

Recensione

K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*

Donzelli Editore 2018

Michele Ricciotti

«I mutamenti nel regno della natura, per quanto infinita la loro varietà, mostrano soltanto un circolo che sempre si ripete; nella natura nulla di nuovo accade sotto il sole, per questo il gioco multiforme delle sue configurazioni finisce per annoiare». Così Hegel, nelle sue lezioni sulla filosofia della storia, liquidava il mutamento che si verifica in natura, contrapponendolo al divenire dello spirito, esso solo in grado di dispiegare la possibilità del *novum*, del perfezionamento dell'uomo. Da questo punto di vista, la liquidazione hegeliana del movimento naturale risulta perfettamente coerente con l'anima della modernità come essa viene interpretata da Karl Löwith, vale a dire come rivolta ad un'esaltazione dello spirito il cui esito non può che essere la dimenticanza della natura quale per sé sussistente, *physis* eternamente realizzantesi.

Buona parte della riflessione di Karl Löwith è stata infatti volta ad indagare i tratti più filosoficamente pregnanti della modernità ed a rintracciarne le radici profonde. Se nel testo più famoso del pensatore bavarese, *Meaning in History*, il tentativo era quello di far emergere, come appare chiaro fin dal sottotitolo all'edizione italiana, 'i presupposti teologici della filosofia della storia', operazione analoga e speculare è quella compiuta in *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, recentemente pubblicato in traduzione italiana, la prima condotta sulla versione definitiva ed integrale del testo tedesco, apparso nel 1967 e frutto della rielaborazione e della sistematizzazione dei testi di conferenze da Löwith tenute tra il 1960 e il '66.

Il testo è curato da Orlando Franceschelli, tra i principali studiosi del pensiero löwithiano in Italia, e consta di nove capitoli, ciascuno dedicato ad un singolo autore o ad un gruppo di autori, i quali, lungi dal far parte di una rassegna storica arbitrariamente selezionata da Löwith, vengono dall'autore percepiti ed indicati come gli artefici della modernità filosofica, rappresentando la tendenza egemone di una metafisica fondamentalmente cristiana - animata dal

soggettivismo volontaristico antropo-teo-centrico - e la controtendenza carsica (ma non per questo antimoderna) del richiamo alla natura di tutte le cose.

L'attraversamento critico di queste voci consente all'autore di disvelare il cuore della metafisica occidentale, riassunto *more kantiano* nelle tre fondamentali questioni di Dio, uomo e mondo, instaurando con essi un serrato dialogo privo di precomprensioni e scevro da limitativi paletti ermeneutici.

L'ottima e ampia introduzione di Franceschelli ha il merito di rintracciare il filo conduttore della riflessione löwithiana, oltre a quello di salvaguardarla dai pur possibili fraintendimenti che porterebbero ad intendere il naturalismo di Löwith come ecologismo *ante litteram* o mera espressione di una posizione antimetafisica *tout court*. Il sostanziale rifiuto della verità metafisica tradizionalmente intesa non impedisce infatti a Löwith di portare alla luce un senso della verità quale inscritta nell'intrascendibile mondo naturale, all'interno del quale si iscrive l'uomo e ogni attività di cui si fa portatore. L'attenzione di Franceschelli è particolarmente incentrata sulla dimensione costitutivamente scettica del pensiero di Löwith, l'ignoranza della quale difficilmente consentirebbe una piena comprensione della *pars construens* che attraversa il testo.

L'Avvertenza alla nuova edizione' che segue l'introduzione fa il punto sullo stato dei più recenti studi löwithiani.

Addentrando nel testo, emerge fin da subito che Löwith condivide appieno la tesi, sostenuta per primo da Hegel, secondo cui la modernità filosofica ha inizio con Cartesio e con il suo tentativo di dare una solida fondazione alle scienze mediante il cogito. Il movimento riflessivo di un io che si distingue dal mondo pur mantenendo la legittimità conferitagli dall'esser fatto ad immagine e somiglianza di Dio, inaugurato dal pensiero cristiano con Agostino, riceve in Cartesio la piena giustificazione filosofica. La modernità intesa in senso filosofico nascerebbe dunque per Löwith da un movimento di allontanamento dal mondo e di avvicinamento a Dio mercé il ripiegamento *in interiore homine*. La stessa fisica scientifica diviene dunque conoscenza di un ordine avente il proprio principio fuori di sé, in Dio e nella sua volontà creatrice.

Il secondo capitolo, dedicato all'appropriatezza della riflessione cartesiana', prende in esame le voci più influenti dell'eredità cartesiana nel '900. Se in Husserl tale eredità si mantiene nella riduzione trascendentale operata per fondare intellettualmente e moralmente il mondo, operazione che richiede di considerare l'*ego* come pura possibilità più che come *res*, Heidegger radicalizza tale critica dell'io cartesiano richiamando la fatticità dell'*esserci*, in relazione a cui lo stesso mondo assume di volta in volta il senso che gli viene attribuito. Di fronte al dibattito metafisico intorno alle grandi questioni di Dio e dell'anima, Valéry privilegia invece la dimensione 'matematica' del pensiero cartesiano, il suo tentativo di fondare la riflessione in maniera rigorosa e libera da ogni autorità che non sia quella del pensiero medesimo. Sartre si concentra sull'interpretazione che della volontà umana viene offerta da Cartesio nella quarta meditazione, 'immanentizzando' la prospettiva di una libertà creatrice e produttrice non più

interpretata come appannaggio del divino, ma come caratteristica esistenziale dell'uomo.

Al termine del secondo capitolo, Löwith avverte l'esigenza di legittimare la sua ricerca (non prima di aver denunciato la parzialità delle interpretazioni novecentesche del pensiero di Descartes) enucleando al contempo il criterio ermeneutico che intende seguire nell'indagine da lui condotta: «La riproposizione obbiettiva dei sistemi onto-teologici, in riferimento al rapporto tra Dio, uomo e mondo, non si propone né di sorvolare su ciò che per gli autori costituiva il punto centrale e aveva la massima importanza, né di eludere ciò che *per noi* è in gioco» (p. 52).

È a Kant che si deve la sistematizzazione della metafisica come orientata da idee regolative (le medesime idee che compaiono nel titolo del libro di Löwith) a prescindere dalle quali le nostre molteplici esperienze si presenterebbero come scopa slegata, mero aggregato privo di unità. Senonché, l'aspetto precipuo della filosofia kantiana, vale a dire l'indagine intorno alle condizioni di possibilità della conoscenza «presuppone già di per sé un modo di pensare che si colloca in una condizione di anteriorità rispetto ad ogni realtà di fatto di un qualunque 'si dà', essa cioè si muove all'interno del presupposto cristiano di un Principio *creatore* che trascende il mondo» (p. 55). Un mondo di cui non è in alcun modo consentito fare esperienza conoscitiva, quello kantiano, dal momento che il nostro intelletto de-terminante mai potrà restituirci la totalità. A tal proposito Löwith lascia intendere che il modo migliore per intendere la negatività dell'incondizionato (come a dire, il *non* del condizionato) non è come qualcosa di *altro* dal condizionato (ciò che non potrebbe restituire che, per l'appunto, ancora un condizionato) ma come l'anteriorità di per sé sussistente di ogni condizionatezza. La scissione agostiniano-cartesiana tra la realtà naturale e l'interiorità spirituale troverebbe dunque massima ed efficacissima esplicazione nella giustapposizione kantiana di 'cielo stellato' e 'legge morale'.

A partire da questo angolo visuale, l'operazione di Fichte in altro non consisterebbe che nella radicale 'immanentizzazione' e nella riduzione delle questioni di Dio e del mondo all'unica grande questione dell'Io, punto luminoso della compiuta filosofia trascendentale. Il giudizio di Löwith nei confronti dell'idealismo fichtiano ricalca quello di Jacobi il quale, in polemica con Fichte, ricordava che l'uomo si trova di fronte alla fondamentale scelta tra Dio e nulla e, scegliendo il nulla, egli sceglie di farsi Dio.

Perfettamente in linea con la modernità cristiana si situa, a parere di Löwith, anche la riflessione di Schelling, instaurando egli uno strettissimo legame tra la coscienza cristiana e l'idea di una volontà libera che sapendosi già da sempre oltre il mondo può permettersi di dominarlo, di controllarlo. In risposta alla riduzione soggettivista operata da Fichte, Schelling restituisce una certa qual autonomia alla natura, ora intesa come processo che conduce all'Io quale culmine ed esito ultimo, per fondare su tale Io il ricupero cosciente della natura medesima. A tal proposito, Löwith opportunamente evoca un passo delle *Lezioni monachesi*: «il compito della scienza è che quell'Io della coscienza

ripercorra egli stesso con coscienza tutta la via dall'inizio della sua esistenza fuori di sé sino alla coscienza suprema» (p. 81).

Lo sforzo filosofico di Schelling viene dunque definito come un titanico tentativo di tenere insieme una concezione naturalistica con la riflessione sull'Assoluto quale *terminus ad quem* di qualsivoglia autentica riflessione speculativa. La stessa indagine schellinghiana intorno alla mitologia, che occupa buona parte della fase 'matura' della riflessione del filosofo tedesco, viene ricondotta da Löwith al tentativo di restituire una visione unitaria del rapporto dell'uomo con Dio, intendendo il cristianesimo come compimento del *reale* processo di formazione della coscienza rappresentato dalla mitologia, con tutti i culti politeisti che ne costituiscono la concretezza storica.

Le poche pagine dedicate a Schelling si rivelano complessivamente in grado di restituire una profonda e fedele immagine dell'autore senza spacchettarne scolasticamente l'opera in fasi o periodi, facendo comunque risaltare la complessità di un pensare dinamico e in continuo sviluppo.

Se la riflessione matura di Schelling si era orientata verso il tentativo di rintracciare la radice preistorica e mitologica della coscienza cristiana, Hegel dal canto suo si propone di assorbire l'Assoluto all'interno del proprio poderoso sistema, dando di Dio una fondazione logica ed una giustificazione razionale. Ciò non sarebbe possibile, beninteso, prescindendo dalla *notitia Christi* e dalla rivoluzione operata dal cristianesimo. Esso conduce infatti a concepire la divinità come soggettività assoluta e l'uomo come esito eletto da Dio in virtù della propria natura. È dunque la dimensione propriamente spirituale dell'essere umano a renderlo affine a Dio. Senonché tale impianto, concretizzantesi nella costruzione di un itinerario fenomenologico volto ad elevare dal massimamente particolare all'assoluto incondizionato, non fa che riproporre, nella forma forse più radicale, la negazione di una autonomia al mondo della natura. Nel sistema hegeliano essa infatti trova posto unicamente come momento *negativo* del farsi dello spirito, negando *ipso facto* che la realtà naturale possa godere di una propria sussistenza. Nonostante le giovanili riserve fatte valere da Hegel nei confronti del dualismo cartesiano (a tal proposito va ascritto a Löwith il merito di restituire le linee generali di una lettura hegeliana tutt'altro che unilaterale e priva di oscillazioni dell'opera di Descartes), il pensatore di Stoccarda finisce per riproporlo.

Anche la filosofia hegeliana conclude dunque per assestarsi all'interno di quella prospettiva antro-po-teologica di matrice cristiana che conduce a concepire il mondo della natura come «qualcosa che è fuori di noi, vale a dire un'esteriorità rispetto all'interiorità dello *scio me vivere*, del *cogito me cogitare*, della persona morale, dell'Io che pone sé stesso, dello spirito esistente per sé» (pp. 101-102).

Rispetto ai tentativi feuerbachiani e marxiani di pensare l'uomo nella sua concretezza, ravvisata rispettivamente nei suoi appetiti sensibili (il riferimento costante di Löwith è la massima feuerbachiana secondo cui 'l'uomo è ciò che mangia') e nelle condizioni materiali di vita, Max Stirner mette in dubbio che di 'uomo' si possa parlare. L'Unico senza causa o, meglio, che pone la sua causa su nulla intende essere la rivendicazione dell'Io autentico contro qualsivoglia

astrazione metafisica, dell'egoista quale distruttore del mondo fatto di 'fantasmi' e 'ossessioni' che gli spiritualismi i più diversi ci hanno consegnato. L'opera apparentemente dissacratoria di Feuerbach appare agli occhi di Stirner come in perfetta sintonia e continuità con il cristianesimo, non facendo alcuna differenza il ricercare l'essere supremo in una fantomatica essenza dell'uomo invece che nell'aldilà della religione rivelata.

Ecco dunque che l'operazione nietzscheana di «rifidanzamento col mondo» (p. 121) non può che passare attraverso il deserto di quella volontà distruttrice di ogni vincolo morale per recuperare la dimensione propriamente ludica della realtà. Il terzo stadio del processo di 'metamorfosi dello spirito' disegnato nelle prime pagine dello *Zarathustra*, lo stadio del fanciullesco 'io sono', altro non starebbe ad indicare, per Löwith, che il superamento della volontà di nulla nell'abbandono al gioco cosmico del fato. Le pagine su Nietzsche, tra le più ispirate e 'sentite' dell'intera opera, tirano le somme di un confronto che Löwith matura fin dagli anni della sua tesi di dottorato, poi divenuta la base del suo *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1956) e volta ad interpretare Nietzsche come un pensatore sistematico. Sistema in movimento, sistema di aforismi, ma sistema.

Nietzsche viene inoltre presentato come l'anti-Cartesio *par excellence*, revocante in dubbio lo stesso dubbio cartesiano, che ancora si fondava sulla distinzione di matrice platonica tra un mondo reale ed uno apparente. Senonché, la rimozione forzata del 'mondo vero' ad opera del martello nietzscheano, lungi dal lasciarci in eredità il solo mondo apparente, toglie di mezzo anch'esso. «La morte di Dio apre, attraverso il nichilismo, la via della riscoperta del mondo» (p. 142). Così Löwith riassume l'operazione di Nietzsche, i cui riferimenti alla morte di Dio, al superuomo e alla volontà di potenza, lungi dal rappresentare astratte dottrine, dicono della riconquista della natura come realtà autonoma di cui l'uomo è parte. Stando così le cose, Löwith acutamente esplicita i problemi ed i possibili fraintendimenti dovuti al continuare a caratterizzare l'uomo a partire dal volere, seppur da un volere libero da qualsivoglia finalità determinata e dunque dal suo pesantissimo retaggio cristiano.

L'opera si chiude con un capitolo, il più lungo del libro, su Spinoza ed il suo *Deus sive natura*. La riflessione intorno a Spinoza viene inizialmente filtrata dalla lente di Goethe, con il quale Löwith avverte una fondamentale affinità per il suo richiamo alla natura quale orizzonte dischiudente il senso dell'uomo, non contrapposto alla realtà spirituale, come la tradizione idealista si ostinava a credere, ma 'imbevuta' di spirito, con cui forma una indissolubile unità. L'indagine vira poi in direzione della critica di Spinoza alla teologia lungo una via che conduce alla pretesa spinoziana di *studiare* Dio allo stesso modo in cui si studia qualsiasi oggetto del mondo, di osservare gli affetti dell'animo con gli stessi occhi con cui si osserva un ragno che divora le sue prede. Il gesto filosofico compiuto da Spinoza rispetto alla triade metafisica che è oggetto del libro è dunque quello di decentrare l'uomo rispetto alla posizione in cui era stato tradizionalmente collocato, e di rifiutare qualsivoglia interpretazione finalistica della natura e,

quindi, di Dio. La 'libera necessità' teorizzata da Spinoza si rivela dunque come la compiuta effrazione del sistema volontarista di derivazione biblica.

Caratteristica fondamentale dell'opera è che, come spesso accade nei testi di Löwith, il pensatore bavarese non asserisce esplicitamente e direttamente la propria tesi, ma la lascia emergere dalle pieghe del dettato, onde rendere meno assertoria e più giustificata la propria pur solidissima posizione teorica. Il testo si rivela in grado di fornire al lettore opportuni strumenti per orientarsi nell'intricato ed a tratti labirintico mondo della modernità filosofica, addentrandosi nei problemi fondamentali che ne animano il dibattito. La riconduzione della parte dominante del pensiero moderno da Cartesio a Nietzsche alla sua matrice cristiana se per un verso sembra fatalmente limitare la gittata interpretativa sugli autori trattati, ha in compenso l'indubbio merito di scandagliare i fondali del canone filosofico, criticandolo ma insieme contribuendo a riattivarne la portata teoretica, operazione quanto mai inattuale in un'epoca, la nostra, di ingenuie ironie e di troppo sbrigative liquidazioni della metafisica occidentale.