

## Moderni e antimoderni

La critica dell'idea di progresso  
in Karl Löwith e Leo Strauss

CARLO ALTINI

La pubblicazione dell'epistolario tra Leo Strauss e Karl Löwith tra 1932 e 1971 ha fornito solidi elementi per la comprensione del rapporto biografico e teorico tra due importanti filosofi tedeschi accomunati dal destino dell'emigrazione<sup>1</sup>. La comune origine culturale di Löwith e Strauss — entrambi di origine ebraica, malgrado le notevoli differenze delle loro educazioni giovanili: secolarizzata quella di Löwith,

1. Cfr. *Korrespondenz Leo Strauss – Karl Löwith*, in STRAUSS L., *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften–Briefe*, hrsg. von MEIER H., Metzler Verlag, Stuttgart 2001, pp. 607–697; trad. it. STRAUSS L. e LÖWITH K., *Oltre Itaca: la filosofia come emigrazione. Carteggio (1932–1971)*, Carocci, Roma 2012. — Sui rapporti tra Löwith e Strauss cfr. ESPOSITO R., *Introduzione. Sull'orlo del precipizio*, in STRAUSS L. e LÖWITH K., *Dialogo sulla modernità*, trad. it., Donzelli, Roma 1994, pp. VII–XXVII; MEIER H., *Vorwort des Herausgebers*, in STRAUSS L., *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft*, 2008, pp. VII–XL; STICHWEH K., *Dialogue philosophique sur fond politique*, in « Cités », VIII, 2001, pp. 173–181; ALTINI C., *Una storia della naturalezza. Riflessioni sulla crisi moderna in Karl Löwith e Leo Strauss*, in « La società degli individui », 2007, n. 28, pp. 53–66; FAZIO G., *La critica di Karl Löwith al decisionismo politico di Carl Schmitt e il suo rapporto con "Note sul concetto del politico di Carl Schmitt" di Leo Strauss*, in « La cultura », XLVIII, 2010, pp. 263–300; ALTINI C., *Sulla soglia della filosofia. La crisi della cultura moderna in Karl Löwith e Leo Strauss*, in STRAUSS L. e LÖWITH K., *Oltre Itaca: la filosofia come emigrazione*, cit., pp. 9–36.

ortodossa quella di Strauss — non può essere passata sotto silenzio. Nati a distanza di soli due anni in una Germania che si avvia alla tragedia della Prima guerra mondiale, Strauss e Löwith crescono in un ambiente filosofico che ha tra i propri numi tutelari Edmund Husserl e Max Weber, che vive il progressivo declino del neokantismo e che vede la straordinaria ascesa di Heidegger. Sul terreno della cultura tedesca il panorama che si offre non è rassicurante: anche senza soffermarsi sulle questioni politico-sociali che percorrono la Repubblica di Weimar, è sufficiente citare *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler per avvertire il disincanto e il nichilismo che domina i circoli intellettuali degli anni Venti. Dopo il crollo di tutti i sistemi filosofici, la cultura tedesca è infatti caratterizzata da una forte consapevolezza della crisi intorno al senso e al significato della scienza e della politica nel mondo moderno, tra nichilismo e razionalizzazione, tra reificazione e massificazione, tra *Kultur* e *Zivilisation*. Ed è allora in questo clima di “crisi della civiltà” e di “disagio della cultura” che si sviluppano le biografie intellettuali di Löwith<sup>2</sup>

2. Per i primi riferimenti storico-critici e bibliografici su Löwith cfr. RIESTERER B.P., *Karl Löwith's View of History. A Critical Appraisal of Historicism*, Nijhoff, Den Haag 1969; RUH U., *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, Freiburg i.B., 1980, pp. 199–277; RIES W., *Karl Löwith*, Metzler, Stuttgart 1992; LIEBSCH B., *Verzeitliche Welt. Variationen über die Philosophie Karl Löwiths*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995; GUIDA G., *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, Unicopli, Milano 1996; CARACCILO A., *Karl Löwith*, Morcelliana, Brescia 1997; FRANCESCHELLI O., *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 1997; BARASH J.A., *The Sense of History. On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization*, in « History and Theory », XXXVII, 1998, pp. 69–82; BAUMEISTER Th., *Il pensiero di Karl Löwith tra distruzione e superamento del nichilismo*, in « Rivista di filosofia », XC, 1999, pp. 253–272; WOLIN R., *Heidegger's Children? Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, Princeton 2001; DONAGGIO E., *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004; FOESSEL M., KERVEGAN J.F. ET REVAULT D'ALLONNES M. (éd.), *Modernité et secularisation. Hans*

e Strauss<sup>3</sup>.

La caratteristica principale del carteggio tra Strauss e Löwith è data dalla ricchezza di temi teoretici, dai quali emerge non solo l'affinità, ma anche la distanza tra i due filosofi. Tra i numerosi temi presenti (il nichilismo, l'interpretazione dei classici greci, di Nietzsche e di Heidegger) è interessante analizzare le loro critiche dell'idea di progresso (*Fortschritt*), strettamente legate alla critica della "moderna coscienza storica". La critica dell'idea di progresso è un *topos* della cultura europea del primo Novecento ma Löwith e Strauss ne forniscono una lettura originale. Essi

Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss, CNRS, Paris 2007; CALABI L., *La filosofia della storia come problema. Karl Löwith tra Heidegger e Rosenzweig*, ETS, Pisa 2008; ROSSINI M., *Karl Löwith: la questione antropologica*, Armando, Roma 2009; CERA A., *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una "Mitanthropologie"*, Guida, Napoli 2010; BRUNI M., *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Padova 2012.

3. Per i primi riferimenti storico-critici e bibliografici su Strauss cfr. UDOFF A. (ed.), *Leo Strauss's Thought*, Lynne Rienner, Boulder 1991; DEUTSCH K.L. and NIGORSKI W. (eds.), *Leo Strauss*, Rowman & Littlefield, Lanham 1994; MEIER H., *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, Metzler, Stuttgart 1996; ALTINI C., *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, il Mulino, Bologna 2000; AA.VV., *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, Vrin, Paris 2001; BLUHM H., *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Akademie-Verlag, Berlin 2002; TANGUAY D., *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris 2003; MEIER H., *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; PANGLE T. L., *Leo Strauss. An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2006; SMITH S.B., *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago University Press, Chicago 2006; ZUCKERT C.H. and ZUCKERT M., *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, University of Chicago Press, Chicago 2006; SFEZ G., *Leo Strauss, foi et raison*, Beauchesne, Paris 2007; JANSSENS D., *Between Athens and Jerusalem. Philosophy, Prophecy and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, State University of New York Press, Albany 2008; ALTINI C., *Introduzione a Leo Strauss*, Laterza, Roma-Bari 2009; SMITH S.B. (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; YORK J.G. and PETERS M.A. (eds.), *Leo Strauss, Education and Political Thought*, Fairleigh Dickinson University Press, Lanham 2011.

impostano, ognuno a proprio modo, una critica radicale del paradigma storicistico — per semplificare, da Dilthey a Heidegger — inteso come la più influente “metafisica” dei secoli XIX e XX, in grado di ridurre il pensiero filosofico a pensiero *storico*. *Storicismo* non è, ovviamente, *storia*. Agli occhi di Löwith<sup>4</sup>, quando lo storicismo — Dilthey in particolare — utilizza il concetto di storia non si riferisce a una serie di fatti contingenti già avvenuti, ma all’intero *mondo dell’uomo*, a una realtà storica che costituisce la dimensione dell’esistenza umana, indipendentemente dal dato naturale: la storia, allora, comprende in sé tutto il reale, inclusa la natura che viene così “storicizzata”. Dunque, niente è permanente, perché tutto è temporalità, processo e movimento; tutto è storicamente condizionato. Non solo: dato che i “fatti” sono muti, la storia non esisterebbe come mondo storico senza l’affermazione della *coscienza storica*, che provvede a costituire la storicità (progressiva) dei fatti, interpretandoli nel loro significato storico, così

4. Cfr. LÖWITH K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Die Runde, Berlin 1935; trad. it. *Nietzsche e l’eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982; Id., *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, Luzern, 1936; trad. it. *Jacob Burckhardt. L’uomo nel mezzo della storia*, Roma-Bari, Laterza, 1991; Id., *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich 1941; trad. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949; Id., *Meaning in History*, University of Chicago Press, Chicago 1949; trad. it. *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano 1963; Id., *Natur und Geschichte*, [1950], in Id., *Sämtliche Schriften. Band II: Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, hrsg. von K. Stichweh und M. de Launay, Stuttgart, Metzler Verlag, 1983, pp. 280–295; Id., *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus*, [1952], in Id., *Sämtliche Schriften. Band II: Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit., pp. 296–329; Id., *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Fischer, Frankfurt a/M 1953 (1960<sup>2</sup>); trad. it. *Saggi su Heidegger*, Torino, Einaudi, 1966; Id., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart 1960; trad. it. parziale *Critica dell’esistenza storica*, Morano, Napoli 1967; Id., *Geschichte und historisches Bewusstsein*, [1966], in Id., *Sämtliche Schriften. Band II: Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit., pp. 411–432.

giungendo a decretare il ruolo della storia come tribunale del mondo. Lo storicismo non si preoccupa di ricostruire fedelmente fatti accaduti nel passato, perché mira — attraverso la *critica* del passato alla luce del presente — a progettare il futuro, a pensarlo anticipatamente: l'orientamento escatologico secolarizzato verso una remota finalità determina la concezione del passato come preparazione del futuro, che a sua volta è giustificazione del presente. Attraverso l'abbandono della teologia naturale antica e del profetismo ebraico-cristiano (di cui ha però conservato la prospettiva storico-escatologica, secolarizzandola), l'esperienza storica nel mondo moderno si è totalmente emancipata, rendendosi coscienza storica: la fede nella storia è divenuta la "religione" dei moderni. Quindi la verità è che non esiste verità, se non storica. È evidente che queste conclusioni dello storicismo, apparentemente antidogmatiche ma in realtà del tutto dogmatiche, non sono per Löwith giustificate da alcuna osservazione, né storica né filosofica: il mutamento storico indica solo che esiste il mutamento, non che esso abbia una direzione o una giustificazione. Siamo proprio sicuri — si chiede allora Löwith — che la moderna coscienza storica renda possibile una vera comprensione della natura e della storia? La rilevanza del mutamento non può oscurare, totalmente, l'esistenza di persistenze naturali e di continuità storiche indipendenti dall'"agire" della coscienza storica. Così come non possono essere storicizzati i fatti della storia, anche la natura non può essere pensata esclusivamente come un cosmo in divenire composto da materie esse stesse in divenire e a totale disposizione dell'uomo. Per Löwith la rottura tra antico e moderno si consuma, dunque, proprio sul terreno dei rapporti tra natura e storia: mentre nel pensiero antico *physis* è "tutto" (in quanto essere originario di

ogni ente, capace di determinare anche la natura e la storia dell'uomo), nel pensiero moderno ad essere "tutto" è la storia, mentre la natura è — per sottrazione — ciò che *non* è cultura, cioè "resto" senza valore e senza significato.

Anche Strauss distingue radicalmente tra storia e storicismo<sup>5</sup>. Lo storicismo è fondato su un pregiudizio del tutto *antistorico* perché profondamente indifferente al recupero dell'"oggettiva" realtà storica del passato: per lo storicista una ricerca storica non può essere condotta a partire da *ciò che è stato*, ma solo da *ciò che è*, perché ciò che conta è il presente, lo "spirito del tempo". Lo storicismo, dunque, determina l'attuale carattere *storico* della filosofia, nel quale è implicita l'idea secondo cui il pensiero è storicamente condizionato. Dato che il pensiero filosofico di tutte le epoche, essendo in sostanza espressione dello spirito del proprio tempo, è egualmente vero, ogni forma di conoscenza è relativa solo al presente e, soprattutto, ogni verità è valida solo nel proprio periodo storico. L'argomento principale dello storicismo presuppone l'esistenza di una pluralità di piani di riferimento storico-culturali, tutti egualmente legittimi: ogni forma di comprensione teorica presuppone una specifica coscienza storica entro cui collocarsi. Tuttavia, un tale argomento non può fondarsi

5. Cfr. STRAUSS L., *Philosophie und Gesetz*, Berlin, Schocken Verlag, 1935; trad. it. *Filosofia e Legge*, Giuntina, Firenze 2003; ID., *The Political Philosophy of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1936; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in ID., *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977; ID., *On Collingwood's Philosophy of History*, in « Review of Metaphysics », V, 1952, pp. 559–586; ID., *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957 (ora: il Melangolo, Genova 1990); ID., *What is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959; trad. it. parziale *Che cos'è la filosofia politica?*, cit.; ID., *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York 1968; trad. it. *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973.

su un'esperienza storica, ma su un'analisi filosofica che dimostri l'essenziale e "naturale" mutevolezza delle categorie del pensiero. Ma, nell'interpretazione straussiana, è proprio in questa mancata dimostrazione che lo storicismo manifesta, in modo autocontraddittorio, il proprio carattere metastorico e dogmatico: nell'affermare l'essenziale storicità del pensiero, lo storicismo afferma la propria storicità e quindi il carattere provvisorio della propria validità. Nello stesso momento in cui lo storicista sostiene la *verità* metastorica delle proprie tesi ammette, contraddicendo quelle stesse tesi, che il pensiero può giungere a una verità valida universalmente. La filosofia della storia dello storicismo è una *metafisica della storia*: l'apparente relativismo presente nella considerazione del carattere storicamente condizionato di ogni pensiero risulta essere, al contrario, una forma di dogmatismo imperialistico. Il risultato è la legittimazione dell'idea di progresso e la creazione di un modello "prospettico" di storia, legato solo a una specifica tradizione — la propria, *qui e ora* — che, a causa della mancata cura verso la differenza, è incapace di comprendere nella loro specificità fatti e idee del passato. In questo senso, l'opposizione tra la filosofia classica (non storica) e la filosofia moderna (storica) rende visibile il rovesciamento del rapporto tra storia e filosofia, caratterizzato dall'abbandono della distinzione tra problemi filosofici e problemi storici: con la storicizzazione della filosofia moderna, i problemi filosofici sono stati trasformati dallo storicismo in problemi "storici" relativi al futuro.

In Strauss e Löwith è percepibile un'attitudine scettica, un profondo dubbio nei confronti dei miti fondativi della modernità, in particolare della *sovranità del soggetto*: consapevoli dell'ambiguità della libertà umana, essi rivalutano un'etica del limite contraria alla concezione moderna del-

l'uomo come signore assoluto della natura e della storia. Di questa concezione moderna, lo storicismo è il rappresentante più puro: esso porta alle estreme conseguenze il processo culturale inaugurato da Descartes. L'impostazione che pretende per sé il carattere più dichiaratamente antidogmatico — lo storicismo — si rovescia, agli occhi di Strauss e Löwith, in una nuova metafisica a causa della progressiva assolutizzazione della coscienza storica. Inoltre, pur costituendosi come metafisica, lo storicismo non impedisce lo scivolamento verso un relativismo assoluto, in cui la verità è funzione della successione temporale (sottoposta alla tirannide del tempo presente, del *qui e ora*) e in cui le decisioni storiche sono, in quanto tali, giustificate da un irriducibile conflitto di valori, in sé muto e senza direzione che tutto giustifica e niente giudica. Il processo storicistico di assoluta temporalizzazione trasforma la verità in verità storica, in modo da giungere a relativizzarla e a farla apparire realizzata, cioè inevitabile e necessaria, in qualsiasi circostanza concreta. *Storicismo* è, dunque, *nichilismo*. Di fronte a una simile diagnosi del moderno, diverse sono però le genealogie stabilite dai due autori: più politica quella di Strauss (Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Burke, Hegel, Weber, Heidegger), più teoretica quella di Löwith (Descartes, Vico, Kant, Hegel, Marx, Dilthey, Heidegger). La differenza tra i due autori è tuttavia visibile anche in un altro luogo teorico, relativo al fondamento della *Geschichtsphilosophie* moderna. Infatti, Löwith propone un'interpretazione del pensiero occidentale fondata sulla teoria della secolarizzazione che determina la radicale separazione tra uomo e mondo: con la notevole eccezione della filosofia greca, il pensiero occidentale è caratterizzato da un'incessante tensione verso il futuro, la cui origine non si trova tanto nel pensiero moderno, frutto di un processo

di secolarizzazione dell'escatologia religiosa, quanto nella concezione ebraico-cristiana della storia, necessariamente rivolta verso un (una) fine all'interno di un processo in sé *orientato*. In Strauss, invece, il moderno è un *novum* che inaugura una cesura assoluta nei confronti sia di Atene (la filosofia classica) che di Gerusalemme (la religione rivelata) proprio a causa della completa funzionalizzazione della natura alle esigenze dell'uomo, alla sua volontà di potenza che lo mette in grado di essere artefice assoluto della propria storia. Non a caso, allora, la filosofia politica moderna nasce con il rovesciamento tra legge naturale e diritto naturale: laddove nei classici il primato è della legge (il dovere, la virtù), nei moderni è del diritto (la libertà, la volontà). Accanto a queste differenze, decisiva diventa l'accezione dell'idea di natura con cui lavorano i due filosofi. Con "natura" Strauss intende soprattutto, in senso propriamente antropologico-normativo, la natura umana, mentre in Löwith viene eliminata qualsiasi attribuzione umanistica e normativa (la natura è ciò che è, in base a se stessa: sempre vera, essa è estranea ai problemi del senso e del significato). La dimensione filosofico-politica del pensiero straussiano rende comprensibile la sua inclinazione a pensare la natura in termini di *ordine* (allo stesso tempo naturale e razionale), laddove in Löwith sono predominanti gli interessi di antropologia filosofica che inclinano a considerare la natura come mistero, come *fondo* a cui l'uomo appartiene e, contemporaneamente, non appartiene. È facile comunque vedere che, in entrambi i casi, siamo lontani da qualsiasi ipotesi di natura intesa, in termini storicistici, come *Menschenwelt*.

La critica di Strauss all'idea di progresso si svolge su più piani. In tutta la sua vicenda culturale, Strauss — avvertito dalla storia del Novecento dei pericoli connessi a ogni

tentativo di saturazione dell'esperienza politica e di realizzazione di progetti filosofico-politici che conducono alla "fine della storia"<sup>6</sup> — è uno strenuo avversario dell'idea di progresso che, sul piano filosofico-politico, vede realizzarsi nei movimenti messianici secolarizzati: « Non sono mai stato un sostenitore del messianismo e non lo sarò mai »<sup>7</sup>. Il messianismo può essere declinato su due diversi livelli — politico e religioso — ma non cambia la sua sostanza, legata a una concezione del *compimento* della storia che Strauss considera estremamente pericolosa: egli nutre infatti il sospetto di una deriva "totalitaria" presente nei progetti di realizzabilità di uno stato di perfezione nel mondo. Il problema politico non può trovare soluzione definitiva, né la filosofia può occuparsi di questioni escatologiche riservate alla teologia: la filosofia politica non si occupa di attese salvifiche e di aspettative ultraterrene secolarizzate nelle certezze del compimento a venire. La secolarizzazione dell'escatologia nei termini di una filosofia della storia presuppone un approccio "giuridico" nei confronti del corso della storia, ma la storia non è il tribunale del mondo. Delle questioni legate alla realizzabilità di uno stato di perfezione umana e sociale *nel* mondo, Strauss si occupa anche discutendo i limiti del messianismo profetico e soffermandosi sul tema del "ritorno" attraverso i contributi di Scholem sulla Kabbalah ebraica<sup>8</sup>. Nell'interpretazione

6. Sulla critica dell'idea di "fine della storia" (elaborata da Alexandre Kojève) cfr. STRAUSS L., *Restatement on Xenophon's "Hiero"*, in Id., *What is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959; trad. it. *Replica sul "Gerone" di Senofonte*, in STRAUSS L. e KOJÈVE A., *Sulla tirannide*, Adelphi, Milano 2010, pp. 195–235.

7. Lettera di Strauss a Scholem del 7.7.1973: cfr. SCHOLEM G. e STRAUSS L., *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933–1973)*, trad. it., Giuntina, Firenze 2008.

8. Cfr. STRAUSS L., *Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western*

straussiana, “ritorno” (*teshuvah*) significa *pentimento*: pentirsi significa “ritornare a casa”. La redenzione, cioè la fine perfetta, è il ripristino della perfezione *originaria*. Il modo di vita ebraico è speranza e anticipazione, ma la speranza della redenzione è — attraverso il ricordo — la speranza del ripristino della condizione originaria, che comporta la superiorità del passato sul futuro:

L'età messianica testimonierà del ripristino della pratica perfetta della Torah [...]. La fede nella Torah fu la via di condotta costante dell'ebraismo, mentre il messianismo si è spesso asopito. Per esempio, come apprendo da Gershom Scholem, il centro di interesse per il cabalismo anteriore al XVI secolo era l'inizio; fu solo con Isaac Luria che il cabalismo iniziò a concentrarsi sul futuro, sulla fine. Tuttavia, anche in questo caso, l'ultima era divenne importante quanto la prima. Non divenne più importante. Inoltre (cito Scholem), « per inclinazione e abitudine, Luria fu decisamente conservatore. Tale tendenza è bene espressa nel costante tentativo di riportare ciò che doveva dire ad autorità più antiche ». Per Luria, « la salvazione non significa in effetti altro se non ripristino, la reintegrazione della totalità originaria, o *tiqqun* [...]. La via che conduce alla fine di tutte le cose è anche la via che conduce all'inizio ». L'ebraismo è un partecipare al ritorno, non è un partecipare al progresso [...]. Persino se fosse vero che il messianismo manifesti una prevalenza della partecipazione al futuro, o del vivere rivolti al futuro, questo non toccherebbe in alcun modo la credenza nella superiorità del passato rispetto al presente.<sup>9</sup>

Il messianismo è comunque estraneo alla filosofia, il cui compito non consiste nell'elaborazione di modelli sociali —

*Civilization*, [1952], in « Modern Judaism », I, 1981, n. 1, pp. 17-45; trad. it. *Progresso o ritorno?*, in STRAUSS L., *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino 1998, pp. 37-85.

9. Ivi, p. 38.

siano essi conservatori o rivoluzionari — realizzabili *hic et nunc*, ma nella ricerca della verità sul bene e sul giusto: la filosofia politica può mantenere vivo il proprio potenziale critico, la propria *differenza*, solo se conserva uno “scarto” rispetto alla politica e alla religione. Mentre la filosofia fonda la propria essenza sulla superiorità della vita contemplativa, politica e religione affermano il primato della vita attiva.

Ma, oltre alla saldatura tra filosofia, politica e religione che rischia di realizzarsi nei movimenti messianici, la critica straussiana all’idea di progresso si concentra anche nella sua analisi della modernità, il cui tratto specifico risiede nel “costruttivismo prometeico”. Nel puntare alla realizzazione pratica di un processo di civilizzazione che dimostri la propria legittimità, lo scetticismo moderno (di origine cartesiana e hobbesiana) è *attivistico*: liberato dall’inganno prodotto dalle rappresentazioni religiose, l’uomo moderno riconosce la propria salvezza solo nel progressivo *perfezionamento* della propria natura e nel godimento dei beni mondani. Risvegliato a una seria consapevolezza intorno alla sua reale posizione nel mondo ostile, egli comprende come proprio dovere non tanto coltivare il giardino a lui dato, quanto *costruire* il proprio giardino. L’idea moderna di civilizzazione presuppone infatti, sulla scorta dell’idea di un progresso potenzialmente illimitato della natura umana, che l’uomo possa porsi al di fuori della natura e ribellarsi contro di essa, dimostrandosi in teoria e in pratica il padrone della natura: il mondo dato deve pertanto essere sostituito dal mondo costruito dall’uomo. I dubbi sollevati dai risultati di un tale modello di civilizzazione — evidenti nell’Europa della crisi del Novecento — sono però diventati, agli occhi di Strauss (notevolmente influenzato da Nietzsche), i dubbi sulla *possibilità* stessa di un tale modello di civilizzazione, determinato dall’ideale di libertà inteso come possibilità di progresso, come *autonomia* del-

l'uomo e della sua cultura: con la crisi del moderno « inizia allora a sfiorire la fede che, spingendo sempre più indietro i "limiti naturali", l'uomo possa avanzare verso una libertà sempre più grande, che l'uomo possa soggiogare la natura e prescriverle le sue leggi »<sup>10</sup>.

Löwith non è meno critico di Strauss nei confronti dell'idea di progresso. L'analisi löwithiana dell'idea di progresso è parte del suo più ampio discorso sulla moderna filosofia della storia, che trae origine dalla fede biblica in un *compimento* futuro e termina con la secolarizzazione del suo modello escatologico, cioè con la sostituzione della fede nella provvidenza con la fede nel progresso. Da Agostino a Burckhardt — passando per Bossuet, Condorcet, Voltaire, Schlegel, Hegel, Comte, Marx e altri — la filosofia ha sempre più "mondanizzato" il fine della storia e ha infine secolarizzato l'idea di progresso. Per il cristianesimo originario la storia assume un'importanza decisiva solo in quanto Dio si è rivelato in un individuo storico, ma la grazia e la salvezza sono sempre indipendenti da qualsiasi contesto storico. Questa verità della fede cristiana originaria è però stata dimenticata già con le molteplici trasfigurazioni della teoria di Gioacchino da Fiore: nel volume *Meaning in History* Löwith sottolinea che la filosofia della storia si è appropriata in senso anti-cristiano (ma in realtà conservandone *in toto* il modello) dell'aspettativa cristiana di un fine e di un compimento futuro, rifiutando allo stesso tempo la fede nell'*eschaton*. Il fine trascendente dell'uomo, la grazia divina come *summum bonum*, ha ceduto il posto a un fine immanente, il *perfezionamento* del mondo. Per Löwith è però un'illusione pensare che

10. STRAUSS L., *Prefazione alla critica spinoziana della religione*, in ID., *Liberalismo antico e moderno*, cit., p. 320.

gli avvenimenti storici in quanto tali facciano riferimento a un senso ultimo, o a un fine dell'umanità: la storia non ha alcun fine. Löwith propone dunque un'interpretazione antifinalistica del processo storico condivisa da Strauss, per il quale è del tutto evidente l'assenza di direzionalità della storia: anche la critica straussiana della filosofia moderna non contiene in sé alcun elemento che possa essere collegato alla tesi di un "destino" della storia — sia esso una forma di progresso o di ritorno — e cioè alla tesi di una direzione immanente, di un compimento assoluto o di una fine necessaria del processo storico<sup>11</sup>. Quindi, malgrado si verifichi *di fatto*, nel passaggio tra antico e moderno, una radicale forma di decadenza, non per questo è lecito parlare di una decadenza storicamente necessaria o ineluttabile, né, tanto meno, di una storia che sia, in linea di principio, una storia della decadenza.

Nell'interpretazione di Löwith è stata soprattutto la modernità a trascurare la natura in favore della storia intesa come luogo del progresso. Tale oblio della natura, determinato da una "fatalità del progresso"<sup>12</sup> la cui origine è da rintracciare nelle concezioni operative del sapere e nelle escatologie secolari di Ruggero Bacone e di Francesco Bacone, ha alla fine aperto le porte al nichilismo e al dominio planetario della tecnica che rende problematico il controllo del progresso (e addirittura possibile la fine della vita

11. Contro la tesi sulla direzionalità della storia, Strauss recupera la lezione dei classici greci sull'impossibilità della felicità universale, legata all'impossibilità di un compimento o di un significato della storia: cfr. STRAUSS L., *The City and Man*, Chicago, Rand McNally, 1964, p. 5 e ss.; trad. it. *La città e l'uomo*, Marietti, Genova 2010, pp. 37 e ss.

12. Cfr. LÖWITH K., *Das Verhängnis des Fortschritts*, in BURCK E. (hrsg.), *Die Idee des Fortschritts*, München, Beck, 1963, pp. 17-40; trad. it. *La fatalità del progresso*, in ID., *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 143-170.

sulla Terra a causa del pericolo atomico). L'applicazione mondanizzata dei "principi cristiani" alle cose del mondo e la fede secolarizzata di essere stati creati a immagine del Dio creatore, con la speranza in un futuro regno di Dio, hanno condotto, nella modernità, a una disposizione spirituale interamente rivolta al futuro, con la conseguenza di un'esaltata volontà creatrice e conquistatrice, guidata dalla certezza di conoscere il fine e il senso ultimo della storia. Per i Greci, invece, il mondo naturale non è stato creato *ex nihilo* per l'uomo, perché esiste per sé *ab aeterno*: lungi dall'essere il vertice del mondo, l'essere umano è parte della natura ed è in relazione di dipendenza con tutte le altre entità del mondo naturale. È pertanto necessario che dall'antropocentrismo di matrice biblica, poi secolarizzato nell'idea di progresso, si ritorni al "cosmocentrismo" di matrice greca, che impedisce la costruzione di un'immagine dell'essere umano come dominatore del mondo. Per Löwith, alfiere della sensibilità ambientale *ante litteram*, il problema non è solo filosofico, è anche antropologico e sociale: l'ottimismo del progresso civile e l'incremento delle scienze naturali non hanno previsto che il progresso possa anche incatenare l'essere umano, costruendo intorno a lui ciò che Max Weber ha chiamato "gabbia di acciaio":

Finché non coopereremo a una revisione radicale del nostro rapporto totale col mondo, che non è soltanto un mondo per noi, e continueremo a porre come presupposto la storia biblica della creazione e la costruzione scientifica della natura fondata sulla concezione cristiana *che il mondo della natura esiste per l'uomo*, non si scorge come si possa mutare qualcosa nel dilemma del progresso.<sup>13</sup>

13. Ivi, p. 169.

Se il problema del progresso è anche antropologico e sociale, oltre che filosofico, per Löwith è filosofico *tout court* il fondamento di questo problema. Per questo motivo rimane centrale la revisione della concezione moderna del tempo (quella “lineare” determinata dal cristianesimo) e il recupero della concezione “ciclica” dei Greci: l’accadere del tempo non può che essere pensato secondo un sistema naturalistico che descrive la struttura del cosmo ordinato secondo leggi necessarie e immutabili. Per i Greci anche l’evento umano è inscrivibile all’interno di un ciclo eterno da contemplare (*theorein*): la legge cosmica del divenire e del fluire delle cose costituisce il modello per la comprensione della storia, visto che le vicende umane si inseriscono in un sistema ciclico necessario. Il modello lineare moderno è invece determinato dalla concezione ebraico-cristiana del tempo, per la quale la storia significa anzitutto il divenire della salvezza: il messianismo ebraico e l’escatologia cristiana riposano infatti sulla stessa concezione lineare della storia. L’accadere storico ha un inizio *ex nihilo*, ossia con la creazione, e si sviluppa sotto la guida della Provvidenza fino al suo compimento. Il cristiano crede in una fine che restituisce significato al passato: ogni evento può essere letto in vista dell’avvento del Regno di Dio, in cui il mondo sarà finalmente redento. Questo modello ebraico-cristiano, secolarizzato nelle concezioni moderne del tempo lineare, costituisce il presupposto teologico della dinamica del progresso:

Progresso può esserci soltanto in un tempo che è per essenza 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. La questione decisiva di fronte al nostro essere invasati dal futuro parrebbe dunque soltanto questa, se il tempo del mondo sia sempiterno, a differenza del tempo finito dell'uomo. Ma anche di questo tempo finito non si può parlare in termini significanti se si esclude la possibilità di un tempo eterno. Solo quando vi fosse qualcosa come un tempo sempiterno del mondo, senza principio e senza fine, in cui sempre qualcosa di nuovo sorge mentre altre cose scompaiono, il progresso perderebbe l'importanza sproporzionata che oggi ha per noi, che non conosciamo nulla che permanga.<sup>14</sup>

La critica dell'idea di progresso ha caratterizzato l'intero percorso intellettuale di Löwith e Strauss e, non a caso, si trova discussa anche nel loro epistolario, in diretta connessione con temi centrali quali "storia", "natura" e "modernità". È Löwith, fin dalle prime lettere del 1932, a indicare nella relazione uomo/mondo — che, di fatto, è la declinazione del rapporto storia/natura in un linguaggio post-heideggeriano — il tratto caratteristico della riflessione filosofica contemporanea. Facendo riferimento al saggio löwithiano *Kierkegaard und Nietzsche*, Strauss discute « la questione della natura dell'uomo, di ciò che è universalmente umano », facendo emergere la distanza che lo separa dal suo interlocutore:

La domanda, che lei formula fin dall'inizio, « Che cos'è l'uomo, e che cosa ne è divenuto? » lascia supporre che ciò "che è l'uomo" vada inteso come criterio universale ed eterno "per ciò che ne è divenuto", ovvero per ciò che egli in virtù della sua libertà ha fatto di se stesso. Tale supposizione viene smentita dai successivi chiarimenti, dove appunto si sostiene la mutevolezza della natura umana. Cosa intende allora con la domanda circa *la* natura umana? Lei intende la "natu-

14. Ivi, pp. 169–170.

ra” in opposizione alla non-natura, sarebbe a dire quella del cristianesimo. Anche lei, in pratica, intende questo concetto — non diversamente da Nietzsche — solo “polemicamente e reattivamente”. Ora, però, lei va oltre Nietzsche, poiché discute anche ciò che si intende per “esistenza” e, quindi, la domanda sulla natura dell’uomo diviene per lei la domanda circa quell’essere umano nel quale sono presenti sia “vita” che “esistenza”. Così lei alimenta certamente la polemica, ma non perviene a una domanda non polemica, “integra”. Credo che la cosa sia inevitabile finché ci si orienti al XIX secolo, anche ai livelli più alti. Lei stesso nota che qui si tratta sempre di riabilitazione: si vuole ripetere qualcosa di perduto, riportare alla luce qualcosa di sepolto. Ciò che è perduto, tuttavia, viene cercato e desiderato a partire dalla realtà contemporanea, confermando che è stato negato da Hegel, e in generale dalla filosofia moderna, *così come è stato compreso in questa negazione*, senza che si raggiunga la dimensione originaria. Se la filosofia del XIX secolo è assolutamente polemica e quindi non radicale, allora prendendo come punto di riferimento questa filosofia non si potrà mai arrivare alla domanda radicale. Per lei ne va dell’*incondizionatezza* [*Unbefangenheit*], della conoscenza incondizionata dell’uomo e dell’ideale dell’uomo incondizionato. Il fatto che per lei *ne vada* di questa incondizionatezza, dimostra che noi non *siamo* incondizionati e di conseguenza che non possiamo neanche porre domande senza essere incondizionati. Non potremmo, tuttavia, neanche mettere a tema questa incondizionatezza se “in qualche modo” non sapessimo che cosa essa sia. Che cosa si deve fare? Mi sembra che dobbiamo seguire il pallido bagliore che la parola “incondizionatezza” ci offre, seguirlo senza condizioni; dobbiamo assumere del tutto seriamente il sospetto verso la nostra condizionatezza [*Befangenheit*]. Noi siamo condizionati dalla tradizione cristiana e dalla polemica contro di essa. Da questo circolo della polemica e della polemica anti-polemica possiamo tuttavia uscire solo tramite una *visione* positiva e concreta della natura che non venga subito reinterpretata in modo polemico. Questa esigenza, tuttavia, è soddisfatta soltanto dalla filosofia pre-cristiana, quella greca. La filosofia greca, tuttavia, non può adempiere a questa funzione e non si può

arrivare a un autentico umanismo finché lo storicismo obietta che un'altra epoca ha bisogno di un altro ideale e che quindi l'ideale dei Greci non può essere il nostro. Ora, io ritengo che lei, in base alla sua intenzione "naturalistica" rivolta all'incondizionatezza, sia giunto ai confini ultimi dello storicismo, senza però oltrepassarli veramente. Lei intende aggirare il dualismo di "essere" e "significato", lei cerca l'"essere" che non sia tale in virtù di una "interpretazione". Se lei, tuttavia, ammette che l'universalmente umano, la natura umana, sia stato *legittimamente* compreso in modo diverso nelle diverse epoche, che quindi "l'eterno testo fondamentale" venga *legittimamente* interpretato in modo diverso di volta in volta, allora lei ammette appunto la *necessità* di una "interpretazione".<sup>15</sup>

Strauss rimprovera a Löwith la permanenza all'interno del paradigma storicistico fondato nel XIX secolo e per il quale il discorso sulla natura umana deve essere declinato sul piano della "vita", ovvero dell'"esistenza": il discorso antropologico löwithiano rimane condizionato dai criteri della mutevolezza e dell'interpretazione, cioè dalla riduzione della natura umana all'uomo "qui e ora". A queste obiezioni Löwith ribatte affermando che il superamento dell'attuale relativismo storico è possibile solo partendo dalla situazione concretamente presente determinata dallo storicismo: del tutto impossibile e illusoria, dunque, una decostruzione storica, un ritorno immediato alla naturalezza greca, visto che nessun moderno può semplicemente liberarsi dai presupposti moderni e "ripetere" l'antichità, come invece sembrerebbe volere Strauss. La critica radicale dei presupposti moderni è possibile solo percorrendo la strada "progressista" indicata

15. Lettera di Strauss a Löwith del 30.12.1932: cfr. STRAUSS L. e LÖWITH K., *Oltre Itaca: la filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, trad. it., Carocci, Roma 2012.

da Nietzsche, che consiste nel pensare fino in fondo il nichilismo moderno:

Da questa direzione, tuttavia, io non salto né alla “fede” paradossale di Kierkegaard, né alla non meno assurda dottrina dell’eterno ritorno di Nietzsche [...] per approdare un giorno, verosimilmente — alla vecchia maniera tardo-antica (stoica-epicurea-scettica-cinica) — a una saggezza di vita realmente praticabile, alle “cose prossime” e non alle più remote, a cui è proprio il vagheggiare della storia, nel futuro così come nel passato.<sup>16</sup>

Inoltre, il mondo dei Greci non può essere considerato un criterio assoluto da utilizzare come modello nell’epoca del nichilismo: « Dato però che io non voglio assolutamente qualcosa di utopico, di radicale e di estremo, e d’altra parte non voglio accontentarmi di una qualche “mediocrità”, mi rimane come criterio critico-positivo la distruzione di principio di tutti quegli estremismi, in un ritorno all’ideale — originariamente altrettanto antico — di *modo e misura* »<sup>17</sup>, sulla base del quale sia possibile trovare una composizione “naturale” tra metafisica e morale, tra mondo e uomo, tra ragione, storia e natura. La natura esiste in sé; una natura a cui l’uomo appartiene (un uomo che però è non tanto *nel* mondo — come vorrebbero il cristianesimo, l’idealismo e l’esistenzialismo — quanto *di* questo mondo), una natura non regolata da ideali storici umani, non morale, bensì indifferente e senza intenzioni. Tuttavia, per Löwith è impossibile pensare di scoprire la condizione “originaria” e “naturale” dell’uomo: tutto ciò che riguarda gli uomini passa attraverso una mediazione storica. Il superamento dello storicismo non può dunque

16. Lettera di Löwith a Strauss del 15.4.1935.

17. Lettera di Löwith a Strauss del 13.7.1935.

essere effettuato né sulla base dell'essere naturale (Strauss), né sulla base di una temporalità dogmatica (Heidegger), ma rendendo la *destinazione* della natura umana dipendente a priori dall'*umanità dell'uomo*. Lo stesso Nietzsche ha sottovalutato la perenne artificialità delle condizioni di vita, proprio mentre mirava a ritrovare una natura astorica dell'uomo e della sua moralità. L'uomo, per Löwith, non è mai un uomo naturale *tout court*, ma lo è in un modo sempre "relativo": « Che cosa c'è di più naturale per l'uomo che il suo essere sessuato? Eppure, com'è mutevole tra gli esseri umani la condizione di marito e moglie, della famiglia »<sup>18</sup>. La domanda fondamentale dell'antropologia filosofica löwithiana — a sfondo cosmologico — è una domanda che riguarda l'*universalmente umano*, inteso però in un'ottica concretamente *storica*: per quanto la situazione storica sia ben lungi dall'esaurire lo spirito umano nel *qui e ora*, tuttavia la naturalezza dell'uomo ha *sempre* la sua storicità. Quindi, nessun salto indietro nel tempo, nessuna utopia di ritorno alla natura originaria dell'uomo (definita da Löwith una "pseudoteologia dell'origine", in cui l'*inizio* è inteso come una condizione desiderata, da riguadagnare attraverso un autocontraddittorio superamento della modernità), ma necessità di sviluppo delle effettive possibilità di ciò che di fatto è diventato universalmente umano (per esempio, il lavoro), l'unico a valere come *naturale*. Contro Strauss, Löwith rifiuta la possibilità di accedere a rappresentazioni integre del naturale, a una natura umana "originaria" priva di connotazione storica, e afferma invece l'irrinunciabilità del confronto con la natura "artificiale" dell'uomo:

18. Lettera di Löwith a Strauss del 8.I.1933.

Io, quindi, penso in modo più *storico* di lei, poiché la storicità della ragione è per me diventata ovvia; ma proprio per questo penso, allo stesso tempo, in modo più *a-storico*, visto che attribuisco il diritto storico assoluto sempre alla *contemporaneità*, con riferimento al futuro. Lei invece assolutizza proprio una storia che non è più la nostra e *sostituisce il cristianesimo assoluto con un'antichità assoluta*.<sup>19</sup>

Löwith non ha alcun desiderio di individuare una natura umana immutabile o di restaurare e riabilitare ciò che è andato perduto, proprio perché non esiste alcuna realtà originaria, o “naturale” in senso stretto: egli approda a un pensiero astorico sulla base di un'estrema storicizzazione della coscienza, mentre Strauss gli appare negativamente condizionato dal rifiuto della “mutevolezza” della natura umana:

Neanche i Greci scoprirono una volta per tutte l'uomo “in quanto uomo” e il cane “in quanto cane”; smisero soltanto di credere quello che credevano gli Egizi, e cioè agli uomini tramutati *in animali*, ma continuarono pur sempre a credere nell'Olimpo. Poi si è creduto in Cristo e infine nella morale e nella ragione — e ora non si crede più in *nulla*, sicché la via che conduce a un uomo *naturale e semplice* si è liberata. Che cosa sia l'uomo naturale non lo so e non mi interessa affatto, so però che l'“esistenza” (della filosofia dell'esistenza), per esempio, è qualcosa di molto innaturale e credo anche di poter dimostrare perché. Conosco invece un modo d'essere molto naturale e “incondizionato”, sebbene questa incondizionatezza sia “relativa”, come tutto ciò che è umano. Ma è una relatività che emerge solo *se* si usa il metro di un'assolutezza storica, sia quella del cristianesimo che dell'antichità, due realtà le cui basi effettive nel mito, nella religione e nella società si sono ormai (dopo Nietzsche!) del tutto logorate.<sup>20</sup>

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*.

Contro Strauss, Löwith prende sul serio ogni specie di “indifferenza” radicale, per la quale tutto ciò che è ha lo stesso valore. Ed ecco allora perchè — nonostante le sue molteplici accuse, soprattutto di “teologizzazione dell’esistenza”, al filosofo di *Sein und Zeit* — Löwith riprende da Heidegger il ritorno a fatti “semplici” come l’esserci, il prendersi cura e il morire: l’innocenza dell’esserci è la premessa per la costruzione di una *laconicità filosofica* che dovrebbe prendere il posto dell’ironia romantica e del *pathos* esistenziale:

La vera virtù della filosofia è l’imperturbabilità dell’indifferenza — la quale non *distingue* più tra *res extensa* e *res cogitans*, natura ed essenza razionale, io empirico e io assoluto, Esserci ed esistenza, semplice presenza e esistere, bene e male, autentico e inautentico e così via, che con Nietzsche però dice sì alla vita nella sua *interezza*, senza selezionare, togliere o aggiungere nulla.<sup>21</sup>

Strauss intende chiarire che il proprio antistoricismo è il *risultato* della riflessione sulla crisi normativa dell’epoca presente, non il punto di partenza. Quindi, il “ritorno” ai Greci (ai *filosofi* greci, a Platone in particolare, non all’uomo della *polis* o ai poeti greci) si presenta come un tentativo, non venato da alcuna inclinazione romantica o nostalgica, di trovare soluzioni al nichilismo, all’“anarchia” contemporanea, all’assoluta singolarizzazione dell’esistenza, alla decomposizione dell’ordine sociale e politico. La filosofia greca non rappresenta un “assoluto storico”, visto il rifiuto straussiano della tesi sulla direzionalità della storia: la sua critica della filosofia moderna non contiene in sé elementi che possano essere collegati alla tesi di un “destino” della storia — sia esso una forma di “progresso” o di “ritorno” — e cioè alla tesi di

21. *Ibidem.*

una direzione immanente, di un compimento assoluto o di una fine necessaria del processo storico. Quindi, malgrado si verifichi *di fatto*, nel passaggio tra antico e moderno, una radicale forma di decadenza, non per questo è lecito parlare di una decadenza storicamente necessaria o ineluttabile, né, tanto meno, di una storia che sia, in linea di principio, una storia della decadenza. Risulta allora evidente la cesura individuata da Strauss nella storia del pensiero filosofico, che non è stata determinata dal platonismo o dal cristianesimo, ma dal primo “illuminismo” di Machiavelli, Hobbes e Spinoza, che inaugura un *novum* nella concezione della natura, della ragione e della storia, mettendo in scena la strategia contraddittoria di voler risolvere ateisticamente, cioè con mezzi umani (il *progettare*, il voler essere dei moderni), il problema eterno e assoluto dell’essere, generando il dominio della mancanza di senso e la supina accettazione dell’esistente; in una parola: il nichilismo. La conseguenza di questo tentativo fallimentare consiste nella radicale “pubblicizzazione” dell’uomo, quindi nella perdita della sua *naturalità*, radicalmente ridotta a *storicità*. Per Strauss non si tratta, ovviamente, di scoprire l’indifferenza di tutti gli essenti in una totale assenza di ordine (questo semmai è proprio l’esito dello storicismo: « Il sì neutrale a tutto ciò che esiste »), ma di ricostruire gli elementi di una filosofia umana dell’uomo:

Trovo in lei tutti gli *elementi* di un umanismo, di una filosofia umana dell’uomo; questi elementi, tuttavia, non si congiungono tra loro perché lei si orienta troppo intorno all’eredità della nostra tradizione antiumanista, così da non poterne uscire. È forse un caso che ogni umanismo si sia compreso come ritorno ai Greci? E perché lei crede di potersi sottrarre a questa necessità?<sup>22</sup>

22. Lettera di Strauss a Löwith del 30.12.1932.

Condizionato dall'antiumanesimo moderno, Löwith rimane irretito dalla polemica moderna tra teismo e ateismo e non riesce a recuperare uno sguardo "integro", "non condizionato", sul naturale. Agli occhi di Strauss, un filosofo *scettico* deve, invece, iniziare *prima* dell'alternativa tra teismo e ateismo, dal principio, cioè dallo scetticismo zetetico di Socrate e dalla dialettica platonica, mirando alla restaurazione di una filosofia non storica.

Noti e tragici eventi interrompono, nel 1935, il dialogo tra i due filosofi tedeschi in esilio. Il dialogo riprende nel 1946 e prosegue fino al 1971 senza mutamenti di fondo nelle loro posizioni sul dibattito tra antichi e moderni, anche se assume maggiore rilevanza il tema della secolarizzazione e prende decisamente quota la "questione Heidegger" come rappresentante della forma più radicale di storicismo in cui scompare del tutto l'idea stessa di natura, per esempio nel carattere costitutivamente temporale dell'analitica dell'*Existenz* o nella riduzione della *physis* a *Lichtung*, segno del carattere radicalmente storico dell'Essere. Il punto in discussione rimane, comunque, la possibilità di andare *oltre* il moderno. Strauss ribadisce che il superamento della modernità è possibile solo attraverso un recupero delle categorie antiche:

Oggi noi abbiamo bisogno della riflessione storica. Tuttavia, ritengo che questa situazione non sia né un progresso né un destino da accettare con rassegnazione, essendo invece un mezzo inevitabile per superare la modernità. La modernità non si può superare con mezzi moderni, ma solo in quanto noi siamo ancora *esseri naturali con un intelletto naturale*. Gli strumenti di pensiero dell'intelletto naturale, tuttavia, sono andati per noi perduti e gente semplice come me non li può riconquistare con le proprie forze: cerchiamo di *apprendere* dagli antichi.<sup>23</sup>

23. Lettera di Strauss a Löwith del 15.8.1946.

Löwith ribadisce invece il suo proposito di mirare a una autocomprensione storicamente mediata dell'uomo nella sua *innaturale* naturalezza: infatti, alla domanda sulla naturalità dell'uomo Löwith risponde “sì” e “no” allo stesso tempo. La dimensione storica è troppo ancorata nell'uomo perché sia possibile disancorarsi dal presente e ripristinare la condizione antica; ammesso, e non concesso, che nella condizione antica sia possibile parlare di una naturalità disancorata dalla storia (tanto è vero che la stessa *polis* — in quanto istituzione umana, cioè storica — è un'istituzione innaturale). Instaurare un qualsiasi ordine (sociale, politico, privato), anche quello perfetto, è comunque un'impresa innaturale, perché — in quanto ordinamento — esclude opzioni che la natura invece comprende. Com'è possibile, dunque, tracciare un confine netto tra naturale e innaturale? Il problema, per Löwith, non consiste — *storicisticamente* — nel fatto che sia mutata la coscienza storica, ma che sia mutato il nostro *essere storico*. Non a caso, allora, è diventato filosoficamente centrale considerare non tanto la dialettica tra storia e natura, quanto la storia della natura (in una parola, l'evoluzione): l'antropologia filosofica deve mirare all'autointerpretazione dell'uomo sul piano di un'esperienza non condizionata da “assoluti” (per esempio, una concezione metafisica della natura umana), ma non per questo vincolata a un insostenibile sguardo relativistico, di carattere storico–antropocentrico (sia esso religioso o ateo). Lo scopo ultimo consiste nell'abbandonare gli esiti nichilistici dell'“antropo–teo–logia” in favore di una *nuova* “cosmo–teo–logia” in grado di risanare la frattura soggettivistica (cristiana e moderna) e di ristabilire un rapporto “neonaturalistico”, in senso stoico, tra l'*io* e il *mondo*. Il riferimento all'essere storico dell'uomo non viene dunque da Löwith assolutizzato (anzi, è proprio questa l'accusa

rivolta al *Dasein* heideggeriano), ma messo in dialettica tensione con il recupero della “legalità” naturale, cioè con il contesto all’interno del quale l’uomo trova le ragioni della propria specificità, che non è antitesi al mondo, ma appartenenza a un mondo comune. Di fronte a questa posizione, per Strauss non è difficile individuare il punto in cui si separano le loro strade:

Lei non prende abbastanza alla lettera il senso semplice della filosofia; la filosofia è il tentativo di sostituire le opinioni sul tutto con una conoscenza certa del tutto. Per lei la filosofia non è altro che l’autoconoscenza o l’auto-interpretazione dell’uomo; sia chiaro: dell’uomo storicamente determinato, se non dell’individuo. Questo significa, detto con Platone, che lei riduce la filosofia alla descrizione delle decorazioni interne della caverna di turno, 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.<sup>24</sup>

La divaricazione tra i due autori risulta chiara nel rapporto tra verità e storicità: termini alternativi per Strauss, complementari per Löwith. In una parola: per Strauss, Löwith scambia il filosofo greco con l’uomo greco. Se, come afferma Löwith, la natura non può essere il fondamento di tutto l’esistente, allora nessuna indicazione può essere data sul *telos* o sull’*eudaimonia*. Diventa perciò chiaro che, in Strauss, natura non rimanda all’esserci, cioè a un dato di fatto, a un esistente. Pur essendo “tutto”, la *natura* non

24. Lettera di Strauss a Löwith del 20.8.1946.

si comprende di per sé o da se stessa, perché essa è un termine *distintivo* all'interno della totalità dei fenomeni e proprio per questo è *norma* (in Platone e Aristotele sono i *logoi* ad essere oggetto di indagine, non i *pragmata* che, in quanto tali, sono “muti enigmi”):

Credo che, per superare lo storicismo, per prima cosa sia necessario vedere come, prima della “scoperta” della storia, fosse compreso ciò che ora noi denominiamo storia. In altri termini: non si può comprendere la *physis* se allo stesso tempo non si comprende il *nomos*.<sup>25</sup>

Secondo Strauss, è dunque lo stesso Löwith a lasciarsi irretire dall'opzione storicistica — evidente, per esempio, nella sua riduzione della natura a “mondo” — tanto che la sua tesi dell'innaturalità della *polis*, come di tutte le istituzioni umane, è una tesi sostenuta classicamente dalla sofistica e dal convenzionalismo. Il carattere artificiale di un'istituzione non è però prova del suo essere *contra naturam*, perché numerose istituzioni *aiutano* le tendenze naturali: le istituzioni, artificiali in quanto *forme*, possono infatti “imitare” la natura. Per Löwith, non è questa la strada che apre una possibilità di uscita dall'autocoscienza storica moderna: la pervasività del nichilismo ha ormai impedito definitivamente il recupero di una condizione passata, sia essa cristiana o pagana, escatologica o ciclica, creaturale o cosmica. Di fronte a un tale deserto rimane solo, agli occhi di Löwith, “modo e misura” di Burckhardt, di tutti coloro che — liberi da ogni nichilistico *io voglio* e impassibilmente disposti all'accettazione dell'*io sono*, cioè dell'eterno agire e patire dell'uomo — cercano la libertà *in mezzo* all'accadere storico, di coloro che cercano l'eternità

25. Lettera di Strauss a Löwith del 6.I.1967.

*nella* storia, in una continuità del divenire libera da ogni illusione.

## Bibliografia

### Testi

- LÖWITH K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Die Runde, Berlin 1935; trad. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma–Bari 1982.
- , *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, Luzern, 1936; trad. it. *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma–Bari 1991.
- , *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich, 1941; trad. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949.
- , *Meaning in History*, University of Chicago Press, Chicago 1949; trad. it. *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano 1963.
- , *Natur und Geschichte*, [1950], in ID., *Sämtliche Schriften. Band II: Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, hrsg. von STICHWEH K. und DE LAUNAY M., Metzler Verlag, Stuttgart 1983, pp. 280–295.
- , *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Fischer, Frankfurt a/M 1953 (1960); trad. it. *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966.
- , *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart 1960; trad. it. parziale *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967.
- , *Das Verhängnis des Fortschritts*, in BURCK E. (hrsg.), *Die Idee des Fortschritts*, Beck, München 1963, pp. 17–40; trad. it.

- La fatalità del progresso*, in ID., *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- LÖWITH K., STRAUSS L., *Oltre Itaca: la filosofia come emigrazione. Carteggio (1932–1971)*, trad. it., Carocci, Roma 2012.
- SCHOLEM G. e STRAUSS L., *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933–1973)*, trad. it., Giuntina, Firenze 2008.
- STRAUSS L., *Philosophie und Gesetz*, Schocken Verlag, Berlin 1935; trad. it. *Filosofia e Legge*, Giuntina, Firenze 2003.
- , *The Political Philosophy of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1936; trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in ID., *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977.
- , *On Collingwood's Philosophy of History*, in «Review of Metaphysics», V, 1952, pp. 559–586.
- , *Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*, [1952], in «Modern Judaism», I, 1981, n. 1, pp. 17–45; trad. it. *Progresso o ritorno?*, in ID., *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino 1998, pp. 37–85.
- , *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957 (ora: il Melangolo, Genova 1990).
- , *Restatement on Xenophon's "Hiero"*, in ID., *What is Political Philosophy?*, Free Press, Glencoe 1959; trad. it. *Replìca sul "Gerone" di Senofonte*, in STRAUSS L., KOJÈVE A., *Sulla tirannide*, Adelphi, Milano 2010.
- , *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York 1968; trad. it. *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973.
- , *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften—Briefe*, hrsg. von H. Meier, Metzler Verlag, Stuttgart 2001.
- , *The City and Man*, Rand McNally, Chicago 1964; trad.

it. *La città e l'uomo*, Marietti, Genova 2010.

*Letteratura critica*

AA.VV., *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, Vrin, Paris 2001.

ALTINI C., *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, il Mulino, Bologna 2000.

———, *Una storia della naturalezza. Riflessioni sulla crisi moderna in Karl Löwith e Leo Strauss*, in «La società degli individui», 2007, n. 28, pp. 53–66.

———, *Introduzione a Leo Strauss*, Laterza, Roma–Bari 2009.

BARASH J.A., *The Sense of History. On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization*, in «History and Theory», XXXVII, 1998, pp. 69–82.

BAUMEISTER Th., *Il pensiero di Karl Löwith tra distruzione e superamento del nichilismo*, in «Rivista di filosofia», XC, 1999, pp. 253–272.

BLUHM H., *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Akademie–Verlag, Berlin 2002.

BRUNI M., *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Padova 2012.

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

CERA A., *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una "Mitanthropologie"*, Guida, Napoli 2010.

CARACCILO A., *Karl Löwith*, Morcelliana, Brescia 1997.

DEUTSCH K.L., NICKORSKI W. (a cura di), *Leo Strauss*, Rowman & Littlefield, Lanham 1994.

DONAGGIO E., *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004.

- ESPOSITO R., *Introduzione. Sull'orlo del precipizio*, in LÖWITH K., STRAUSS L., *Dialogo sulla modernità*, trad. it., Donzelli, Roma 1994.
- FAZIO G., *La critica di Karl Löwith al decisionismo politico di Carl Schmitt e il suo rapporto con "Note sul concetto del politico di Carl Schmitt" di Leo Strauss*, in «La cultura», XLVIII, 2010, pp. 263–300.
- FOESSEL M., KERVEGAN J.F. ET REVAULT D'ALLONNES M. (éd.), *Modernité et secularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, CNRS, Paris 2007.
- FRANCESCHELLI O., *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 1997.
- GUIDA G., *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, Unicopli, Milano 1996.
- JANSSENS D., *Between Athens and Jerusalem. Philosophy, Prophecy and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, State University of New York Press, Albany 2008.
- LIEBSCH B., *Verzeitliche Welt. Variationen über die Philosophie Karl Löwiths*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995.
- MEIER H., *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, Metzler Verlag, Stuttgart 1996.
- , *Leo Strauss and the Theologico–Political Problem*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- PANGLE T.L., *Leo Strauss. An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2006.
- RIES W., *Karl Löwith*, Metzler Verlag, Stuttgart 1992.
- RIESTERER B.P., *Karl Löwith's View of History. A Critical Appraisal of Historicism*, Nijhoff, Den Haag 1969.
- ROSSINI M., *Karl Löwith: la questione antropologica*, Armando, Roma 2009.

- RUH U., *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, Freiburg i.B., 1980.
- SFEZ G., *Leo Strauss, foi et raison*, Beauchesne, Paris 2007.
- SMITH S.B., *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago University Press, Chicago 2006.
- , (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- STICHWEH K., *Dialogue philosophique sur fond politique*, in « Cités », VIII, 2001, pp. 173–181.
- TANGUAY D., *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris 2003.
- UDOFF A. (a cura di), *Leo Strauss's Thought*, Lynne Rienner, Boulder 1991.
- WOLIN R., *Heidegger's Children? Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, Princeton 2001.
- YORK J.G., PETERS M.A. (eds.), *Leo Strauss, Education and Political Thought*, Fairleigh Dickinson University Press, Lanham 2011.
- ZUCKERT C.H., ZUCKERT M., *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, University of Chicago Press, Chicago 2006.