

Un pensiero pieno di *misura*. Aporie e attualità del naturalismo filosofico di Karl Löwith

MARCO BARBIERI¹

Sommario: 1. Introduzione. Su mondo storico e mondo della natura. 2. Sopravalutazione, sottovalutazione, misura. Una lettura della storiografia löwithiana. 3. Sull’(in)umano e i suoi caratteri. 4. Approfondimento di un’aporia. 5. Conclusioni. Il paradosso fertile di uno storicismo naturalista.

Abstract: Karl Löwith’s mature theoretical thought has often been described in terms of a philosophy of nature or even a cosmology. It is therefore quite evident that it might serve as a powerful tool – although indirectly, as a speculative background – in the areas of environmental ethics and ecology. The paper aims to explicit this potential usefulness by way of showing and critically discussing the essential features of Löwith’s naturalism (nature, history and man). More specifically, it is the anthropological element that happens to effectively articulate the historical and social world with natural reality, because of the duality of its own character. Although many of Löwith’s specific remarks are outdated and do not receive adequate philosophical argumentation, this antinomic structure still proves to be especially insightful for the tuning of an appropriate ecological mindset.

Keywords: *Karl Löwith, Philosophy of nature, Ecology, Humanism.*

1 Dottorato di Ricerca (Ph.D.) in “Studi religiosi” presso l’Università Suor Orsola Benincasa di Napoli.

1. Introduzione. Su mondo storico e mondo della natura

È generale consuetudine, nella ricognizione dall'alto dell'intero *Denkweg* di Karl Löwith, il parlare di una riflessione che nella sua continuità riconosce almeno tre atteggiamenti o prospettive di ricerca distinti, seppur compatibili. Essa prende avvio dall'antropologia filosofica, si intensifica in un corpo a corpo con l'idea di storia e storicità per come è stata consegnata dalla tradizione occidentale moderna e sfocia, nei due decenni conclusivi, in una filosofia della natura o meglio in un naturalismo dai tratti persino cosmici. A questa tripartizione si sovrappone, in modo manifesto nell'ultima fase e come assunto implicito negli scritti precedenti, una triangolare tensione dialettica tra *Dio, uomo e mondo* – come recita il titolo della ricerca principale degli anni finali² – dal cui squilibrio attuale si individuano i motivi di un sostanziale scacco del tempo presente, portato a evidenza nel modo più tragico attraverso l'esperienza dei due conflitti mondiali³. È qui in gioco il movimento decisivo del pensiero occidentale, la cui dinamica - nella lettura di Löwith - non lascia adito a particolari dubbi interpretativi. Le fasi essenziali rilevate sono tre e dunque due le svolte di specifica pregnanza; con la prima, il trapasso dalla visione classica degli antichi (e in particolar modo dei Greci) all'ottica cristiana comporta la riduzione di un elemento della triade, e cioè la svalutazione della componente cosmico-naturale a favore del rapporto privilegiato tra uomo e Dio; con il secondo passaggio, che segna l'avvento dell'età moderna, al di là di un'apparente emancipazione il rapporto si impoverisce ulteriormente, lasciando di fatto la creatura umana priva di un fondamento e abbandonata a se stessa⁴.

Proprio attorno a questa impostazione ruota un motivo immediatamente evidente e persino ovvio per il quale la lettura löwithiana risulta estremamente «aggiornata», in linea con alcuni degli orientamenti generali del nostro tempo e ancora prima con la *Stimmung* complessiva di questo, al di là del giudizio che si

2 Ci riferiamo a K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2002.

3 In questo senso quello löwithiano, anche laddove il termine non è esplicitamente impiegato, è un pensiero che si innerva a partire dalla coscienza del *nichilismo* moderno e contemporaneo, tematizzato attraverso lo strumento privilegiato della ricostruzione storica e della storiografia filosofica. Alla questione del nichilismo è comunque dedicato esplicitamente almeno un testo, scritto nel pieno della seconda guerra mondiale: K. Löwith, *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della Guerra europea*, Laterza, Roma-Bari 2006.

4 K. Löwith, *Dio, uomo e mondo*, cit., pp. 5-12.

intende attribuirle (e che dal nostro canto non sarà privo di criticità). Ci riferiamo all'ampia considerazione e all'ascolto riverente che l'autore rivolge nei confronti di quell'alterità inglobante con la quale la creatura umana è portata a relazionarsi: a seconda dei termini impiegati nei testi la natura, il cosmo, il mondo naturale - quello che per l'ultimo Löwith è l'unico e autentico mondo⁵. Senza per questo ridurre ingiustamente il pensiero löwithiano a un'etica ambientalista, vi sono allora ragioni fondate per considerarne la tarda produzione come un appello a ripensare filosoficamente il filo, necessariamente tensivo e necessariamente irrisolto, che lega uomo e natura, infrangendo il modello esausto e meramente strumentale (con tutti i limiti di una impostazione di questo tipo) di una contrapposizione frontale di soggetto e oggetto, agente e agito.

Quella evocata da Löwith è dunque una denuncia nei confronti del divenuto, che però non può costituire un momento autosufficiente quanto piuttosto la fase preliminare di un pensiero che attivamente ricostituisca quell'equilibrio che si è mostrato storicamente possibile. In questo senso, la ricostruzione löwithiana è a suo modo una *Destruktion*: un portare a manifestazione i sensi occulti dell'opzione moderna, pur non facilmente liquidabile, per rivelarne l'aporia genetica e farla implodere dall'interno. Nelle pagine che seguono si ricostruiranno criticamente alcune linee della proposta di *rimisurazione*, secondo Löwith senza lo squilibrio nel quale saremmo abituati a pensare, innanzitutto relativamente alle due realtà poste nettamente in tensione, Dio e mondo, con un aggiustamento terminologico che appare del tutto giustificato se ci si limita a leggere i titoli di alcuni saggi brevi maturi dell'autore⁶. La vera tripartizione tematizzata dagli anni Cinquanta e Sessanta è a nostro avviso quella di *uomo, storia e natura* o anche di *uomo, mondo storico e mondo naturale*: almeno dall'imporsi della tradizione cristiana, cioè, il mutamento davvero decisivo sarebbe lo spostamento a favore di una declinazione specifica della realtà del mondo, l'ambiente storico-sociale immediatamente circostante, ove tutto quel resto che invece sarebbe l'intero e il fondamento è ridotto a residuo,

5 Nella ormai ricca bibliografia secondaria dedicata a Löwith, italiana e internazionale, di rado sono stati prodotti studi più estesi attorno al naturalismo dell'autore. Un'eccezione è la ricerca di M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Padova 2012.

6 Si pensi a *Uomo e storia, Natura e umanità dell'uomo, Mondo e mondo umano*. Provvederemo a indicare adeguatamente i riferimenti bibliografici di ciascuno di essi volta per volta, ma segnaliamo fin d'ora che diversi di questi scritti sono raccolti nell'edizione italiana di K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967.

marginale, mezzo e mai fine in se stesso⁷. A questo punto si dovrà anche riconoscere il carattere vago e filosoficamente insufficiente della parte costruttiva dell'autore, il cui naturalismo non può da solo garantire un'adeguata soluzione costruttiva. Gli ultimi paragrafi saranno perciò dedicati a una discussione più rigorosa del problema posto da Löwith.

2. Sopravalutazione, sottovalutazione, misura. Una lettura della storiografia löwithiana

Come appare ormai chiaro, i termini della triade in questione richiedono trattamenti diversi a seconda del loro statuto corrente. Per formulare una descrizione adeguata del mondo storico, quello proposto da Löwith può essere interpretato come un procedimento per sottrazione: tale che rimuova dall'immagine corrente della *Geschichte* gli attributi tipici del fondamento, in quanto essa non può in alcun modo fare da fondazione alle esigenze dell'essere umano. Per l'autore il problema essenziale sta nel nostro dare per scontato che l'esistenza dell'uomo sia intrinsecamente storica senza renderci conto che questa è solo una affermazione proveniente dal passato recente, al cui successo il cristianesimo ha contribuito in modo decisivo⁸. Tale rappresentazione va privata, in ultima istanza, di almeno due caratteri che alla storia sono del tutto estranei, il senso e il *telos*. Nel primo verso, si può concedere senz'altro la possibilità di un riempimento significativo dei singoli avvenimenti, senza però che l'operazione si tramuti nell'attribuzione di un senso all'intero divenire storico. Nell'altro, gli esiti di questa pretesa risultano aggravati nel momento in cui il concetto di senso si confonde e si sovrappone a quello di scopo, *telos*, così che ci si attende che la storia mostri uno sviluppo complessivo verso una meta finale; al punto che oggi, privata di una propria teleologia, essa

7 È stato fatto notare ad esempio da R. Gatti, *L'impronta di ciò che è umano. Saggi di filosofia*, Edizioni plus, Pisa 2006, in particolare nel capitolo intitolato 'Le cose terrene sorgono e tramontano': *eco agostiniane in Karl Löwith* e a pp. 186-187, come nella produzione centrale di Löwith la frattura davvero profonda (e rovinosa) non sia quella tra visione classica e visione cristiana del mondo e del tempo, bensì quella tra visione classica e cristiana da una parte e visione moderna e atea dall'altra; con la fase matura, invece, la posizione löwithiana evolverà in senso piuttosto unilaterale a favore della concezione greco-antica, tendendo a unire cristianesimo e modernità quale unica (e gravemente inadeguata) lettura del mondo.

8 K. Löwith, *Uomo e storia*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 203.

risulterebbe automaticamente priva di senso⁹.

Secondo la tesi löwithiana è infatti del tutto illusorio ritenere che il mondo storico funzioni in piena autonomia dalla totalità cosmica e dal mondo naturale, e che anzi a questa ci si possa relazionare come se si trattasse di una mera datità da raccogliere e plasmare a proprio piacimento. Tale concezione rimarrà tuttavia dominante, questo l'avvertimento di Löwith, se al contempo non si porta a giusta manifestazione l'elemento che storicamente è stato sottovalutato. La natura è in effetti il grande rimosso dello spirito filosofico moderno; nessuno (o quasi¹⁰) in età moderna ha saputo riconoscere che il mondo naturale è «*l'uno e il tutto di tutto ciò che esiste per natura*», il «tutto-unico» che costituisce la molteplicità a partire dal senso della propria «unità vitale di ordine superiore» e in virtù del suo privilegio ordinatore, secondo il quale l'essente è coordinato in sé e per sé, in un movimento necessario che coinvolge la materia inorganica e la vita organica¹¹, al quale competono gli attributi del bello e dell'armonioso¹². Il rovesciamento proposto da Löwith della priorità del mondo storico a favore dell'unico mondo della natura non significa nient'altro, allora, che un moto (solo apparentemente, come si vedrà) a sua volta del tutto naturale: il riassorbimento del primo nelle trame omnicomprendenti del secondo.

Due punti essenziali di questa operazione vanno messi in rilievo: innanzitutto, nessuno dei tre termini è originariamente indipendente dagli altri e al più può essere analizzato separatamente solo in sede teoretica, come si è fatto brevemente ora; inoltre, questa complessa articolazione di uomo, mondo storico e mondo naturale come sostrato delle svolte decisive è avvenuta *storicamente* e secondo slittamenti per

9 K. Löwith, *Il senso della storia*, in *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 123-124.

10 È vero che emergono, spesso in punti inaspettati, pensatori che agli occhi di Löwith hanno invece saputo incarnare la tendenza contraria e che per tale ragione vengono descritti con un tono a tratti apologetico ed elogiativo. Tra questi spiccano gli esempi di Goethe (evocato nelle modalità più ampie in *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2000, pp. 29-53, 269-339) e Spinoza, al quale è anacronisticamente dedicato l'ultimo capitolo di *Dio, uomo e mondo*, cit., pp. 151-192.

11 K. Löwith, *Mondo e mondo umano*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 320.

12 È stato opportunamente notato il sentimento di aristotelica meraviglia che contraddistingue la posizione di Löwith nei confronti di questa infinita realtà naturale: si veda tra i contributi recenti R. Beiner, *Karl Löwith: s'émerveiller devant le cosmos*, in M. Béland (a cura di), *Karl Löwith: Essais américains, suivis de Philosophe à l'épreuve de l'histoire*, Presses Université de Montreal, Montreal 2019, pp. 285-311.

niente obbligati, che possono essere ribaditi o rifiutati, o ancora rimodellati parzialmente e secondo combinazioni ulteriori. Per questo all'affresco di un errato soppesamento delle polarità (che pure in epoca greco-antica aveva trovato un bilanciamento adeguato¹³) va sovrapposta l'operazione contraria di *ri-misurazione*¹⁴, riferita all'oggetto che è stato storicamente *sopravalutato* (il mondo storico) e a quello che è stato storicamente *sottovalutato* (il mondo naturale). Rimane però incerto come il compito possa essere portato a compimento in termini meno astratti e generali. Löwith non descrive mai le modalità specifiche del tanto vagheggiato «ritorno alla natura», che rischia di essere facilmente fraintendibile o quantomeno filosoficamente non all'altezza; come è stato fatto notare¹⁵, la posizione naturalista non viene mai argomentata approfonditamente e rimane al livello di un assunto che si domanda al lettore di accettare senza indugi. Si direbbe che l'evidenza del mondo naturale e della sua posizione ontologica fondativa è tanto ovvia per l'autore da non necessitare di alcuna ragione a suo favore, e da sacrificare la valenza speculativa a favore di un sentimento e di un'ispirazione addirittura poetici. Per un procedimento filosoficamente maturo sono invece necessarie operazioni ulteriori.

13 A questo riguardo si apre una questione ampiamente dibattuta tra i lettori e gli interpreti del pensiero löwithiano, che possiamo appena sfiorare. Citiamo la classica obiezione di Habermas: quella di Löwith non sarebbe nient'altro che una raffinata e acuta «passione conservatrice», che mira a una restaurazione postcristiana della visione greca del cosmo (J. Habermas, *Karl Löwith. La rinuncia stoica alla coscienza storica*, in *Profili politico-filosofici*, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 153-154). La critica è pienamente comprensibile, né la reiterata insistenza löwithiana, dai toni spesso elogiativi nei confronti della visione antica, ha mai fatto nulla per dissiparla adeguatamente. Vi è tuttavia un documento che dovrebbe risultare illuminante: nel rispondere nel 1967 all'equivalente critica di una studiosa italiana, Annagrazia Papone, Löwith ribadisce che «il riferimento al cosmo greco mi serve come *indice* verso una comprensione della vera posizione dell'uomo nell'universo». Non si tratta, dunque, di un nostalgico e ingenuo desiderio di ritorno a un'età aurea del passato; non vi è alcuna possibilità di ripristinare una disposizione storicamente determinata, propria di un certo contesto e di nessun altro. L'intento è invece quello di impiegare questa concezione come riferimento storico e dunque materiale, evidente, ai fini di un'operazione originale che solo il tempo presente, nei suoi caratteri specifici e con la sua originalità, può portare a compimento. La critica rivolta a Löwith è rintracciabile in A. Papone, *Recensione a Karl Löwith. Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, «Il Pensiero», 12, 1967, pp. 221-225; e la risposta dell'autore è contenuta nel numero successivo della stessa rivista (13, 1968, pp. 247-248).

14 Un'annotazione simile, svolta attorno al concetto di equilibrio, è suggerita da M. Béland, *Karl Löwith et le "charme doux" de l'équilibre*, in M. Béland (a cura di), *Karl Löwith: Essais américains*, cit., pp. 11-33.

15 M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive della "Menschenfrage"*, Armando, Roma 2009, pp. 147-160.

3. Sull'(in)umano e i suoi caratteri

A nostro avviso Löwith fornisce la chiave per delineare una posizione più soddisfacente, senza tuttavia formularla fino in fondo. È in effetti rimasto finora in ombra il terzo elemento della triade che ha scandito la storiografia löwithiana; e se vi è una possibilità di articolare efficacemente quella polarità (anche troppo netta) di mondo storico e mondo naturale, appare dopotutto logico rivolgere l'attenzione a quella creatura che all'uno e all'altro dei due poli deve riferirsi, per la propria consistenza particolare. Già nell'analisi löwithiana è l'animale umano, per via della sua qualità geneticamente anfibia che innesta cultura sulla natura e naturalmente si definisce in senso culturale, a poter segnare il punto di riavvicinamento degli opposti, il loro trovarsi forzatamente a convivere; si tratta di una osservazione che risulta aderente a recenti e autorevoli posizioni in campo antropologico che a loro volta tendono a superare *l'aut aut* di cultura e natura¹⁶. Si registra una connessione profonda e intrinseca tra natura e umanità (in senso storico, sociale, politico), e però tale rapporto è attraversato, se non proprio definito, dalla sua *problematicità*¹⁷. Oltre al costante interesse per gli studi di antropologia filosofica di autori come Gehlen, Scheler e Plessner si avverte qui anche l'influenza profonda di uno dei riferimenti prediletti, Nietzsche: la creatura umana sarebbe quell'animale mai fissato e mai determinato una volta per tutte il cui sviluppo non si soddisfa pienamente nella crescita organica, sia pure senza a questa rinunciare, rimanendo perciò essenzialmente difettoso. In questo senso la realizzazione sempre parziale e sempre inconcludente della propria umanità si presenta per l'uomo come un compito (niente affatto scontato e che può fallire) a cui rivolgersi nei termini dell'esperimento¹⁸. L'esistenza tipicamente umana è aperta a possibilità infinite e al contempo rimane dipendente dalle stesse necessità biologiche che contrassegnano il resto dei viventi, oltre che dalle leggi fisiche che coinvolgono la materia inanimata. Da un certo punto di vista bisognerebbe concludere che «la natura dell'uomo sembra essere interamente umana e quindi snaturata rispetto alla *natura naturans*»; e d'altro canto si sottolinea a più riprese il carattere *fisiologico* che

16 Ci riferiamo in particolar modo all'importante riflessione di P. Descola, *Oltre natura e cultura*, Cortina, Milano 2021.

17 Il saggio di Löwith che più estesamente elabora questa posizione è *Natura e umanità dell'uomo*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 239-284.

18 *Ibidem*, pp. 254-256 e 261-264.

accompagna ogni tentativo di sofisticazione aggiuntiva¹⁹.

Questo duplicità di sensi della natura umana, ai nostri fini complessivi, può e deve riverberarsi in modo più diretto rispetto alla proposta dell'autore nel duplice riferimento dell'uomo al mondo storico e al mondo naturale: nel considerare la vita umana tanto come irriducibile fenomeno cosmico quanto come «essere-nel-mondo» e dunque responsabile dell'edificazione di una propria *Umwelt* storico-sociale. In questo senso riteniamo possibile un impiego della trattazione löwithiana, anche al di là di quanto essa afferma esplicitamente e dei suoi evidenti limiti, per descrivere l'ex-centrica postura umana quale contemplazione puntuale dell'una e dell'altra forza in tensione. Grazie alla sua costituzione naturalmente in-naturale l'uomo può problematizzare la natura *ma anche e soprattutto la storia*, nei diversi sensi a cui il termine rimanda (storicità, mondo storico, coscienza storica). Alla luce di quanto si è visto, questa prospettiva antropologica ha l'accortezza di non porre l'ultimo dei tre termini in gioco sul piano di una sostanziale equivalenza con le alterità considerate in precedenza. Al contrario, l'elemento umano nella sua infinita piccolezza risulta del tutto incomparabile con la realtà storica, intesa come unificata «storia universale», e ancora più inadeguato di fronte a quella naturale in cui è pur sempre situato, appartenendovi senza che valga l'affermazione opposta²⁰. Così come alla base della situazione corrente si pone la scorretta valutazione attorno al mondo (senza che ciò vada formulato in termini necessariamente moralistici, come è il caso di Löwith²¹), il ripensamento di un rapporto di forze *altro* può significare il ribaltamento della misura stessa. Se si vuole pure giudicare in modo negativo l'attuale assetto, in altre parole, ciò non deve celare l'evidenza del ruolo tutt'altro che marginale attribuito alla creatura in-naturale. Esattamente in virtù del suo carattere infinitamente ridotto, essa sembra dover continuare a fare quanto ha sempre fatto ma in modo finalmente adeguato,

19 Ibidem, pp. 266-269. Tra i diversi esempi forniti, fenomeni del tutto naturali quali la nascita o la morte sono modificabili e parzialmente ritardabili (o anticipabili) grazie all'intervento tecnico e possono assumere un orizzonte di senso e una pregnanza di significato ulteriori, culturalmente definiti; e tuttavia rimangono necessità assolutamente inevitabili.

20 Rimane forse insuperabile quale immagine eloquente di questa sproporzione il celebre scritto di G. Leopardi, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, rintracciabile nelle *Operette morali*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 117-123.

21 Per Löwith si può parlare di una vera e propria *hybris* che ha pervaso l'uomo a partire dall'avvento del cristianesimo, per via del legame privilegiato che questi ha indicato tra uomo e Dio fino ai paradossali esiti moderni, nei quali attributi e responsabilità della divinità ormai hegelianamente «superata» sono stati assunti dall'uomo stesso.

fungendo da ago della bilancia di quel soppesamento avvertito oggi come urgenza fondamentale. Se è dunque il momento di formulare alcuni paradigmi orientativi di un tale sforzo, in un'ottica costruttiva, sulla scorta della lettura löwithiana si può pensare di partire comunque dal punto di vista dell'umano perché esso risulta ancora l'unico punto di vista possibile, senza che ciò venga a corrispondere con un orgoglioso (e ormai antiquato) antropocentrismo. L'antropologia umana rimane infatti configurata come polo del fondato e mai del fondamento, e non appena di questo è privata soffre l'esperienza del nichilismo in senso marcatamente patologico²².

4. Approfondimento di un'aporia

Proprio a questo proposito sembra aprirsi un'aporia irrisolvibile. L'esperienza più recente e la disamina di Löwith sconsigliano la via, filosoficamente e nei fatti insostenibile, dell'elevazione dell'umano a unico soggetto e della corrispondente riduzione del mondo naturale a oggetto, sia pure se proposta quale cura che l'agente antropologico condurrebbe nei confronti dell'alterità ferita. Il progetto, pur con intenzioni opposte, proseguirebbe la medesima ottica di dominio e manipolazione della realtà fisica e vivente, sempre più vicina in questa interpretazione alla materia inanimata²³. L'antinomia, a seguire l'impostazione di Löwith, potrebbe quindi essere esplicitata nei seguenti termini: da una parte, *l'unica e autentica misura* della triade è formulata e «conosciuta» solo dalla *physis* naturale, dotata di un ordine intrinseco; dall'altra, *è necessariamente l'uomo a dover dare la misura* al suo rapporto con la

22 In un senso specifico si può trovare un elemento di verità in una lettura per il resto poco condivisibile, proposta in B. P. Riesterer, *Karl Löwith's View of History: A Critical Appraisal of Historicism*, Nijhoff, The Hague 1969, p. 97. Secondo lo studioso, tra le componenti della filosofia complessiva di Löwith vi è una dose non accessoria di esistenzialismo, nel momento in cui si pone una concezione dell'uomo come spaesato, *heimatlos*, gettato suo malgrado nel mondo. Questa assenza di ancoraggio va però reinquadrata in una cornice che non è in quanto tale «esistenzialista»; il concetto stesso di «esistenza», ad esempio, non è mai da Löwith impiegato in senso filosoficamente pregnante.

23 Non abbiamo tematizzato, essendo un argomento troppo esteso, il preciso impatto della scienza naturale moderna all'interno della parabola storica presa in considerazione. Löwith ne è comunque consapevole: senza che la sua posizione si debba considerare in alcun modo «antiscientista», si veda in particolare la critica serrata rivolta alla concezione del progresso intitolata *La fatalità del progresso*, in *Storia e fede*, cit., pp. 143-170.

vita storica e con la totalità della natura. Nel primo caso abbiamo a che fare con una *cosmologia* che, nonostante la tematizzazione svolta in precedenza, non può mai essere pieno oggetto di una veduta antropologica, e da qui costituire la base di un'etica; nel secondo, invece, l'afflato *etico* assurge a esigenza primaria della creatura umana, ma non può non conservare un certo tratto di arbitrarietà (perché non conosce davvero e pienamente l'originario ordine cosmico). La frattura deve accompagnare ogni tentativo di impegno umano (in senso, ad esempio, ambientalista), rischiando di decretarne a priori l'impasse e il fallimento, quale radicalizzazione sotto false vesti di una nuova forma di antropocentrismo²⁴. Ogni procedimento ulteriore dev'essere di conseguenza quantomeno consapevole del rischio e perciò chiamato a essere misurato, tanto nell'accezione generica del termine quanto nella sua applicazione specifica finora rilevata.

La considerazione della problematicità essenziale, a questo punto, riguarda proprio il carattere della misura da rivolgere alla nostra triade. All'umano starebbe meno il compito di imporla o affermarla quale opera della propria volontà creatrice, e più il dovere di portarla a manifestazione il meno arbitrariamente possibile: nel rimando costante alla misura primaria dell'intero cosmico, assoluto e insuperabile. In altre parole, per l'ultimo Löwith i contenuti specifici di un'etica ancora possibile devono rimandare a quel portato puramente ontologico che precede ogni distinzione tra la morale e l'immoralità, la cosmologia stessa; per aderirvi sino a sfiorare l'identificazione. Al contempo, ed esattamente in virtù di questo consapevole avvicinamento, il loro orientamento deve rimanere cosciente della differenza che non può essere tolta tra uomo e intero cosmico (forse paragonabile, in fondo, a quella heideggeriana tra Esserci ed Essere); in altre parole l'orientamento etico non può scomparire del tutto perché *Homo Sapiens* è in-naturale, non pienamente naturale, di una naturalità *sui generis*. Da queste constatazioni si delinea l'immagine di un compito infinito, che

24 Forse non è un caso che una frattura del tutto simile mini alle fondamenta l'impresa nietzschiana dell'eterno ritorno, per come essa è ricostruita nella monografia di Löwith *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 2003. Nella monografia del 1935, poi ampliata nel 1956 senza modifiche essenziali, il nucleo dello sforzo di Nietzsche è individuato nella dottrina dell'eterno ritorno dell'identico; si tratta tuttavia di un tentativo necessariamente fallimentare, proprio perché nella formulazione nietzschiana si cela il dualismo irrisolto tra un dato di fatto fisico, la natura eternamente ritornante senza scopo, su cui l'uomo non può in alcun modo intervenire, e il postulato etico-pedagogico del *volere* l'eterno ritorno, quale ideale da riacquisire attivamente e con uno sforzo intenzionato. In questo senso l'intero percorso di Löwith correrebbe il pericolo di cadere nella medesima aporia, filosoficamente non priva di interesse, individuata in Nietzsche.

però grazie alla disamina löwithiana può giovare di un reindirizzamento significativo. In tal modo si potrà provare a indicare uno sviluppo a favore di un equilibrato rapporto delle tre forze.

Proprio da quest'ultimo termine, si è detto, la rifocalizzazione richiesta deve prendere avvio (senza tuttavia terminarvi): da un adeguato ripensamento di portata e implicazioni della dualità del portato umano. Una riflessione del genere, molto meno antropocentrica di quanto possa sembrare, si deve chiedere come sia opportuno e auspicabile articolare le due componenti. Nel farlo deve anche tener conto che, nel momento in cui si è evidenziato questo carattere essenzialmente dualistico, tale duplicità si realizza in una profonda compenetrazione tra le parti in causa, secondo soglie mai fissate una volta per tutte, e non come contrapposizione frontale – ma con un doppio movimento di allontanamento e di riavvicinamento di questa natura dall'organicità di partenza. Queste considerazioni appena accennate, dopotutto, dovrebbero aver già invalidato o quantomeno problematizzato un primo e ovvio tentativo di «soluzione». Alla luce degli scritti löwithiani considerati, e anche di altri che si è scelto di non tematizzare²⁵, la preferenza per la componente fisiologica e più direttamente organica, «animale», sembrerebbe avere facilmente la meglio sull'innesto tecnologico e culturale che vi si aggiunge storicamente. Una volta riconosciuto che, invece, è una qualità profonda della natura umana l'incastonare costantemente cultura sulla componente biologica, una tale risposta non è più disponibile: non è data l'opzione di una naturalità assolutamente «integra», del tutto depurata da «scorie» d'altro tipo e provenienza. Si può senz'altro provare a sfumare la posizione con l'intento di renderla maggiormente difendibile, sostenendo che il polo del naturale (termine, a questo punto, particolarmente ambiguo) debba avere quantomeno la priorità sul polo opposto dell'innaturale. In questo modo, la forza istintuale dovrebbe assumere un «ruolo guida», facendo da formazione e orientamento della matrice tecnico-culturale, e kantianamente valendo da indagine critica della sua portata e dei suoi limiti di possibilità. Formulata in questo modo, la proposta appare certamente più condivisibile ed equilibrata: più facilmente recepitibile da un insieme vasto di agenti umani, almeno potenzialmente, e perciò valido contributo alla formazione di un'etica condivisa. Di nuovo, tuttavia, questa

25 Si veda ad esempio, *Toten, Mord, und Selbstmord: Die Freiheit zum Tode* (1962), in *Sämtliche Schriften*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1981-88, vol. I, pp. 399-417; e *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur* (1969), in *SS*, vol. VIII, cit., pp. 276-289.

lettura sembra integrabile con la descrizione löwithiana della creaturalità umana solo al prezzo di un grave fraintendimento. Risulta infatti impossibile, nella stretta compenetrazione tra i due poli e nel loro articolarsi in un'unica costellazione tensiva, individuare un limine determinato tra componente fisiologica e componente culturale. Di conseguenza appare aporetico, oltre che arbitrario, provare a fissare i contenuti esclusivamente organici che dovrebbero affermare la direzione generale senza che si produca alcuna contaminazione con le qualità storico-sociali che vi si accompagnano, come se si trattasse di una descrizione ingenua di «struttura» e «sovrastruttura». Il legame che si stabilisce tra i costituenti, infatti, è meno una giustapposizione ulteriore e successiva quanto invece un nesso *intrinseco* alla formazione di ciascuno di essi che contemporaneamente che si consegna all'una e all'altra parte.

Per chiarire definitivamente questo problema si possono prendere brevemente in considerazione le due soluzioni estreme che potrebbero derivare da una così netta separazione, pur nella dichiarata consapevolezza che esse non vengono abitualmente suggerite nella loro forma «pura». Spingendo la preferenza naturalistico-fisiologica sino alle massime conseguenze, potremmo dedurre quell'immagine del ritorno allo stato di natura che è stata ripetutamente suggerita a livello filosofico, letterario e ideologico – con gradi di ispirazione, intensità e qualità delle argomentazioni notevolmente differenti –, fermo restando che di rado è stata fornita una descrizione convincente e puntuale di un tale stato originario e che la sua consistenza reale è particolarmente dubbia. Ma nulla vieta di proporre l'interpretazione opposta e di accordare una decisa preferenza al *coté* tecnologico-culturale. Si verrebbe a delineare allora la prospettiva di una sempre più perfetta razionalizzazione, da applicare a qualsiasi ente disponibile sino all'intera «cornice senza quadro»²⁶ che tutto include, la realtà del mondo in quanto tale. La cura del mondo ridotto pur sempre a oggetto, allora, andrebbe intrapresa nel modo più efficiente possibile sotto l'ottica di una ragione strumentale e obiettivante (come è d'altro canto tuttora spesso intesa). Anche qui si potrebbe argomentare che la prospettiva di una assoluta razionalizzazione è valida esclusivamente come idea guida e mai come definitivo compimento, soprattutto se si mantiene quel presupposto di un progresso infinito che si è storicamente imposto con l'Illuminismo²⁷.

26 L'espressione si incontra in K. Löwith, *Mondo e mondo umano*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 390.

27 Si veda a questo proposito K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., capitoli IV e V, e anche i lavori R. Koselleck (che si è formato, tra gli altri maestri, con lo stesso Löwith), quali *Futuro passato*.

Il problema decisivo è tuttavia un altro. Questa proposta risolutiva, esattamente come l'altra, prende avvio da una concezione antropologica che, a seguire Löwith, comprende solo «metà dell'intera verità», ed è perciò non veritiera se si presenta come l'unica veduta corretta e da qui intende imporsi in senso normativo. La parzialità degli assunti su cui le due concezioni si basano, in altre parole, delegittima o indebolisce significativamente la portata complessiva dell'una e dell'altra strada. Con ciò non stiamo provando a sostenere, come sarebbe estremamente difficile da argomentare, che elementi concettualmente rilevanti non possano essere rintracciati in entrambe le strategie; e bisogna riconoscere che la descrizione fornita di ognuna delle soluzioni è un cenno consapevolmente semplificato e banalizzato. Ma rimane del tutto inadempita, e dunque da svolgere nell'ultimo paragrafo, la necessità di *articolare in modo davvero dialettico* il campo «fisiologico» e quello «razionalizzante», evitando che l'imposizione dell'uno comporti la rimozione dell'altro.

5. Conclusioni. Il paradosso fertile di uno storicismo naturalista

Alla luce di quanto emerso e a fini valutativi, è il caso di distinguere piuttosto nettamente tra l'impostazione complessiva di Löwith e i risultati a cui essa è effettivamente pervenuta. Se per quanto riguarda i secondi il giudizio non può essere positivo (poiché rimangono troppo spesso filosoficamente non argomentati, e d'altro canto fanno affidamento su studi scientifico-antropologici che nel frattempo sono stati aggiornati), è allora l'impianto stesso ideato da Löwith, nelle sue linee guida, a meritare ancora attenzione. In particolare possiamo intravedere i lineamenti di un'ipotesi costruttiva attraverso la lettura dell'ultima monografia dell'autore, che pure a tratti sembrerebbe avvicinarsi pericolosamente al paradigma dell'opzione tecnicistica. Ci riferiamo al testo del 1971 rivolto a *Paul Valéry*²⁸, vero e proprio «testamento spirituale»²⁹, rispecchiamento immersivo dell'autore nella poetica e nel pensiero dell'effigiato, mimetismo spinto all'estremo in cui risulta difficile distinguere pienamente tra le tesi di Löwith e quelle dell'intellettuale

Per una semantica dei tempi storici, Clueb, Bologna 2007, e *Vocabolario della modernità*, il Mulino, Bologna 2009.

28 K. Löwith, *Paul Valéry*, Celuc, Milano 1987.

29 L'espressione, dello stesso Löwith, è riportata da E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 139.

francese. In un passaggio significativo si legge che

«nell'orizzonte della tendenza moderna alla verità verificabile praticamente ed alla precisione tecnico-scientifica, Valéry vede arrivare il “crepuscolo del vago” ed un preludio al *dominio dell'inumano che*, procedendo dal rigore scientifico e dal fatale progresso, *finirà lo sfociare in una precisione stupefacente anche nelle cose umane*»³⁰.

Subito prima, Löwith aveva insistito proprio sulla possibilità valérianiana dell'inumano quale valore dell'umano stesso, «dal momento che le condizioni e i presupposti elementari dell'essere umano non sono umani»³¹. Naturalmente non è questa la sede per avanzare giudizi e nemmeno ricostruzioni sulla lettura löwithiana di Valéry o addirittura sugli intenti essenziali dello stesso poeta e pensatore. Ma l'affermazione non può non incuriosire, soprattutto se si pensa all'interesse di Valéry, tematizzato da Löwith nei capitoli precedenti, per la corporeità e i suoi fenomeni immediatamente vitali³². A completare la ricognizione va inoltre segnalato il ritrovamento di un'espressione per certi versi «parallela» in un punto profondamente diverso della produzione löwithiana, per propositi e collocazione temporale. Nel carteggio con il filosofo tedesco Leo Strauss, in una missiva del 1933 Löwith dichiara di essere «sulla base di un'estrema storicizzazione della coscienza, [...] tornato a un pensiero del tutto astorico»³³. Ora, non si è in alcun modo obbligati a collegare questi cenni costruttivi con le effettive condotte che accompagnano l'una e l'altra dichiarazione³⁴. Quel che interessa è esclusivamente la strategia di fondo di un *riscaldamento* della coscienza, in questo caso tecnico-storica, che nel suo approfondire una determinata direzione la porta a compimento ed implosione; rivelando, ad esempio, la possibilità di apertura

30 *Ibidem*, p. 84; il corsivo è nostro. Si veda su questo aspetto anche la preziosa *Nota introduttiva* di G. Carchia, in particolare a p. 14.

31 *Ibidem*.

32 Löwith riporta per intero passaggi estremamente lunghi degli scritti di Valéry a questo riguardo, vedi le pp. 36-45.

33 K. Löwith, L. Strauss, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, a cura di M. Rossini, Carocci, Roma 2012, p. 60. La lettera è datata 8 gennaio 1933.

34 A seguire la monografia su Valéry, ad esempio, l'aspetto dell'*intensificazione* dell'umano si completa con la risoluzione per l'annullamento di sé e l'affermazione negativa di un Io puro, valido come nulla di un intero e come solipsistica coscienza assoluta, sciolta da ogni legame con l'umano e con il mondo. (K. Löwith, *Paul Valéry*, cit., pp. 89-132).

al più che tecnico e al sovrastorico³⁵.

Da questa fessura si intravede un percorso alternativo, forse valido per i fini posti sin dall'inizio. Lo proponiamo come conclusione, qui appena accennata e che andrà senz'altro ripresa. A posteriori, la preminenza dell'una o dell'altra veduta antropologica si può in effetti descrivere nei termini di una intensificazione del motivo fisiologico-naturalistico o di quello tecnico-razionalizzante, sino alla totale marginalizzazione della componente avversaria. Ciò, si è detto, non è compatibile con quella impostazione antropologica che riconosce nell'uomo l'animale in-naturale, la creatura che si radica e appartiene alla natura e tuttavia continuamente la oggettiva, se ne distanzia, la trascende parzialmente. La vera esigenza, certamente da delineare poi in contenuti concreti, starebbe invece *nell'intensificazione alternata di ciascuna delle polarità opposte*, quale espressione adeguata della creatura umana come intero. Ogni polo, in questo senso, deve poter avere la meglio su quello avversario solo temporaneamente, così che si verifichi un togliimento del primo nel secondo e subito dopo il fenomeno opposto; prevenendo la stortura dell'estremismo in ogni accezione possibile, e lasciando intuire l'immagine di un più-che-umano che è per sua essenza più-che-naturale.

In termini meno astratti: invece di pensare a una estrema storicizzazione che consegna un naturalismo astorico, si può sostenere la posizione di una storicità compenetrata dal naturalismo, e che tuttavia non rinunci a essere tale. È a nostro avviso molto parziale la critica che Löwith rivolge ripetutamente a quella che sarebbe la massima incarnazione teorica dell'idea di storicità, lo storicismo³⁶, se non altro perché è molto discutibile la supposta derivazione lineare di questo dalle filosofie della storia occidentali. Tra le critiche rivolte dall'autore, lo storicismo «da un lato sottolinea eccessivamente l'unicità e l'individualità storiche di ogni fenomeno e d'altro lato livella tutte le differenze all'unico piano della storicità»³⁷. E tuttavia questa è una descrizione molto povera se non proprio ingiusta di una riflessione al

35 Molto appropriatamente Eugene Fink aveva descritto, in una lettera a Husserl, la strategia löwithiana nei termini di «un cavallo di Troia» che penetra nel campo tematizzato per «far esplodere» i suoi contenuti fondativi dall'interno. Si veda a questo proposito E. Fink, *Karl Löwith e la fenomenologia*, «aut aut», 222, novembre-dicembre 1987, pp. 103-105.

36 Al di là di quanto scritto in *Significato e fine della storia* (ma acutissime sono le osservazioni contenute nella *Prefazione* di P. Rossi, pp. 9-18), il saggio più eloquente è senz'altro *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus* (1952), in SS., vol. II, cit., pp. 296-329.

37 *Ibidem*, p. 205.

contrario ampia e sfumata, intrapresa da autori in diversi casi a loro volta polemici nei confronti delle costruzioni aprioristiche della filosofia della storia³⁸. Esiste cioè un'idea di storicità priva di dogmi o di facili riduzioni e costitutivamente aperta all'altro da sé, allo sviluppo libero del divenire e delle individualità secondo impulsi eterogenei, senza alcuna costrizione necessitante e al contempo tesa a cercare parametri intersoggettivamente validi. Potrebbe non essere del tutto fuori luogo, allora, la proposta di un'espressione paradossale come quella di *storicismo naturalista*, o *naturalismo storicista*, da intendersi come una costante schermatura del paradigma storicista attraverso l'immissione della prospettiva ontologico-cosmologica e contemporaneamente la schermatura del paradigma naturalista, allettante ma mai pienamente realizzabile, con una operazione ancora storicizzante, tecnica³⁹; in linea come evocato con alcune delle posizioni più recenti negli studi antropologici, di cui ogni tesi filosofica dovrà tener conto se vorrà risultare a sua volta credibile.

Seguire questa mossa infinita potrebbe consegnare l'alternativa di un umanesimo non nichilista, consapevole dell'impossibilità di rinunciare del tutto al punto di vista dell'umano e però pervaso da una motivazione non esclusivamente antropocentrica ma anzi de-centrata. In ciò la tarda filosofia di Löwith, declinandosi quale ricerca di un equilibrio teoretico-esistenziale, può svolgere un ruolo guida prezioso, o – qualora si scegliesse di respingerne assunti e orientamento – quantomeno stimolare la ricerca di percorsi alternativi; il suo merito sta nel riproporre in termini convincenti il problema del rapporto di uomo e mondo, mondo umano e unico, intero, tutto-uno cosmico. Per quanto inadeguata nelle soluzioni che prospetta, la qualità intrinsecamente equilibrante di questa *forma mentis* non è un guadagno trascurabile.

38 Non è un caso, crediamo, che autori tradizionalmente ascritti alla tradizione storicistica quali Ranke, Droysen e più tardi Troeltsch o lo stesso Croce non godano mai di trattazioni estese nei testi löwithiani. Riteniamo cioè che Löwith abbia sempre e unicamente in mente una definizione di storicismo «volgare», quale atmosfera culturale che pervade molteplici campi del sapere, e non la tradizione propriamente storicistica dall'alto valore filosofico e intellettuale.

39 L'intuizione non è, crediamo, troppo distante da quanto emerge dallo stimolante confronto tra Löwith e Merleau-Ponty proposto da M. Iofrida, *Natura e nichilismo: Löwith e Merleau-Ponty fra Schelling, Nietzsche e Heidegger*, in *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, CLUEB, Bologna 2006, pp. 235-251. Naturalmente da qui andrebbero sviluppate riflessioni di carattere marcatamente ontologico, che non ci è possibile nemmeno menzionare; un accostamento senz'altro interessante, oltre che filologicamente fondato, è quello delle concezioni löwithiane e di filosofia giapponese contemporanea – si veda A. Cantin-Brault, *Finding a Common Ground: Löwith and Nishida*, in «Dialogue», Canadian Philosophical Review, 57 (2018), pp. 251-275).