

Verità e realtà. Josef Pieper e l'attualità di Tommaso d'Aquino

Berthold Wald¹

Riassunto: In questa conferenza si cercherà di fare un esame di chiarificazione ispirato dai scritti di filosofia della religione di Josef Pieper. Nella prima parte, un tipo di teologia che chiamo, con Immanuel Kant, «teologia del come se». Segue poi un breve intermezzo sulle «strutture chiuse del mondo nella modernità». Nella terza ed ultima parte è dedicata all' «eredità di Emmanuel Kant» tratterò le radici della «difficoltà di credere oggi» così come analizzata da Pieper, mettendo a confronto le posizioni filosofiche di Pieper e di Kant.

Parole chiave: Josef Pieper. Tommaso d'Aquino. Teologia. Filosofia della religione. Kant. Modernità.

Resumo: Nesta conferência, o autor busca esclarecer certos pontos, a partir da filosofia da religião de Josef Pieper. Na primeira parte, um tipo de teologia que, seguindo Kant, denomina «teologia do como se». A seguir uma breve nota sobre as «estruturas fechadas do mundo na modernidade». A terceira parte é dedicada à «herança de Emmanuel Kant» e examina as raízes da «dificuldade de crer hoje» tal como analisada por Pieper, confrontando as posições filosóficas de Pieper e Kant.

Palavras Chave: Josef Pieper. Tomás de Aquino. Teologia. Filosofia da Religião. Kant. Modernidade.

Josef Pieper è morto il 7 novembre 1997 a Münster all'età di 93 anni dopo aver tenuto lezioni per più di cinquant'anni all'Università di Münster fino a poco prima della sua morte. Se non posso più insegnare, vorrei che Dio mi richiamasse a sé, disse una volta. Avrà pensato al suo venerato maestro S. Tommaso d'Aquino, che per lui era soprattutto una cosa: «uno degli ultimi maestri comuni di una Cristianità occidentale non ancora divisa».

Lo stesso Pieper era innanzitutto un maestro del sapere universitario che ha finalizzato tutto quanto ha detto e ha scritto alla comunicazione. Per l'alta tiratura dei suoi scritti e per l'ampio numero delle traduzioni, egli è il filosofo tedesco più letto del ventesimo secolo.

Se ci si domanda il perché della diffusione planetaria dei suoi scritti, viene innanzitutto in mente la chiarezza di linguaggio con cui Pieper sapeva esprimere il suo pensiero, in ciò distinguendosi piacevolmente da altri filosofi tedeschi. Nella patria di Martin Heidegger questa non era necessariamente raccomandata; negli ambienti accademici bizzarra speculativa e stravaganza terminologica venivano e vengono ancor oggi considerate come segno distintivo dell'argomentare filosofico. Quando iniziavo i miei studi a Friburgo in Brisgovia, la città di Martin Heidegger, alla mia domanda sulla rilevanza degli scritti di Pieper per lo studio della filosofia, un giovane collaboratore del Seminario di filosofia disse: Josef Pieper? Tutti lo capiscono - Questa non è filosofia!

1. Prof. Dr. Theologischen Fakultät Paderborn.

Come mai i suoi libri vengono letti da molti? Quali persone che leggono Pieper? Vorrei qui cedere la parola a tre persone, che potrebbero giustificare l'audacia di definire Josef Pieper come un dottore della Chiesa nel mondo moderno. La prima e più importante testimonianza è quella di Giovanni Paolo II. Nella sua lettera d'auguri inviata a Josef Pieper il 4 maggio 1994 per il suo novantesimo compleanno si legge: «nei passati decenni Ella ha formato intere generazioni di studenti di filosofia e di teologia nelle Università di Essen e Münster, oltre ad avere estimatori in tutto il mondo [...] ai quali ha fatto conoscere il ricco patrimonio del filosofare cristiano. Il pensiero del suo maestro S. Tommaso d'Aquino, dalla cui opera Ella ha saputo cogliere frutti come nessun altro, è diventato per le generazioni più giovani mezzo per affermare la realtà del tempo e dell'eterno sul fondamento dell'antropologia cristiana presentandola come affidabile base esistenziale».

Si ascoltino ora due altre voci della più recente giovane generazione cui ha fatto accenno Giovanni Paolo II nella citazione di poc'anzi, anche se ormai essa non è più così giovane. Prima di tutto la voce del suo successore, il Papa Benedetto XVI, allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. In una lettera personale il Cardinale Ratzinger nel novembre 1997 alla morte di Josef Pieper scrive: «Per noi la sua opera rimane un'eredità di grande importanza. Con un cammino spesso isolato, dapprima accerchiato dall'ostilità dell'ideologia nazionalsocialista, poi, dopo un breve periodo di ripresa e di speranza, trovatosi nella rivolta antimetafisica, che a cominciare dalla Scuola di Francoforte diventava sempre di più un certo modo di pensare, egli ha tenuta viva la domanda propriamente filosofica, l'interrogativo sulla nostra origine (da dove veniamo?) e sulla nostra destinazione (dove andiamo?), sulla intrinseca nostra natura e sul senso della nostra esistenza. [...] E proprio nel disorientamento degli anni settanta la sua opera mi è stata di grande aiuto».

Infine un'ultima voce, espressa in occasione del centesimo anniversario di Josef Pieper (2004). Nella sua conferenza *Sulla pretesa di verità della fede cristiana*, il Cardinale Lehmann chiama Pieper «maestro di vita e di dottrina, di pensiero e certamente anche di fede o almeno di introduzione alla fede». Il Cardinale Lehmann confessa concludendo: «Già al liceo spendevo spesso i soldi che avevo in tasca per comperare i suoi libri. All'interno di questi libri ancora c'è scritto il prezzo: DM 2,80 (due Marchi e ottanta) oppure DM 3,20 (tre Marchi e venti). Anche se più tardi si sono imboccate altre strade, è solo con l'aiuto di questi maestri fondamentali (bisogna includere anche Romano Guardini) che si è potuta trovare e percorrere la propria strada».

Ora, è del tutto impossibile presentare in breve la figura e l'opera del filosofo Joseph Pieper in modo tale che anche coloro che non hanno ancora consuetudine con la sua opera ne abbiano un'impressione concreta. Mi limiterò perciò a presentare *pars pro toto* (una parte per il tutto), cioè quell'aspetto della sua opera, che nella situazione attuale in cui si trova la teologia e la filosofia, la fede e la Chiesa mi sembra avere la più grande rilevanza. Lo stesso Pieper in tutta la sua vita ha considerato come suo compito preparare la via alla intrinseca possibilità della capacità di credere.

Ciò, per un verso, avveniva presentando la visione cristiana dell'uomo e della storia. Per un altro, anche con il modo, che consisteva nel mostrare e nel far prendere coscienza delle difficoltà che sono d'intralcio alla comprensione e alla prassi della vita cristiana oggi e, in particolare, dell'erosione e dell'appiattamento del senso della realtà nell'uomo provocati dall'Illuminismo. Pieper parlava allora - nel momento del disorientamento (come lo chiamò il cardinale Ratzinger) - usando una citazione di Hegel, della «devastazione della teologia» come di un «inganno», «che "oggi" priva l'uomo medio della *chance* di poter credere». Il suo contributo per uscire da questa

crisi egli non lo concepiva come immediatamente teologico, ma come un «necessario tentativo di fare chiarezza» preliminare alla teologia.

Qui di seguito si tratterà dunque di compiere un tale esame di chiarificazione ispirato dai scritti di filosofia della religione di Pieper. Secondo Pieper, infatti, teologia e «pseudo-teologia» si distinguono grazie ai fondamenti filosofici che sono alla base del loro pensare. La «pseudoteologia» può essere considerata come il tentativo di dare alla fede cristiana un'interpretazione nonrealistica, dove «non-realistica» significa che il contenuto della fede cristiana non viene dalla Rivelazione divina, ma dal bisogno umano di senso e consolazione. Nella prima parte della mia esposizione chiamo, con Immanuel Kant, questo tipo di teologia una «teologia del *come se*». Segue poi un breve intermezzo sulle «strutture chiuse del mondo nella modernità». Nella terza ed ultima parte della mia conferenza dedicata all' «eredità di Emmanuel Kant» tratterò le radici della «difficoltà di credere oggi» così come analizzata da Pieper, mettendo a confronto le posizioni filosofiche di Pieper e di Kant. E così forse diventerà chiaro, perché «le altre strade» menzionate dal Cardinale Lehmann non soltanto dovevano allontanarlo da Pieper, maestro della sua gioventù, ma erano necessariamente strade sbagliate, che almeno la generazione di giovani che di nuovo trova interesse alla religione oggi non vuole più seguire. Per questo conoscere l'opera di Pieper potrebbe essere un grande aiuto.

I. La teologia del *come se*

Vengo al primo punto, la critica filosofica di una «teologia del *come se*». Nella sua opera *Sui miti platonici*, Pieper affronta il seguente interrogativo: (cito) «come Platone stesso abbia concepito la *verità* dei miti da lui raccontati»: se abbia ritenuto che «ciò che viene inteso con i miti sia la verità» oppure «soltanto un gioco del pensiero» (fine della citazione). Tuttavia *ogni* risposta a questa domanda dipenderebbe necessariamente «da pre-comprensioni di principio», specialmente su ciò che si intende con «verità». Pieper esplicita la propria pre-comprensione del concetto di verità e la sua conseguenza per l'interpretazione dei miti platonici in questo modo: «Si conosce la domanda d'esame posta dai logici: quando è vera la frase "esistono i marziani"? - Alla quale ci si aspetta, come risposta, che la frase è vera, se esistono marziani. In questo semplice esempio si esprime in modo chiaro ciò che qui s'intende. I miti platonici sul principio, sulle cose ultime, sull'origine divina del mondo, sulla paradisiaca perfezione dell'uomo e sulla perdita di questa perfezione, sul giudizio dopo la morte - tutti questi racconti sono veri, se tutto ciò esiste veramente. E credo che questa sia la convinzione propria di Platone.»

Da questa pre-comprensione del concetto di verità dipende anche l'autocomprensione della teologia cristiana e della fede cristiana, in quanto teologia e fede non devono essere considerate soltanto come un modo illusorio e autogiustificativo di dare senso alla vita umana. Che esse lo siano immancabilmente lo si è affermato nelle interpretazioni non-realistiche di affermazioni e comportamenti religiosi e, con particolare enfasi, nella discussione interna all'odierna filosofia della religione. La domanda fondamentale che con eguale insistenza si rivolge al cristianesimo, e alla quale esso deve in primo luogo rispondere non risuona perciò diversamente dalla semplice domanda d'esame circa il criterio delle affermazioni vere sull'esistenza dei marziani. Con le stesse parole di Pieper la domanda è la seguente: «Si tratta, come dice Nietzsche [nel caso del cristianesimo] di una *Betrachtsamkeit* oppure della realtà? Da questa domanda dipende tutto il resto.» Il punto di partenza

degli *Scritti sulla filosofia della religione (Schriften zur Religionsphilosophie)* è che qui, per ragioni molto di principio e pre-teologiche, si è deciso qualcosa, contro la pretesa di verità del cristianesimo e contro l'unico senso che regge della fede cristiana. Anzitutto queste ragioni si trovano al di fuori della teologia nel modo di rapportarsi al mondo dell'uomo moderno, che nonostante il cambiamento della visione scientifica del mondo perdura fino ai nostri giorni e influenza innanzitutto il clima intellettuale dei dibattiti teologici. Se però non si riesce oppure se nemmeno si vuole, che (cito Pieper) «l'unico nucleo resistente» della fede cristiana, che è «chiamato col nome di [...] vera presenza di Dio tra gli uomini», allora il discorso teologico su Dio diventa nient'altro che una irrealistica metafora. Inevitabilmente anche e soprattutto «tutto il 'sacro' rimarrebbe crampo oppure routine, puro 'teatro' e uno *show* magari pur sempre impressionante ma in fondo irrealistico.».

A chi sembra troppo drastico questo modo di esprimersi e a chi non appare chiara la conseguenza del pensiero, va ricordato soltanto che Kant sulle ultime pagine nel suo scritto sulla *Religione* risponde con la stessa chiarezza alla domanda sul contenuto reale della prassi della fede cristiana.

Anche per Kant il senso della convinzione religiosa espressa nella preghiera e nel culto cristiano dipende necessariamente dal fatto che il credente accetti «questo sommo oggetto come personalmente presente» oppure no. Se non lo può accettare, - ciò che Kant presuppone per ragioni pre-teologiche - e se parte dall'assenza di Dio (forse anche dalla sua non esistenza - il che rimane aperto per Kant), allora la preghiera e il culto potranno essere fatte con (cito) «sincerità più piena» soltanto «*come se* fossero al servizio di Dio», mentre la preghiera - intesa come atto di adorazione e senza questa intima riserva del «come se» - [porta] un uomo «per mano fino al sospetto di avere un piccolo accesso di follia»

«Come se» (come Kant) oppure «puro teatro» (come Pieper)? - La differenza oggettiva tra le concezioni di Pieper e di Kant non sta nella conseguenza logica del pensiero: entrambi ritengono la fede irrealistica una fede «come se». La differenza sta nel fatto che Kant raccomanda ugualmente dal punto di vista pratico una tale fede senza riferimento reale a Dio quale conseguenza dell'illuminismo religioso. Alla base di ciò sta il pensiero, condiviso a partire da Lessing dalla maggioranza dei filosofi e dei teologi dell'illuminismo, che la perdita di realtà delle persuasioni della fede cristiana dovesse compensarsi con l'utilità sociale della prassi religiosa, che quindi il passaggio dall'interpretazione realistica a quella irrealistica non tocchi *la prassi* della fede cristiana vissuta.

Ciò poté sembrare così per un certo periodo, anche se presto critici attenti di questo cristianesimo soltanto pragmaticamente fondato come Franz Overbeck o Friedrich Nietzsche predissero con la «morte di Dio» anche il decesso della religione cristiana nei cuori degli uomini. Comunque non si è giunti alla conseguenza, sperata da Kant, di «concetti purificati della religione» che dovevano resistere soltanto di fronte alla ragione. La consigliata considerazione funzionalistica di quella che egli chiamava «fede delle Chiese», non ha portato all'universalità di una «fede religiosa pura» comune a tutte le culture, ma soltanto alla politicizzazione del cristianesimo, come verso una rimiticizzazione del religioso pressoché ostile nei confronti della ragione nel distacco dalla fede cristiana. «La vita cristiana» sembra oggi «possibile senza la fede cristiana», come scrive Pieper all'inizio del *Sillabario cristiano Christenfibel* (1936) impressionato da uno pseudocristianesimo ispirato dal nazionalsocialismo. Ma aggiunge anche, mettendo in guardia: «In realtà questa vita esteriormente cristiana è pensabile soltanto come usufrutto di un patrimonio. [...]. Questo patrimonio corre il pericolo di essere consumato completamente, se non viene rinnovato di nuovo da una fede viva». La tentazione di una profanazione della fede

cristiana politicamente motivata sussiste però come prima, tant'è vero che per alcuni teologi cattolici oggi sembra esistere solo una «differenza verbale» tra «sacro» e «profano», come afferma Pieper. La reazione culturale a questa

perdita di alterità reale del sacro è poi indifferenziazione e crescente indifferenza.

Non è difficile però vedere che un'interpretazione illuministica e la conseguente prassi di un cristianesimo del «come se» dovesse di per sé fallire.

Interpretazioni funzionalistiche o riduzionistiche di convinzioni e atteggiamenti religiosi comportano la difficoltà che possono essere mantenute soltanto dalla prospettiva esteriore senza autocontraddirsi. Chi - come non cristiano - è convinto che la fede cristiana nell'incarnazione di Dio in Gesù Cristo e nella sua presenza storicamente efficace nei sacramenti può essere solo una credenza sbagliata (*Irrglaube*) cercherà ragioni storiche, psicologiche e sociologiche per l'esistenza effettiva di questa fede. Dovrà addirittura farlo se la sua propria convinzione non gli è indifferente.

Il cristianesimo gli apparirà come uno stadio primitivo e immaturo dell'interpretazione magica del mondo (Auguste Comte), come utile bugia in veste di verità (Friedrich Nietzsche) e addirittura come inganno intenzionale, come opio dei popoli (Karl Marx), in ogni modo come un'illusione già smascherata (Sigmund Freud).

Tuttavia il fatto di non poter credere ciò che l'altro - il cristiano - dice e fa, di per sé è del tutto legittimo. L'esistenza del Dio cristiano *non* è autoevidente, la comprensione *concettuale* di ciò che vuol dire la parola «Dio» non esclude che si possa anche *pensare* la non-esistenza di Dio, come già Tommaso d'Aquino diceva nella sua critica alla prova ontologica dell'esistenza di Dio, non si può eludere il bisogno di credere, anche perché il cristiano è solo nella fede nell'autorivelazione di Dio (cito Pieper) che «si accorge di una nuova realtà, che altrimenti gli sarebbe rimasta inaccessibile.» [...] Di per sé non può percepire e afferrare questa nuova realtà.»

Gli scettici religiosi e i non credenti sono fino ad un certo grado - in quanto si tratta di connessioni concettuali - liberi di sostenere senza autocontraddizione logica un'interpretazione non realistica del cristianesimo. La difficoltà più grande consiste però nello spiegare come sia possibile «che da millenni gli uomini pronuncino frasi religiose constative, se con queste frasi non affermano niente.»

Il cristiano credente però *non* è libero di avere una prospettiva non realistica sulla sua fede senza contraddirsi. Se credere significa (cito Pieper) «accettare a motivo della testimonianza di un altro qualcosa come vero e reale», la riserva nei confronti della realtà del fatto da credere esclude anche la possibilità della propria fede. Non credere ciò di cui parla la fede non è un atto di fede. Un altro, un non-credente forse non crede ciò che la fede dice. Ma il credente stesso non lo può fare senza contraddirsi allo stesso tempo come credente. Credere «come se» credesse non è per nulla fede e non è neanche un atto di maggiore «sincerità», ma non è altro che un'insensata insincerità o - per dirlo con Kant - di fatto un «piccolo impeto di pazzia».

Il filosofo della religione ebreo Franz Rosenzweig ha stigmatizzato questa evidente autocontraddizione della moderna religiosità illuministica in modo divertente in una satira pubblicata soltanto postuma sulla *Philosophie des «als ob»* (Filosofia del *come se*) di Hans Vaihinger, tentativo in quel periodo molto conosciuto di presentare la filosofia di Kant a partire da un punto centrale. Il dottore taumaturgo (Kant) promette di guarire il malato che ho perso la fiducia in se stesso «con un metodo infallibile». «Il suo scopo è diventato per lei incerto, non è così? Non è grave, agisca soltanto come se

ne fosse certo» Ma l'incertezza del malato è più profonda. Egli vuole *certezza*, e allora il dottore gli consiglia una doppia dose di «come se». «Faccia finta di fare.» E dopo che neanche questo sembra di aiuto, il malato si arrischia a porre un'ultima disperata domanda: «Non è sufficiente che faccia finta di voler essere guarito?» - Ma il dottore offeso da questa domanda pone fine al suo «sincero» tentativo di guarire il malato e il paziente non parla più.

Ecco la satira di Franz Rosenzweig sulla forza di guarigione della filosofia di Kant. Non si può fare finta di credere nella forza salvifica della salvezza, se non si ha fiducia nella sua realtà.

La «filosofia del *come se*» fallisce infine a causa di sé stessa così come anche una «teologia del come se», al più tardi, quando l'ultimo resto di una fiducia viva nella «realtà reale» e nel riferimento della fede alla realtà non esiste più. In ciò consiste la contraddizione esistenziale e non meramente logica delle auto-interpretazioni non-realistiche della fede cristiana.

Decisivo, tanto per il singolo cristiano quanto anche per il futuro del cristianesimo, sarà, (cito Pieper) «riuscire a *credere* veramente, la qual cosa in definitiva non vuole dire altro che accettare Dio stesso, la sua incarnazione, la 'continuazione' dell'incarnazione nella vita della Chiesa [...] al di fuori di ogni dubbio come *realtà* oggettiva, vale a dire pre-data alla coscienza, e assolutamente sussistente». Tuttavia si riesce ad accettare soltanto ciò che va d'accordo con le proprie convinzioni. «Se la religione non si trova più in accordo con le elementari certezze di una visione del mondo, essa sparisce», come diceva alcuni anni fa il Cardinale Ratzinger. Certamente è qui una delle radici della crisi moderna che investe la pretesa di verità del cristianesimo, ma ci si potrebbe chiedere, se almeno una parte della «difficoltà del credere oggi» non sia riconducibile a semplice ignoranza oppure a opinioni sbagliate sui presupposti e sul contenuto della fede cristiana.

Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et Ratio* ricorda giustamente la nota formulazione di sant'Agostino: «Se si toglie l'assenso, si toglie la fede, perché senza assenso non si crede affatto».

Nessuno potrà però dare il suo assenso, se prima - nel limite del possibile - non è stato messo nello stato di comprendere che cosa gli venga chiesto di accettare e per quale motivo.

II. Strutture-del-mondo chiuse della modernità (geschlossene Weltstrukturen)

Ritengo tuttavia che l'uniformità religiosa sia piuttosto un effetto che non la causa dell'incredulità moderna. Arrivo al secondo punto, a ciò che il filosofo canadese Charles Taylor nel suo discorso di ringraziamento in occasione del conferimento a lui del Premio Josef Pieper l'anno scorso a Münster chiamava «strutture-del-mondo chiuse della modernità». Pieper stesso parlava già nel 1935 (millenovecentotrentacinque) della «condizione missionaria della Chiesa in Germania». Essa si mostra tra l'altro nel fatto, (cito) «che uno può essere in buona fede e in buona coscienza noncristiano e anche ateo, senza dover essere, specialmente se è giovane, ex-cristiano». Ora, la situazione intellettuale del tempo in cui Pieper comincia a scrivere, cioè a partire dal 1928, è descritto forse nel modo più incisivo da Max Weber con l'espressione «cassa d'acciaio della modernità».

Quello che Max Weber descrive come il destino della razionalità occidentale, appunto questo essere chiuso in una (cito) «cassa d'acciaio» dalla quale «è uscito lo

spirito religioso» che le dà senso, compare nell' autoaccertamento dell'esecuzione d'esistenza umana (*Selbstvergewisserung des menschlichen Existenzvollzugs*) di Heidegger come (cito George Steiner), «un pensare dell'immanenza esistenziale umana, il cui riferimento all'essere non ha [più] nessuna dimensione teologica». Karl Löwith in una lettera a Josef Pieper del 15 maggio 1957 si esprimeva su Heidegger in questi termini: «Heidegger non è certamente né un credente né un sapiente del mondo (*Weltweiser*), perché la sua visione era totalmente orientata fin dall'inizio alla distruzione dell'eternità, della presenza e del contemplare (*Schauen*)». Quando il mondo viene pensato come chiuso in sé senza la possibilità di poter pensare niente di «eterno», non solo è inutile fare appello al tradimento di una visione e di una sapienza in filosofia, ma sparisce anche la possibilità della fede nella realtà della rivelazione divina.

Per Pieper l'essere di fatto prigionieri in questo mondo chiuso è, come stato d'animo umano generale del nostro tempo, reale, come affermazione di diritto (di principio) circa il rapporto dell'uomo con il mondo è invece errata. La differenza che Pieper presuppone tra l'efficacia e la verità di un'idea è illustrata molto bene con un esempio del filosofo di Monaco Wilhelm Vossenkuhl. Quest'esempio è tolto dal suo libro *Philosophie für die Westentasche (Filosofia per il taschino)*: «Se Oscar s'immagina di essere un chicco di grano e teme perciò di essere mangiato da un pollo, quest'immaginazione è sicuramente causa efficiente [è psichicamente reale e per Oscar è un dato incontestabile], ma Oscar non è un chicco di grano. [...] Un'immaginazione è come causa psichica reale ed efficace, ma l'immaginato non è per questo reale.» Come Oscar è dominato dal vaneggiamento di essere un pollo, così l'uomo moderno può essere analogamente dominato dal sentimento di essere chiuso nel mondo sociale e tecnico, dipendente da lui stesso, un mondo che viene continuamente creato dalle sue conoscenze e dal suo agire. Il sentimento collettivo di un «disincantamento del mondo» (Max Weber) è poi un sinonimo della perdita del mondo reale. Ma Pieper sostiene con gli «antichi filosofi», specialmente con Aristotele e Tommaso D'Aquino, che questo mondo delle cose vere indipendente dall'uomo è ancora oggi reale e raggiungibile. Tuttavia per liberarsi dalla forza collettiva del rapporto moderno con il mondo abbiamo bisogno di una *terapia* per la nostra vista e anche di una distruzione filosofica dell'immagine della chiusura del nostro mondo esperienziale, che è diventata dogma a partire da Kant.

III. Il patrimonio di Kant e la necessità del suo superamento

L'anno scorso (2004) è stata perduta, almeno da parte della teologia, la *chance* di una distruzione o liberazione dalla «modernità». Soprattutto le accademie e le facoltà cattoliche hanno fatto a gara nell'apprezzare l'importanza per la teologia del patrimonio spirituale di Immanuel Kant. Con questo arrivo all'ultimo punto, che mette a confronto due concezioni sull'oggetto della conoscenza umana e sul compito della filosofia, che si escludono a vicenda.

L'anno scorso ha visto una doppia commemorazione. Le commemorazioni di Josef Pieper e di Immanuel Kant anche se non sono state una coincidenza avvertita da tutti hanno sul piano simbolico una rilevanza per la situazione della teologia moderna. Kant è morto duecento anni fa in una grande città commerciale della Prussia orientale. Josef Pieper è nato cent'anni fa in un insignificante villaggio della Westfalia vicino a Münster. Il primo non ha mai lasciato la sua città e si è informato sul mondo solo attraverso relazioni di viaggi; l'altro ha viaggiato tante volte e ha scritto relazioni di

viaggi. Il primo ha invitato la sua città ad avere coraggio nell'usare la propria ragione e nel porre un limite a tutte le pretese estranee (alla ragione); l'altro si è piegato nel suo pensiero alle esigenze della realtà e della tradizione.

Esistono solo pochi scritti di Pieper, in cui egli tratta direttamente e poi in modo breve e conciso le manovre filosofiche della modernità. Nella maggioranza dei casi ciò avviene nel confronto con Kant, la cui nozione di filosofia è senza una radice contemplativa della conoscenza della realtà e blocca la strada alla «verità delle cose». Pieper è lontano dal «pensiero trascendentale» in senso kantiano e dalla «speculazione filosofica» in senso hegeliano. Ludger Oeing-Hanhoff, allievo di Joachim Ritter e Josef Pieper all'Università di Münster, poi professore ordinario di filosofia a Tubinga, nella sua lettera di congratulazioni per il settantesimo compleanno di Pieper ricorda: «In quel periodo [poco prima del suo dottorato, su cui Pieper aveva redatto un rapporto] avemmo una lunga discussione, della quale mi rimane indimenticabile una frase: Ella mi diceva chiaramente di non avere bisogno di alcun organo particolare circa la questione criticoconoscitiva (*erkenntniskritische*). Questo mi scioccò - non si accordava con la mia concezione della filosofia - e nello stesso tempo ero pieno di rispetto - non solo per la sincerità della discussione, ma perché era chiaro che Lei era certo della cosa»

Di che cosa era certo Pieper? Per Pieper l'impulso di ogni pensiero è finalizzato alla chiarificazione di uno stato di cose, e conseguentemente, (era certo) che ogni cosa si fa chiara quanto più è possibile. «Clear means clear enough», come noi studenti sentivamo dire spesso nella conversazione con lui. E la convinzione che ne ricavavamo noi era che, anche senza la riflessione trascendentale sulla «condizione della possibilità della conoscenza», valeva la pena interessarsi di una cosa in un'ulteriore riflessione su di essa. L'autocensura accademica che aveva ancora un'efficacia negli anni settanta soprattutto nella filosofia tedesca e proibiva di tornare a «prima di Kant», ossia a ciò che precedeva la «svolta trascendentale» del pensiero, da lui e da noi veniva semplicemente ignorata.

Così per noi studenti il clima intellettuale di questo periodo era caratterizzato da una tensione tra la filosofia accademica e la filosofia di Josef Pieper, di cui ci accorgevamo seguendo i corsi di altri colleghi. La ragione di questa tensione allora non mi era chiara. Me ne sono reso conto solo dopo e solo recentemente essa mi è apparsa luminosa, benché l'autocomprensione della filosofia accademica oggi si sia staccato da determinazioni dogmatiche del «prima o dopo Kant».

Per spiegare meglio questa tensione non tanto personale quanto oggettiva, vorrei in conclusione citare esemplarmente alcuni frasi della dissertazione del 1962 su Martin Heidegger di Karl Lehmann, che è stata pubblicata solo recentemente. Karl Lehmann comincia la sua interpretazione di Heidegger, spiegando la «rivoluzione nel modo di pensare» di Kant. Con ciò egli intende «l'inizio 'puro' del pensiero metodologicamente riflesso» - «puro» in quanto «nessuna ragione *esterna* è in grado di servire per un inizio *vero*». E poi Lehmann continua: «Più importante della contemplazione delle cose sembra la questione della 'fondazione' del pensiero stesso». La fondazione più profonda ha luogo soltanto laddove la ragione, a partire da Kant, viene intesa come «ragione trascendentale», come «l'origine [del pensiero] che parte da se stesso e non dalle cose».

Lehmann vede perciò in Kant «la linea di confine più chiara», «la grande cesura tra la sconfitta dell'ingenuità classica e la vittoria della libertà del filosofare». Con Schelling, ricorda oggi ai suoi lettori il fatto che «chi si stacca dal contesto di Kant, [...] non avrebbe il riconoscimento di tutti»

Se il numero delle tirature di stampa fosse un segno della stima generale, Lehmann avrebbe avuto torto già in passato. Il fatto che siano stati venduti più di un

milione di libri di Pieper e e che abbia avuto traduzioni in più di dodici lingue non è proprio un segno di limitato effetto. Ma certamente la citazione di Schelling non si deve neanche compreso in questo senso. Non si tratta del fatto rappresentato dal numero delle tirature che altri filosofi non raggiungono «in ambiti limitati», ma della stima generale tra i filosofi che costituisce norma e che secondo Lehmann si può ottenere solo con Kant, almeno non ignorandolo.

Ora ciò che possono fare e precisamente ciò che non potranno mai fare coloro che si orientano verso il pensiero puro di Kant come se fosse l'inizio della filosofia e della teologia, lo ha dimostrato anche Schelling stesso nella sua *Philosophie der Offenbarung (Filosofia della Rivelazione)*. Non per caso Schelling ha così aperto la possibilità di riscoprire il patrimonio della filosofia antica e medievale e di ricreare nuovamente la connessione interrotta da Kant tra realtà e conoscenza. La migliore e più sintetica presentazione di questa connessione la devo a Fernando Inciarte, mio maestro a Münster, morto pochi anni fa. In connessione con la questione del nuovo inderivabile, ossia, teologicamente parlando, della creazione dal nulla, Inciarte illustra la dottrina della creazione di Tommaso d'Aquino - per Lehmann, ancora rappresentante prekantiano dell' "ingenuità classica".

Inciarte spiega che per Tommaso l'essere creato «non è *qualcosa*, quello o quell'altro, un albero, una montagna ecc., che *in più* è creato», ma precisamente «è niente al di fuori del suo essere creato» [...]

«Perciò l'essere creato è sempre all'inizio e non perde mai la sua origine». E aggiunge: «L'originale - come lo formulava Schelling - è ciò la cui possibilità non può essere pensata e creduto prima della sua realtà. Davanti all'originale esiste un atteggiamento adeguato solo: farsi sorprendere, eventualmente anche - e questo rischio non può essere evitato da nessuno - farsi illudere o talvolta addirittura ingannare.»

Ora, la filosofia moderna a cominciare da Descartes è una filosofia del sospetto di poter essere ingannato quando ci si lascia "sorprendere", ossia quando si mantiene nella conoscenza alle cose reali. Se così è, con l'assicurazione metodologica del pensiero, nella svolta kantiana verso l'«inizio puro» del pensiero, non è pensato niente di «reale», come ha visto Schelling. Per Schelling, la filosofia di Kant è solo «*negativa* [...], *perché si è soltanto occupata dell'eliminazione* [ossia: mediante la critica]», e «la ragione, in quanto si prenda da sola come principio, è incapace di una *conoscenza vera*». La filosofia di Kant, come dice Schelling, è soltanto «*filosofia per la scuola*».

Schelling chiama invece l'altra filosofia «positiva» e orientata alla realtà e «*filosofia* [...] *per la vita*». La filosofia di Pieper è, come quasi nessun altro pensiero nel secolo XX (ventesimo), una filosofia per la vita, una filosofia - cito Odo Marquard - che «che ne vale la pena (che merita)» e «che viene apprezzata anche in situazione difficili della vita». Per Pieper la conoscenza *umana* è con Schelling e Tommaso D'Aquino un pensare che si orienta sempre alla realtà e non già fonte di conoscenza che si alimenta da sé stessa. Pensare o è un qualcosa di dipendente e secondario, e solo in questo capace di attingere il reale; oppure è si autopone ed solo una forma vuota, - pura logica, ma mai di per sé Logos, che sia nella sua autoconoscenza anche origine creativa delle cose.

Nel riconoscimento del Logos divino come creatore di tutte le cose Pieper vede il presupposto soggettivo della conoscenza e nella creazione del mondo la ragione oggettiva di tutta la conoscenza. Il filosofo inglese Thomas Stearns Eliot, premio Nobel per la letteratura, nella sua prefazione all'edizione inglese del libro di Pieper *Was heißt philosophieren? (Cosa vuol dire filosofare?)* ha visto: «la radice e la ragione delle stranezze della filosofia moderna» - e si può aggiungere: anche della teologia moderna - «nella separazione della filosofia dalla teologia», per aggiungere

poi - e con ciò vorrei concludere - : «La fondazione di un rapporto giusto tra filosofia e teologia, che lascia essere il filosofo del tutto autonomo nel suo campo - questo è, mi sembra, uno dei principi più importanti delle ricerche di Pieper. Visto globalmente il suo influsso dovrebbe portare al ristabilimento della filosofia come una cosa importante per ogni uomo colto ed intelligente – invece di ridurla ad una scienza occulta, che produce solo poco effetto sulla vita in generale, per così dire in forma indiretta. Egli vi rimette di nuovo dentro ciò che la ragione s'aspetta di incontrare in essa: *conoscenza e sapienza*».

Recebido para publicação em 01-10-11; aceito em 29-10-11