cui ridurre tutta la caotica effettività del corpo sociale. La loro categoria metafisica è la *possibilità*: comunità possibile, da restaurare o da rivoluzionare. *Entrambe queste ideologie agiscono nei limiti del nichilismo della forma*. Come abbiamo visto, infatti, la possibilità è il luogo del nichilismo, giacché non ci interessava il suo effettivo scivolare del non ente, ma solo la sua presenza ondeggiante nel baratro di questa possibilità. O, come dice Meazza: «Il nichilismo della forma sta già nel rango di una condizione di possibilità»⁸.

Ora, noi sappiamo che, tra reazione e rivoluzione, l'Autore è interessato alla seconda, in quanto nel sottotitolo del libro ci si interroga su un comunismo sottratto alla *possibilità*. Ma come possiamo compiere questa impresa, laddove i 250 anni di questa teoria politica hanno sempre implicato l'essenza dell'uomo come la produzione di quella stessa essenza – detto in altri termini, tutto per l'uomo sarebbe l'esito di un'operazione, compreso il suo stesso prodursi come comunità e società. Il primo passo è quello di comprendere tutte le implicazioni della portentosa frase di Jean-Luc Nancy: «La comunità ci è data con l'essere e come l'essere, ben al di qua di tutti i nostri progetti, volontà e tentativi. In fondo, perderla ci è impossibile»⁹.

⁶ C. Meazza, *Il nichilismo della forma politica*, cit., p. 77.

⁷ Così come ogni filosofia antilavorista si richiama a una certa idea di ciclicità del tempo. Scrive per esempio Massolo che Nietzsche «nega il lavoro per ciò che esso si oppone all'eterno ritorno, si oppone a che il passare stesso e ciò che passa, ritornino come l'identico» (A. Massolo, *La storia della filosofia e il suo significato*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Vallecchi, Firenze 1973², p. 34).

⁸ C. Meazza, *Il nichilismo della forma politica*, cit., 37.

⁹ J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Éditeur, Paris 1986; trad. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2013, p. 78.

L'essere è la comunità, che semplicemente accade. La comunità trascende l'immanenza degli enti, costitutivamente prigionieri della possibilità della stessa fine. La comunità non è frutto di una operazione, ma semplicemente *si dà*, la si accoglie nel suo darsi e la si dona. Già qui si prospetta una certa idea di *ripetizione* intensiva, a cui è dedicato il secondo capitolo del *Nichilismo della forma politica*, che inquadra questa figura nei termini di una formalità scardinata dalla divisione tra forma e materia, indissociabili e che quindi non rimandano che al loro manifestarsi in una apertura della relazione nel reale – apertura incompatibile con la totalizzazione conchiusa del nichilismo politico¹⁰. Questo semplice darsi della comunità, però, tradisce, ad avviso di chi scrive, alimenta una incomprendimento di Nancy, che disegna una incredibile ontologia comunitaria ostinandosi però a chiamarla *comunismo* in luogo di *comunitarismo*. In ogni caso, da questa pagina si eleva l'orizzonte della nostra ricerca: «[...] la comunità esige una figura della prassi che sospenda e abbandoni la categoria del possibile»¹¹.

La linea teorica di Nancy, per quanto feconda, rimane nei confini del comunitarismo perché non è in grado di fondare teoreticamente le ragioni di una insorgenza comunista, sottratta, naturalmente, alla progettualità e al nichilismo della forma. La risposta di Meazza si articola nel terzo capitolo, *La manifestazione e il piano di immanenza. Logica diagonale di una insorgenza*.

Noi sappiamo, con Nancy, che stiamo lavorando con un trascendente ben diverso dalla cattiva trascendentalità a cui pure sarebbe riferibile una certa differenza ontologica tra ente (al di qua) ed essere (al di là). Scrive il pensatore francese, poco dopo il passo citato sopra: «La comunità, quindi, è la trascendenza; ma la 'trascendenza' che cessa di avere un significato 'sacro' non significa appunto nient'altro che la resistenza all'immanenza [...]»¹².

La trascendenza non sarebbe altro che questa impermeabilità al transeunte, rispetto a ogni lesione ontologica di cui le più disparate soggettività potrebbero promuovere. La conseguenza più drastica di questo, e che trova riscontro diretto con l'impostazione di Meazza, è che se la cattiva trascendenza (cioè la trascendenza proiettata in un *fuori*) è negata, allora l'ente deve rifuggire questo di fuori ed essere proclamato come *nient'altro che ente*, una piena positività dell'ente, una sua certa convertibilità con l'essere e l'abbandono radicale di ogni tipo di relatività con il niente, entro cui rimarremmo nella cornice della cattiva metafisica e nel nichilismo della forma. Non «l'ente non è niente» ma «l'ente non è nient'altro che ente». Principio di eccedenza, istanza antimetafisica di manifestatività che in qualche modo possiamo trovare nella dirompente frase di Parmenide secondo cui «l'essere non è non essere», che potremmo quasi rileggere come la prima formulazione di questa pienezza manifestativa dell'ente che stigmatizza e rifugge la semplice negazione del niente¹³.

¹⁰ Cfr. C. Meazza, *Il nichilismo della forma politica*, cit., pp. 54-59.

¹¹ Ivi, p. 9.

¹² J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 79.

¹³ Cfr. C. Meazza, *Il nichilismo della forma politica*, cit., pp. 47-48.

Il comunitarismo di Nancy è così radicalizzato da Meazza: se *niente* è solo un certo modo di dire *altro*, e *altro* va radicalizzato al punto di dire *nient'altro che ente*, il comune-tra-noi deve essere spogliato dalla relatività della relazione: ovvero, io non posso pensare il comune come una semplice comproprietà, o come una produzione comune, incastonato nei due termini di una relazione. La terra comune non è comune se possiamo dircene tutti possessori per una parte; non è il comune neanche l'appartenenza familiare, che ci vede legati da un comune denominatore genetico, sociale od onomastico. Il comune che andiamo a cercare, invece, è proprio la relazione spogliata dalla relatività dei relativi: ovvero, l'eccedenza dalla relazione. E se il comune è un certo modo di nominare l'improprietà tra noi – questo resto rispetto alla totalizzazione –, allora potremmo dire, con Meazza, che

Il *reale* è il nome che si deve dare a questa diagonalità dell'irrelato rispetto ai relati. Una diagonalità *simultanea* alla relazione. Non c'è relazione, se il reale non nomina questo irrelato come *altro* dall'essere l'uno semplicemente *altro* dell'altro. In questa figura teorica il reale è *simultaneo* a una relazione e dichiara un *comunismo* come il piano di immanenza assoluto rispetto a una relazione.¹⁴

Ora, abbiamo capito che l'unico modo per radicalizzare questa alterità, l'unica possibile, in un regime neo/ontico restituito come sopra è quello di concepirla come alterità dall'uno e dall'altro della relazione. E da questo abbiamo capito che comune, realtà e improprietà nominano la stessa cosa. Ma in questo passo viene messo in relazione il *comunismo* a questo piano di immanenza. Capire il legame ci permette di comprendere la logica dell'insorgenza in grado di liberare finalmente il comunismo dalla possibilità.

La lesione ontologica della totalizzazione sociale predica un comune legato alla proprietà e alla produzione: una relazione totale in cui tutto si pone al di qua dei relati. Porsi come semplicemente oppositivi a un sistema dato comporta partecipare di questa relatività, collocarsi all'interno, riconoscerla, promuoverla e, in quanto semplicemente negarla, riaffermarla. Impossibile, leggendo queste pagine, non pensare alla storia della contestazione in Europa degli ultimi sessant'anni, dal Sessantotto in poi, dove la maggior parte dei giovani marcianti e nichilisticamente oppositivi si è poi ritrovata, negli anni a seguire, dall'altro lato della barricata. Questo passaggio teorico ci aiuta a capire perché ciò è avvenuto, e perché non c'è in alcun modo contraddizione con questo apparente ribaltamento di posizioni¹⁵.

¹⁴ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 67.

¹⁵ Pensiamo, aggiungiamo noi, quale incredibile avanzamento sulle categorie politiche dei diritti umane, dettate da un cattivo razionalismo e illuminismo, se iniziassimo a pensare la comune umanità e l'universalità del diritto come l'improprio tra noi e non come qualcosa che è *proprio* di tutti, e di cui, va da sé, incombe la presenza costante della lesione che disegna un qua e un là, civiltà e barbarie, il giardino e la giungla: insomma, la guerra umanitaria i cui dispositivi ideologici sono già stati abbondantemente disinnescate, per citare solo due pensatori, da Carl Schmitt (cfr. gli ultimi

Per irrompere nella storia, pertanto, se è vero che l'opposizione semplice è un altro modo per riaffermare la totalizzazione, e se questa opposizione è legata al regime relativo della proprietà, è necessario saper nominare il reale: cioè, porsi *diagonalmente* rispetto alla situazione data; concepire la temporalità non nell' "al di fuori" di un passato o un futuro che si impongono come condizione di possibilità dell'azione, ma *aderire* in questa strana immanenza del tempo dato; instaurare una potenza costituente che abbandoni le velleità spontaneistiche del movimentismo a favore di una potenza costituente che non vive il proprio inizio con l'inizialità, puntuale e ni-entificatrice di un evento, ma con la dirompenza di chi riesce ad accompagnarsi sempre al proprio inizio.

Dal comunitarismo di Jean-Luc Nancy al comunismo di Carmelo Meazza. Questa prospettiva permette di rileggere in modo compiuto e costruttivo la storia del Novecento, offrendo una apertura che solo nella *pratica* della filosofia politica potrà trovare il campo ultimo di verifica.

capitoli de *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano 1991) e Danilo Zolo (per citare solo due testi, *Chi dice umanità*, Einaudi, Torino 2000 e *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Roma-Bari 2006).



ELENCO DEI NUMERI PUBBLICATI

- 1/2009: "Individuo e modernità"
- 2/2009: "L'utile e l'inutile"
- 3/2010: "Il futuro negato, il futuro perduto, i futuri possibili"
- 4/2010: "L'animale che noi siamo"
- 5/2011: "L'uomo e lo Stato"
- 6/2012: "La fine e l'inizio (vol. 1)"
- 7/2012: "La fine e l'inizio (vol. 2)"
- 8/2013: "Che cos'è la storia critica delle idee?"
- 9/2013: "Alterità. Alienazione e immedesimazione"
- 10/2014: "Idee. Il personaggio e la storia"
- 11/2014: "Crisi e conflitto"
- 12-13/2015: "L'esperienza e le sue forme"
- 14/2015: "Hans Jonas: the Thinker of Antiquity and Modernity"
- 15-16/2016: "Figure dell'autocritica"
- 1/2017: "Figure della maturità"
- 2/2017: "Riforme religiose, rivoluzioni politiche"
- 1/2018: "Studi cartesiani tra Europa e Brasile"
- 2/2018: "Dell'uomo e dei diritti"
- 1/2019: "L'Italian Thought tra globalizzazione e tradizione"
- 2/2019: "Pratiche dell'immanenza"
- 1/2020: "Traduzione"
- 2/2020: "Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?"
- 1/2021: "*Gaudeamus Igitur!* L'idea di Università fra passato e presente"
- 2/2021: "Filosofia e generi letterari nel XVIII secolo"
- 1/2022: "Libertinismo: Filosofia e Scrittura"
- 2/2022: "L'uomo nell'era digitale: coscienza, pensiero critico e spazio politico all'epoca di internet e dell'intelligenza artificiale"
- 1/2023: "Il trascendentale e le pratiche"
- 2/2023: "Dalla teoria alla storia. Attualità e metodi della storia della filosofia"
- 1/2024: "Come si pensa il corpo? Filosofia, teatro, rappresentazione"

*Finito di stampare
nel mese di dicembre 2024
da Digital Team – Fano (PU)*