

Razão e Paixão: Tomás de Aquino e Josef Pieper – Hoje

Berthold Wald

Reitor da Theologischen Fakultät Paderborn
Traduzido por Priscilla Maria Pessutti Nascimento
e Vanessa Sievers de Almeida

Resumo: Este artigo pretende mostrar que as emoções, principalmente o amor, nos ligam à *realidade* das coisas reais, e que essa relação se situa aquém e além do conhecimento conceitual. Espero, por meio dessa questão, poder mostrar a atualidade do pensamento de Tomás de Aquino. Josef Pieper, através da elaboração da “*philosophia negativa*”, construiu não só uma ponte que permite o trânsito entre Tomás e a filosofia moderna; ele libertou desse modo também a compreensão da *theoria* de errôneas interpretações do racionalismo e assim restabeleceu o primado da contemplação.

Palavras Chave: Razão e Paixão. Josef Pieper. Tomás de Aquino.

Zusammenfassung: Die These meines Vortrags wird sein, daß die Emotionen, allen voran die Liebe, uns mit der *Wirklichkeit* der wirklichen Dinge verbinden, und zwar diesseits wie jenseits begrifflicher Erkenntnis. Meine Hoffnung ist, daß sich an dieser Fragestellung die Aktualität des Denkens Thomas von Aquin erweisen lässt. Josef Pieper hat durch die Herausarbeitung der „*philosophia negativa*“ nicht bloß eine tragfähige Brücke zwischen Thomas und der modernen Philosophie gebaut. Er hat auf diese Weise auch das Verständnis der *theoria* von rationalistischen Mißdeutungen befreit und so den Primat der Kontemplation wiederhergestellt.

Schlüsselwörter: Vernunft und Leidenschaft. Josef Pieper. Thomas von Aquin.

As paixões humanas¹ foram um tema importante na filosofia antiga e medieval. Emoções como o amor e o medo não influenciam somente nossas ações, mas também nossos juízos. E mais: sua força reveladora da realidade vai além da capacidade da razão humana. Porém, devido a seu lado evidentemente relevante para a ação, seu aspecto cognitivo caiu, na filosofia moderna, praticamente no esquecimento. O conhecimento racional era considerado, desde a metafísica do racionalismo, como o único acesso à realidade, enquanto as emoções eram tidas como meros estados emocionais sem conteúdo intencional.

Uma revisão do racionalismo moderno, com sua subestimação das paixões humanas, tem ocorrido em contextos totalmente distintos. No assim chamado neoaristotelismo, Elizabeth Anscombe, Peter Geach e especialmente Anthony Kenny trataram da relação entre razão e paixões. Eles estavam interessados sobretudo em questões teóricas sobre o agir e na contribuição da “*Psicologia Racional*” para uma compreensão adequada da vontade e das virtudes humanas². “É justamente a

¹ Para a expressão latina “*passiones animae*” usamos, no que segue, as expressões “paixões” (humanas) e “emoções” (humanas).

² Uma contribuição importante foi dada por Anthony Kenny, *Action, Emotion, Will*, London 1963, e Peter Geach, *The Virtues*, Cambridge 1977. Nas discussões mais recentes, a relação entre razão e paixões exerce um papel importante, sobretudo no contexto da assim chamada “fraqueza de vontade” (*akrasia, weakness of will*). Para o contexto histórico, ver Jörn Müller, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter*.

redescoberta do conteúdo representacional-valorativo do emocional, que é responsável pelo seu renascimento na filosofia contemporânea.”³ Infelizmente, falta ainda hoje um estudo aprofundado das posições da teologia e da filosofia medievais.⁴ Principalmente Tomás de Aquino analisou de modo abrangente as assim chamadas *passiones animae* sob os aspectos antropológico, da filosofia moral e da teoria do conhecimento. O resultado é uma metafísica da pessoa, que entende o homem como um todo em sua relação com a realidade. É disso que trata esta primeira parte de minha apresentação. Os escritos de Pieper sobre antropologia e ética são uma extensão fiel a essa idéia, nas condições da filosofia moderna.⁵

A segunda parte desta apresentação retoma o tema “Razão e paixões” sob um outro ponto de vista. Nesse momento, não trataremos de Tomás de Aquino. Vamos tratar do assunto central da filosofia do ser moderna: a substituição da metafísica racionalista por uma metafísica negativa. O ponto de partida da “philosophia negativa” moderna é a redescoberta do sentimento no romantismo. Amor, anseio e alegria não apenas se referem à realidade, mas também revelam o ser, indo além do limite do que pode ser formulado em conceitos. De maneira única isso vale para a música. Ela é expressão e comunicação de uma experiência que atinge o coração de modo imediato e abre um acesso não conceitual ao fundamento mais profundo do ser do homem. Na terceira parte retorno a Tomás e Pieper.

A tese desta minha apresentação será a de que as emoções, principalmente o amor, nos ligam à *realidade* das coisas reais, e que essa relação se situa aquém e além do conhecimento conceitual. Espero, por meio dessa questão, poder mostrar a atualidade do pensamento de Tomás de Aquino. Josef Pieper, através da elaboração da “philosophia negativa”, construiu não só uma ponte que permite o trânsito entre Tomás e a filosofia moderna; ele libertou desse modo também a compreensão da *theoria* de errôneas interpretações do racionalismo e assim restabeleceu o primado da contemplação.

I - Metafísica positiva e presença emocional do ser

1. Apropriação conceitual e união amorosa

Tomás distingue duas maneiras de se referir à realidade que têm suas bases nas potências da alma do homem. Desejar algo é a capacidade de apreendê-lo como um bem adequado e almejá-lo. Conhecer algo é a capacidade de apreendê-lo naquilo que ele é. Mas o almejo de algo e seu conhecimento não são determinados da mesma maneira pelo objeto ao qual se dirigem. Ao almejarmos algo – diferentemente do que ocorre no conhecimento – somos atraídos pela própria coisa⁶. Estritamente falando, a potência cognoscitiva diz respeito não ao ser (*Wirklichsein*) das coisas, mas à sua cognoscibilidade para o espírito humano, da forma correspondente ao próprio modo de

Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus (Ancient and Medieval Philosophy, 40), Leuven 2009.

³ Sabine A. Döring (Hrsg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M. 2009, p. 16.

⁴ “Diese zeitgenössischen Wortmeldungen [lassen] schmerzlich erkennen [...], dass die Höhe und die Ernsthaftigkeit der mittelalterlichen Diskussion in ihnen meist nicht mehr so recht erreicht wird.” (Christian Schäfer, Martin Thurner (Hrsg.), *“Passiones animae”. Die “Leidenschaften der Seele” in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie*, Berlin 2009, p. 8). Uma contribuição importante foi dada por Dominik Perler, com seu artigo: “Lässt sich Angst rational steuern? Thomas von Aquins Emotionentheorie in systematischer Sicht”; in: *Philosophisches Jahrbuch 119* (2009), p. 245-268.

⁵ No quadro da edição Josef Pieper, *Werke in acht Bänden* (Hrsg. Berthold Wald), correspondem aos vols. 4 *Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg 1996, e 5, *Grundstrukturen menschlicher Existenz*, Hamburg 1997.

⁶ “Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam.” (S. th. I-II, 22,2).

ser da capacidade cognoscitiva.⁷ O conhecimento ocorre pela discriminação dos conteúdos inteligíveis da coisa, que constituem seu ser. Ao relacioná-los, o juízo estabelece a verdade ou falsidade da afirmação sobre um objeto.

A partir do procedimento analítico e generalizante do conhecimento já se torna evidente por que o amor está mais junto à coisa e tem mais alcance do que o conhecimento. O amor dirige-se à realidade (*Wirklichsein*) concreta do ser. Não é apenas constatação cognitiva, mas afirmação do ser pela vontade. Josef Pieper, em seu livro “Sobre o Amor”, escreve: “Amar alguém ou algo significa afirmar como bom esse alguém ou algo; e, dirigindo-se a ele, dizer: Que bom que isso existe! Que bom que você está no mundo!”⁸ O amor nos liga, portanto, ao *ser* do amado de uma maneira mais intensa do que o conhecimento.⁹ E mais uma vez Josef Pieper, recorrendo a Tomás de Aquino e à moderna fenomenologia: “A primeira coisa que o amante ‘quer’ é que o amado exista e viva.”¹⁰ Para confirmar Tomás, Pieper cita o fenomenólogo Alexander Pfänder, que designa o amor como um “tomar partido pela existência do amado”¹¹. Pelo fato de o interesse do amante se dirigir ao próprio ser do amado, pode-se amar algo de forma perfeita, mesmo sem conhecê-lo totalmente, o que provavelmente nunca acontecerá.¹² Cada ato de amor pressupõe certamente um conhecimento; não podemos amar aquilo de que nada sabemos. O amado deve aparecer a nosso olhar como bem de conaturalidade.¹³

De quem ama dizemos, prossegue Tomás, que ele almeja “estar no amado”. Não satisfeito com uma apreensão meramente superficial, ele anseia por explorar cada detalhe do amado e assim ingressar nele.¹⁴ Essa penetração total é certamente pensada de modo metafórico, mas ela deixa claro o que se pretende propriamente com todo amor: a união plena com o ser do amado. Em um de seus primeiros trabalhos, o *Comentário às Sentenças*, Tomás se refere a essa possível união com o outro (certamente não de modo físico, mas intencional) como sendo uma transformação do amante no amado. Na medida em que ama, o amante seria separado de si mesmo. Tomás vê uma indicação disso em expressões idiomáticas, nas quais o amor é comparado à ação de um fogo que consome e ao coração liquefeito de quem ama se opõe o coração de pedra de quem não ama.¹⁵ Em suma, o amor é a maneira verdadeira de conectar-se ao ser e à singularidade (*Selbstsein*) do ser do outro, ao individual e ao particular (*singula*); enquanto, pelo contrário, o conhecimento espiritual abstrai-se do modo singular de ser do outro e apreende as características concretas e específicas da coisa singular só de modo conceitual geral.

A importância dessa distinção entre o amor e o conhecimento torna-se visível quando consideramos a conexão do amor com as outras paixões. Nenhuma dessas paixões existe sem ele. Todas elas são, de certo modo, variedades de um amor:

⁷ “Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum quod intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum.” (ibidem).

⁸ Josef Pieper, “Über die Liebe”; in: Pieper, *Werke* Vol. 4, Hamburg 1996, p. 314.

⁹ “Unde amor est magis unitivus quam cognitio.” (S. Th. I-II, 28,1 ad 3)

¹⁰ Pieper, “Über die Liebe”, *Werke* Vol. 4, p. 318. “Primo vult suum amicum esse et vivere.” (S. Th. II-II, 25,7)

¹¹ Ibidem, p. 318; Alexander Pfänder, *Zur Psychologie der Gesinnung; in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1* (1913), p. 368.

¹² “Amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur.” (S. th. I-II, 27,2 ad 2)

¹³ “Amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amatis ad amatum.” (S. th. I-II, 27,1)

¹⁴ “Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur.” (S. th. I-II, 28,2)

¹⁵ “Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati [...] ut nihil amati amanti remaneat non unitum.” (In III. Sent. 27, 1,1 ad 4)

satisfeito ou esperançoso; temeroso ou desiludido. Todas estão lidando com algo de concreto, com o qual nos alegramos, pelo qual esperamos – quando se trata de algo que é ou parece bom – ou que, pelo contrário, tememos e odiamos, quando se trata de algo que é ou parece mau.¹⁶ Se incluirmos a perspectiva do tempo, então pode-se ver imediatamente a diacrônica completude da relação com a realidade que se dá nas paixões. Tomás diz: “A alegria surge diante de um bem presente; a tristeza, diante de um mal presente; a esperança, por sua vez, em relação a um bem futuro; o temor, em vista de um mal futuro.”¹⁷ Tomás vê um outro modo de diferenciar as relações no fato de que o bem, enquanto atraente, e o mal, enquanto aversivo, podem se dar, em certa medida, de formas intensificadas. Reagimos com mais paixão ante um bem difícil de alcançar ou, contrariamente, diante de um mal difícil de vencer; por isso, a força básica do desejo amoroso (*vis apprehensiva*) é maior no irascível (*vis irascibilis*). A esperança aparece então como um amor mais intenso e sua negação, a desesperança, como tristeza intensificada.¹⁸

2. Unidade de apreensão sensível e intelectual

Somente o ser *individual* é *realmente* ser e, em seu ser-realidade (*Wirklichsein*), objeto de amor. As emoções, por sua vez, só podem ser compreendidas se pressupomos um relacionamento de união de corpo, alma e espírito. Por isso, não pode haver nada de geral no ser do homem: não pode haver “vida em si”, nem “sensibilidade em si”, nem “medo em si”. O homem como pessoa é antes diferente em todo seu ser de tudo mais que existe, apesar de haver semelhanças. Assim, suas emoções são, desde o início, emoções *humanas*. Estritamente falando, as paixões humanas devem até mesmo, dependendo da constituição diferente do corpo humano (idade, saúde, sexo), ser também individualmente diferentes. “Não há de forma alguma o medo humano que possa ser realizado neste ou naquele corpo, mas *este* medo *neste* corpo.”¹⁹

Todas as emoções como almejo de um bem conatural são diretamente determinadas por algo que está sensivelmente presente e é apreendido *como* bom ou mau. As emoções são estados de reação do corpo-alma ao que é apreendido sensivelmente como tal ou qual – como ameaçador, agradável, etc.– em relação a nós. O fator decisivo é essa relação entre o objeto e seu efeito sobre o indivíduo humano. Nem todas as propriedades de um objeto como tais causam uma reação emocional, mas apenas aquelas que, na percepção imediata, “dão medo” ou “trazem alegria”, como o simples tamanho de um cachorro ou o sorriso de uma pessoa que às vezes nem conhecemos. Da diferença das relações objetivas resulta a classificação das emoções subjetivas. Dominik Perler, que nesse tema segue Tomás, formulou esse ponto decisivo de forma muito clara: “Tomás classifica as diferentes emoções indicando como cada uma apreende o objeto. Assim, no amor, um objeto é apreendido como algo bom e imediatamente presente; na esperança, no entanto, como algo bom e situado no futuro. E, inversamente, no ódio o objeto é apreendido como algo mau e imediatamente presente, etc. Dito de modo geral: o objeto intencional de uma emoção é um X, na medida em que é apreendido como um F, G, De acordo com Anthony

¹⁶ “Nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animae vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo.” (S. th. I-II, 27,4)

¹⁷ “De bono igitur praesenti est gaudium; de malo praesenti est tristitia; de bono vero futuro est spes; de malo futuro est timor.” (S. th. I-II, 25,4)

¹⁸ “Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem; ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia. Quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, timor, spes, et huiusmodi.” (S. th. I-II, 23,1)

¹⁹ Perler (nota 4), p. 253.

Kenny, poderíamos denominar isso objeto *formal*, pois aqui se trata apenas da forma ou do aspecto sob o qual o objeto é apreendido.”²⁰

Mas o que significa dizer que um determinado aspecto do objeto é apreendido em sua relação com o sujeito da emoção? Embora Tomás tenha distinguido claramente os estados intelectuais e emocionais, ele é da opinião de que já está incluído nos estados sensoriais um componente de juízo no qual algo de um objeto é apreendido. Um indício desse conteúdo intencional dos estados sensório-emocionais são as reações espontâneas de crianças pequenas e de animais, que podem ser observadas antes ou à margem de qualquer possibilidade de juízos intelectuais. Tomás dá o exemplo da ovelha que se assusta com a visão do lobo. Ela apreende de modo espontâneo o perigo e a ameaça objetiva na aparência física do lobo e em seu olhar atento dirigido a ela. A avaliação espontânea e a reação emocional frente à periculosidade do lobo é feita pela avaliação sensitivo-emocional da ovelha (*vis aestimativa*).²¹ A reação emocional aqui não é o resultado de uma subsunção intelectual do caso particular a um conceito já existente: os lobos são perigosos, isto é um lobo, logo é perigoso. O medo do lobo tem de modo totalmente imediato um conteúdo transmitido sensivelmente, como o bebê que experimenta o afeto da mãe imediatamente num sorriso, enquanto conteúdo transmitido pelas sensações. Diferentemente do que, por exemplo, Kant pressupõe em sua teoria sensualista-mecanicista da percepção, já existe uma apreensão *sensível* de figuras distinguíveis do agradável e do bem ou do mal, que não são geradas apenas posteriormente por meio do intelecto, que daria uma forma às sensações amorfas.

A relativa independência das apreensões sensorial e conceitual é a razão para a necessidade de um autocontrole racional da emocionalidade espontânea. Podemos ficar enfeitiçados diante da visão do terrível ou do sublime, incapazes de escapar ao seu efeito sobre nós. E, no entanto, nesse momento já somos capazes, com a mesma espontaneidade, de classificar o que foi visto, isto é, situá-lo num campo maior de referência acessível apenas intelectualmente. O juízo sensível, que apreende o dado particular (*ratio particularis*), está diretamente relacionado ao conhecimento da razão (*ratio universalis*).²² Com isso, ao mesmo tempo, surge a possibilidade de atenuar o efeito imediato e os efeitos comportamentais da impressão sensível através da atenção voluntariamente dirigida para o contexto global que está presente intelectualmente. Nele, aquilo que foi percebido pode mostrar-se de forma diferente: como menos perigoso, em caso de um comportamento prudente, ou como menos grandioso, como quando, por exemplo, nota-se a intenção de manipular ou distrair por meio da beleza sensível perfeita. Isso pode, como diz Tomás, ser constatado por todos em si mesmos: “Se fizermos uso de quaisquer considerações gerais, a raiva, o temor ou outras paixões são atenuadas ou instigadas.”²³

No entanto, permanece, também na objetivação auto-reflexiva das emoções, um momento de “impenetrabilidade cognitiva”. A razão disso não está na incompletude dos juízos sensíveis, que não mostram o todo, mas no fato de que as impressões sensíveis, mesmo sob a influência da racionalidade, não desaparecem simplesmente. Pelo fato de as paixões estarem integradas ao corpo humano – à sua vulnerabilidade e sensibilidade – e serem igualmente determinadas a partir daí, a razão

²⁰ Ibidem, p. 256 com referência a Kenny (nota 2), p. 189.

²¹ “Appetitus sensitivus in allis quidam animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute.” (S. th. I, 83,3)

²² “Loco autem aestimativa virtutis est in homine [...] vis cogitative. [...] eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata autem est moveri et dirigi secundum rationem universalem.” (ibidem)

²³ “Hoc etiam quilibet in seipso experiri potest: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur” (ibidem)

não pode exercer sobre elas um “domínio tirânico”²⁴. Contudo, ela pode exercer uma influência moderadora sobre sua direção e intensidade, e assim assegurar os efeitos comportamentais das emoções para a ação, por exemplo, com uma corajosa moderação do temor, ou mobilizando a ira ao julgar o mal e o ignominioso.

Sendo assim, é fácil entender por que na *Summa Theologica*, imediatamente após o exame da relação entre razão e paixões, seguem-se as considerações teóricas sobre o hábito, ou seja, a questão de como surgem em nós disposições para a ação (*habitus*) estáveis e adequadas a nosso ser. Quem quer agir bem e de modo justo deveria encontrar-se em um “equilíbrio cognitivo”, no qual a sensibilidade e a razão, o desejo sensível e a vontade racional não se prejudicam e enfraquecem, mas se apoiam e fortalecem mutuamente. Tal equilíbrio é firmado quando, na ação concreta, nos esforçamos para seguir aquilo que pelo conhecimento consideramos ser bom e justo. Assim, com o tempo, a partir de muitos atos individuais podem surgir disposições estáveis para agir, uma espécie de segunda natureza, que possui uma racionalidade intrínseca. O que costumamos chamar de virtudes nada mais é do que a orientação, que se tornou hábito, da pessoa como um todo para a verdade. A partir da consideração conjunta da teoria do agir e da ética – das paixões, passando pelos hábitos e chegando até as virtudes – torna-se claro o quanto Tomás considerava a *unidade* do ser humano. Ele não caiu no erro do realismo ingênuo de olhar para as faculdades do homem, suas paixões, sua razão e sua vontade como autônomas. A razão pode e deve governar no homem, não pela repressão das paixões, mas “informando” todas as potências de sua alma. Só assim o homem é livre e senhor de si mesmo, e só assim também é bom. Ser bom significa fazer jus em conhecimento e amor à realidade concreta que já se apreende pelas emoções.

O desprezo e a negação dessa conexão entre amor e conhecimento levaram a uma interpretação equivocada do conceito de virtude e às aporias da filosofia moral moderna. A difamação do amor afetivo como puro amor próprio por Lutero, resultante do conceito teológico do pecado radical, exige uma razão normativa distinta que, como diz Kant, tem de ser, em si mesma, prática. A virtude passa a ser então “a força moral da vontade de uma pessoa no cumprimento de seu dever: que é uma coação pela sua própria razão legislativa, na medida em que esta constitui a si mesma como uma força que realiza a lei.”²⁵ Ou, como se encontra sucintamente em sua *Crítica da razão prática*: virtude é “a disposição moral na luta”²⁶. Josef Pieper objeta a isso de que as inclinações naturais (*inclinatio naturalis*) são pressupostas na ordem racional da moral e “que, portanto, o que é moral é *posterior* àquilo que é por natureza”²⁷. Assim, para Tomás, dá-se exatamente o oposto do que para Lutero e Kant: “As virtudes nos tornam capazes de seguir as nossas inclinações naturais de maneira devida.”²⁸ Isso, como Pieper explica, “não é dito como se fosse, por assim dizer, um subproduto, mas nisso consiste o caráter da virtude: *o fato* de nos tornarmos capazes de seguir a *inclinatio naturalis*.”²⁹ Os empréstimos de Kant da ética estoica da repressão emocional não são filosoficamente necessários nem têm êxito na ação real. Se a identificação do amor com o amor próprio, que Kant supõe erroneamente, fosse correta, então a luta da razão contra a inclinação e contra os afetos seria inútil desde o

²⁴ Cf. S. th. I, 81,3 ad 2. Remetendo à metáfora de Aristóteles (Politik I, 5), Tomás distingue aqui o domínio “despótico” da alma sobre o corpo do domínio “político” da razão sobre o desejo sensível. No primeiro caso, não é possível uma resistência por parte do corpo – quando, por exemplo, quero levantar meu braço; no segundo caso, pode haver resistência, porque as paixões possuem um efeito próprio e somente podem ser dominadas como “livres”: por “persuasão racional”.

²⁵ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* A 47 (Einleitung zur Tugendlehre XIV).

²⁶ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* A 151.

²⁷ Josef Pieper, “Über das Gute und das Böse”; in: Pieper, *Werke* Vol. 2, Hamburg 2001, p. 36.

²⁸ Tomás de Aquino, S. Th. II-II, 108,2.

²⁹ Pieper, “Über das Gute”; *Werke* Vol. 2, p. 36.

início, porque, como Richard Hare escreve acertadamente, “a lógica sozinha não pode nos catapultar das convicções às disposições para agir”³⁰.

Alisdair MacIntyre mostrou em seu livro “*After Virtue*” que não se pode compreender e superar as dificuldades teóricas do entendimento sobre questões morais sem considerar a unidade interna da relação do ser humano consigo mesmo. “*After Virtue*”³¹ – depois da perda do significado da virtude, outrora a categoria ético-antropológica central – o discurso filosófico sobre o bem moral teria perdido seu centro unificador. Se hoje – como se pode constatar em toda parte em publicações recentes – há, na filosofia moral, social e do direito, novamente um reconhecimento crescente da necessidade de virtudes, só se pode esperar que a reabilitação completa da doutrina ocidental das virtudes de Pieper, a partir de seus fundamentos, remetendo em particular a Tomás, encontre a atenção necessária. Não há, na filosofia do século XX, nenhuma outra tentativa de interpretação que possa competir com a abordagem das questões antropológico-éticas fundamentais em Josef Pieper, abordagem não apenas histórica, mas orientada pela realidade das coisas.

II - Metafísica negativa e presença emocional do ser

1. Emoções como indicadores indeterminados do ser no Romantismo

Na relação com a ação de sentimentos como sensações da alma reveladoras da realidade se mostra a unidade de corpo e alma do homem. Agimos em nome da realização de objetivos, porque amamos ou tememos algo. Nisso, os objetos de nosso amor ou temor podem ser bem diversos: nossa atividade profissional, uma ida a um concerto, o encontro com um amigo, ou o que quer que temamos, como a violência, a doença, a solidão e semelhantes. Bens e males que queremos alcançar ou evitar pela ação sempre são concretos. Mas nem tudo que desperta nosso sentimento é algo concretamente determinável em relação ao qual possamos agir, tomando uma atitude. Pelo contrário: as paixões mais fortes parecem direcionar-se a algo que permanece completamente indeterminado. “Quando ainda há um algo que é dado e indicável, 'em relação ao qual' somos bem-aventurados (*selig*) ou desesperançados, então, certamente, ainda não somos bem-aventurados ou desesperançados.”³² Bem-aventurança (*Seligkeit*) e desesperança são os estados de sentimentos extremos de um amor consumado por completo ou reconhecido como não consumável. A consumação do ser como objetivo último do ser humano está fora daquilo que podemos alcançar pela ação. A consumação tem o caráter de uma dádiva não merecida e é concedida como presente – que pode ser aceito, mas também recusado.

Desde o Romantismo a literatura, a pintura, e sobretudo a música, como expressões da bem-aventurança e da desesperança e como promotores de um anseio insaciável pela plenitude do ser, receberam a atenção especial da filosofia. Como exemplo, cito o poeta inglês William Wordsworth. Ele esboça, no poema autobiográfico “*The Prelude*” (1805) “a imagem do homem como um ser do ainda-não, [...] um ser utópico que se define por meio de esperanças e desejos insaciáveis.”³³ Ao contemplar o Mont Blanc, um sentimento misto de alegria e terror acomete o poeta (“*terrible horror*”, “*terrible joy*”).³⁴ Nesse momento, a montanha, na

³⁰ Richard Hare, *Moral Thinking. Its Levels, method, and Point*, Oxford 1981p. 189.

³¹ Alisdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1995.

³² Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn 2000, p. 345.

³³ Christoph Bode, *Selbst-Begründungen. Diskursive Konstruktion von Identität in der britischen Romantik*, Trier 2008, p. 53.

³⁴ Cf. *ibidem*, p. 54.

verdade, é apenas o desencadeador, mas não o próprio objeto que corresponde ao sentimento. Nota-se um paralelo com os quadros de Caspar David Friedrich. Sua pintura “O viajante sobre o mar de névoa” (1818) mostra um homem de costas que, do pico de uma montanha, olha para a amplidão de uma paisagem montanhosa sem horizonte, cujos vales habitados por homens estão escondidos sob um mar de névoa.³⁵ Essa paisagem, tão grandiosa quão solitária, acima do mundo conhecido desperta, na sensação do contemplador, a suspeita de uma realidade maior desconhecida, pela qual ele se sente atraído.

De modo mais imediato do que poesia e pintura, a música é expressão de alegria e sofrimento, bem-aventurança e desesperança. Os dramas musicais de Richard Wagner do Romantismo tardio almejam um determinado efeito, já pelo próprio tema, musicalizando acontecimentos individuais de redenção ou desgraça; e Friedrich Nietzsche os celebrou como anúncio do novo homem.³⁶ O literato inglês e ensaísta cristão C. S. Lewis só pôde explicar a si mesmo o efeito dessa música – experimentado por ele literalmente no próprio corpo –, assim como, ademais, o surgimento de todos os sentimentos, se houver de fato uma realidade que corresponda a eles, mesmo que ela seja totalmente indeterminável. Sem a correlação do anseio amante e de um mundo – (ainda) oculto, mas real – daquilo que merece ser amado por completo não poderia surgir um sentimento de bem-aventurança infinita. “So there is in us a world of love to somewhat, though we know not what in the world that should be.”³⁷ A repentina invasão por um sentimento de alegria indescritível se repete nele desde o início de sua juventude, primeiramente na leitura dos conteúdos dos dramas musicais de Wagner, depois ao ouvi-los. Todas as tentativas de evocar esse sentimento novamente por meio da recordação e de mantê-lo presente por meio da concentração nesse estado emocional fracassam. Com isso fica claro para ele que sentimentos sempre são algo derivado, algo segundo. Só podem existir – também e justamente os sentimentos extremos e exaltados – por meio da relação intencional com os correlatos pertencentes. “It seemed to me self-evident that one essential property of love, hate, fear, hope, or desire was attention to their object.”³⁸ Um sentimento somente surge, portanto, quando a nossa atenção não se dirige ao estado emocional subjetivo, mas é exigida completamente por algo objetivo: ao ver algo amado ou ao ouvir um determinado tipo de música. O sentimento é somente “indicador” de outra coisa (*reminder*)³⁹ e some na medida em que a atenção se dirige ao próprio estado emocional, interrompendo assim a relação com o objeto.⁴⁰ Por isso, sentimentos não podem ser despertados pelo simples desejo por sentimentos; só impedidos. O sentimento está aí como indicador imediato do ser ou ele não é em absoluto.

2. A guinada dos entes para o ser na filosofia moderna

A “auto-indicação” do *ser* que abrange a totalidade, que deve ser diferenciada estritamente da representação conceitual dos *entes*, foi um, senão o tema central da filosofia do século XX. Por caminhos distintos ela busca investigar o acontecer do ser não nomeável, que se revela de modo especial em sentimentos e disposições e que

³⁵ Cf. *ibidem*, p. 57.

³⁶ Cf. Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Viertes Stück*, Richard Wagner in Bayreuth, Frankfurt a. M 1981, p. 356 e ss.

³⁷ C. S. Lewis, *Surprised by Joy*, London 1955 (Prefácio do cap. 5), p. 61.

³⁸ *Ibidem*, p. 174.

³⁹ “All said, in the last resort, ‘It is not I. I am only a reminder. Look! Look! What do I remind you of?’” (*Ibidem*, p. 176)

⁴⁰ “What I wanted was a ‘thrill’, a state of my own mind. And there lies a deadly error. Only when your whole attention and desire are fixed on something else – whether a distant mountain, or the past, or the gods of Asgard – does the “thrill” arise. It is a by-product. Its very existence presupposes that you desire not it but something other and outer.” (*Ibidem*, p. 136)

nisso corresponde à fome do homem pelo ser, ao seu amor não consumado. Para Max Scheler, já citado anteriormente, o homem “antes de ser um ens cogitans ou volens, é um ens amans.”⁴¹ Inspirado por Agostinho e Pascal, ele se ocupa das “camadas da vida emocional”⁴², sendo que a camada superior, os “sentimentos espirituais” de bem-aventurança e desesperança, torna-se, devido à sua infinitude, indicadora de uma realidade transcendente. Para Martin Heidegger, a “disposição fundamental do medo”⁴³ é reveladora do ser, enquanto para Karl Jaspers são as “situações limites da existência”⁴⁴ que despertam em nós a questão do ser. Mas para o próprio ser vale, quer ele se mostre na “não-ocultação” (*Unverborgenheit*, Heidegger), quer se clareie nas “cifras da transcendência” (*Chiffren der Transzendenz*, Jaspers), que ele não é pronunciável nem compreensível. Também a filosofia do jovem Ludwig Wittgenstein é uma filosofia negativa do ser, que não pode ser pensado, mas somente vivenciado e sentido. Para ele há sim um “sentido do mundo”, mas que “tem de estar fora deste”.⁴⁵ Esse sentido é impronunciável, não pode ser dito, mas somente *sentido*. “O sentimento do mundo como um todo limitado é o místico”⁴⁶, não *como* o mundo é, [...] mas *que* o mundo é”⁴⁷. A descrição científica do mundo é, por isso, totalmente inapropriada para trazer diante dos olhos o segredo impronunciável da existência e o sentido do mundo. “Sentimos que mesmo que todas as *possíveis* questões da ciência sejam respondidas, nossos problemas de vida ainda não terão sido absolutamente tocados.”⁴⁸

Para Theodor Adorno, Ernst Bloch e Emanuel Levinas, o ser verdadeiro ou o sentido do mundo pode aparecer somente de modo indireto – no *sentimento de privação*. São dominados pela idéia: “A verdadeira vida está ausente.”⁴⁹ Mas para Adorno e Bloch há um prenúncio do verdadeiro ser na vivência da música. Bloch não vê como mera coincidência que somente na Era Moderna – concomitantemente com o domínio da razão pura – a linguagem da música, devido ao “compreensível-incompreensível nela”, comece a substituir o “até então (vigente) primado da visão”⁵⁰. Porque o que sentimos ao ouvir a música não é um ente, um objeto que já existe e possa ser descrito, mas também não é nada irreal, mas “um outro, um inomeável”. Bloch chama a esse outro ainda oculto de “nossa glória secreta”.⁵¹ A vivência da música nos liga de modo imediato àquele mundo maior, ao qual pertencemos, mas sem termos uma idéia dele. “Porque a alma humana abrange tudo, também o além, que ainda não é.”⁵²

A tais pensamentos é comum a insistência na ausência de conceitos para que, ao desconstruir todas as representações do mundo, se crie espaço para a experiência do ser. Pode então haver metafísica somente como “metafísica negativa”, como metafísica do ser oculto, cuja realidade pode ser ansiada e que pode encontrar sua expressão mais imediata na linguagem da música. De Arthur Schopenhauer, que com sua reflexão “Sobre a metafísica da música” mostrou o caminho para o posterior pensamento sobre

⁴¹ Max Scheler, „Ordo Amoris“; in: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1, Bonn 2000, p. 356.

⁴² Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn 2000, p. 331 – 345.

⁴³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 40, 68.

⁴⁴ Karl Jaspers, *Philosophie* Vol. II, *Existenzerhellung*, München 1991, p. 202 e ss.

⁴⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, nº 6.41.

⁴⁶ *Ibidem*, n. 6.45.

⁴⁷ *Ibidem*, n. 6.44.

⁴⁸ *Ibidem*, n. 6.52.

⁴⁹ Com essa frase Emanuel Levinas inicia seu livro *Totalität und Unendlichkeit*, cujo subtítulo é: “Versuch über Exteriorität” (Freiburg/ München 1987, p. 35).

⁵⁰ Ernst Bloch, *Der Geist der Utopie*, Frankfurt a. M. 1985, p. 232 e ss.

⁵¹ *Ibidem*, p. 233.

⁵² *Ibidem*, p. 443.

o ser, crítico à metafísica, vem a designação da música como um “exercitium metaphysices occultum” da alma.⁵³

III - Tomás de Aquino e Josef Pieper – hoje

1. “Philosophia negativa” ou os limites do conceito

Será que, se o “pensamento pós-metafísico” domina assim a filosofia hoje, então as tentativas de trazer novamente Josef Pieper e Tomás de Aquino para o diálogo filosófico não seriam um empreendimento sem perspectivas, no sentido em que Schelling uma vez disse, referindo-se à relação com Kant, que “quem se distancia totalmente do contexto de Kant, [...] em alguns círculos saberia adquirir algo de consideração, mas de modo algum uma consideração geral”?⁵⁴ Finalmente, portanto, resta esclarecer a questão: em qual sentido Tomás de Aquino e Josef Pieper são “de hoje” ou podem sê-lo? Ou, perguntando de outra forma: em que consiste sua atualidade e sua contribuição para a filosofia hodierna? Eu penso que se pode mostrar ambos os aspectos: a atualidade, se a compreendemos como aquilo de que uma época precisa, mesmo sem que ela mesma o considere atual, e da mesma forma a contribuição de Pieper para a filosofia do presente, ao trazer Tomás novamente para o discurso filosófico.⁵⁵

Assim, apesar de toda a originalidade dos modos de pensamento, não é possível dizer que somente a filosofia moderna tenha “descoberto” a questão do ser. Também a tese de Heidegger sobre o “fim da filosofia” e a acusação do “esquecimento do ser”, endereçada à metafísica, atinge a questão somente em parte. O que chegou ao fim é uma determinada compreensão do objeto do filosofar e das possibilidades da razão humana. A “culpada” – evidentemente não no sentido moral – pelo encobrimento da questão do ser, devido à não distinção entre ser e ente (diferença ontológica), é a herança platônica na filosofia. Ela fez surgir, em teologia e filosofia, racionalismos diversos, mas que em seu cerne comungam uma convicção básica: a teologia de Anselmo de Canterbury das “rationes necessariae”, o essencialismo ontológico de um Duns Scotus e a metafísica racionalista da Era Moderna que se segue. Para esse racionalismo a questão central é a cognoscibilidade objetiva da realidade. Conhecimento objetivo, filosofia e ciência são tidos como possíveis, porque a existência dos princípios essenciais (*Wesensgründe, principia essentialia*) para o ser das coisas fundamenta, ao mesmo tempo, a possibilidade de um conhecimento a priori da essência. Sobre esse “racionalismo dos 'sistemas fechados'” Josef Pieper disse, com razão, que aqui “em rigor [...] não [se faz] uma afirmação sobre a qualidade da realidade objetiva, mas muito mais sobre a razão do homem, à qual se atribui explicitamente a capacidade de um 'conhecimento exaustivo’.”⁵⁶

⁵³ “Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi”; Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* III 52 (Org. A. Hübscher, Wiesbaden 1949, Vol. II 313, 3 e s.)

⁵⁴ F. W. J. Schelling, “Philosophie der Offenbarung”; in: *Sämtliche Werke* (org. K. F. A. Schelling), Stuttgart/ Augsburg 1856-61, Vol. XIV, p. 32.

⁵⁵ Cf. Josef Pieper, “Was heißt Aktualität?” In: Pieper, *Werke* Vol. 8,1, Hamburg 2005, p. 230-233.

⁵⁶ Josef Pieper, “Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs”; in Pieper, *Werke* Vol. 2, p. 451. Também a “revolução crítica do pensamento” de Kant pertence ainda a esse contexto, na medida em que é compreendida como “o início 'puro' do pensamento, refletido metodologicamente” – “puro” na medida em que “nenhuma causa externa se mostra suficiente para um início real”. “Mais importante do que a contemplação das coisas parece ser a pergunta anterior pela 'fundamentação' do próprio pensamento”, não sendo a origem do pensamento algo que está nas coisas, mas “algo que se inicia por si mesmo. (Karl Lehmann: *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers* (1962). Mainz u.a., 2003, Vol. 1, 78; cf. Berthold Wald, “Positive Philosophie. Der Ausgangspunkt des Philosophierens bei

Essa filosofia platônico-essencialista chegou hoje a seu fim. Porém, poderia ter chegado a ele muito antes. “O fim da filosofia ‘pura’⁵⁷, de acordo com Josef Pieper naquele livro singular “*Philosophia negativa*”, já havia em princípio chegado há muito tempo na forma da filosofia do ser de Tomás de Aquino. O “descobrimto” na filosofia moderna é, portanto, somente um redescobrimto”, que, contudo, devido à oposição ao racionalismo moderno, passa a negar de modo unilateral qualquer conhecimento do ser. Frente a isso, Pieper distinguiu na filosofia do ser de Tomás de Aquino dois aspectos da ausência de conceitos: a inconclusibilidade do conhecimento dos entes e a inapreensibilidade conceitual do ser.

No que diz respeito à possibilidade e ao limite do conhecimento humano, Pieper vê a atualidade específica de Tomás no fato de pensar ambos conjuntamente no conceito de ser-criado (*Kreatürlichkeit*): “As coisas são cognoscíveis porque são *creatura*. Mas ao mesmo tempo deve ser dito outra coisa: porque são *creatura*, também são insondáveis para a potência humana de conhecimento, que não é suficiente para apreender até o fundo o *design* das coisas que reside no Logos criador e por força do qual são luminosas.”⁵⁸ O conceito de ser-criado oferece de certo modo a melhor explicação para o fato do progresso do conhecimento que é acompanhado pelo concomitante aumento do não-saber sobre os fundamentos da natureza. De qualquer forma foi assim que importantes cientistas como Albert Einstein, Louis de Broglie e Alfred North Whitehead relataram a partir de sua experiência. Pieper cita, entre outros, um trecho de uma carta de Albert Einstein, escrita a Max von Laue poucas semanas antes de sua morte: “Se há uma coisa que aprendi com as meditações de uma longa vida, é que estamos muito mais distantes de um saber profundo sobre os processos mais elementares do que crê a maioria de nossos contemporâneos.”⁵⁹ Ninguém além de Pieper reconheceu com tal clareza a relação entre a cognoscibilidade e a incapacidade de apreender totalmente algo, hoje confirmada por muitos, como elementarmente pertencente ao pensamento de Tomás de Aquino. E somente Pieper valorizou tanto o “elemento negativo na visão de mundo de Tomás de Aquino”, segundo o qual “os princípios essenciais das coisas (*principia essentialia rerum*) nos são desconhecidos”.⁶⁰ Diferentemente da crítica moderna à metafísica, ele ressaltou também o outro lado em Tomás: sua doutrina da “verdade das coisas”⁶¹. Dizer que todo ente é, em princípio, cognoscível por ser verdadeiro é correto pela mesma razão que a afirmação: justamente por isso ele “não pode ser abarcado”! A verdade das duas afirmações pode ser concluída a partir do ser-criado de todos os entes.

Ainda num outro aspecto, Tomás está próximo, de um modo especial, ao pensamento moderno. Mais do que qualquer outro teólogo, Tomás ficou atento ao “mistério do ser”.⁶² Todo o capítulo 11 do livro de Pieper sobre Tomás de Aquino trata da ideia de que “o especial do existir [...] não pode ser apreendido num ‘conceito’.”⁶³ Por “ser” Tomás entende o “existir”, não no sentido de um simples estar aí (*Vorhandensein*), mas no sentido do ato de ser (*actus essendi*), que de modo algum pode ser derivado da essência de um ente. Porém, a distinção necessária entre essência

Josef Pieper im Blick auf Schelling”; in: H.-G. Nissing (org.), *Vernunft und Glaube. Perspektiven gegenwärtiger Philosophie*, München 2008, p. 101-114.)

⁵⁷ Josef Pieper, “Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin”; in: Pieper, *Werke* Vol.2, p.145 (o título original do texto era “*Philosophia Negativa*”).

⁵⁸ Pieper, “*Kreatürlichkeit*”; in: *Werke* Vol. 2, p. 450.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 451.

⁶⁰ Pieper, “Unaustrinkbares Licht”; in: *Werke* Vol. 2, p. 126; cf. *ibidem*, p. 137-144, o parágrafo “Thomas von Aquin: *philosophia negativa*.”

⁶¹ Josef Pieper, “Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters”; in: Pieper *Werke*, Vol.5, Hamburg 1997, p.99-179.

⁶² Josef Pieper, “Thomas von Aquin. Leben und Werk”; in: Pieper, *Werke* Vol. 2, p. 275.

⁶³ *Ibidem*, p. 273.

e existência seria entendida erroneamente de antemão, caso fosse compreendida como se um ente fosse composto “por sua essência e sua existência”. “A existência não é uma característica ao lado de outras que determinam um ente; o existir está fora desse grupo.”⁶⁴ Justamente porque o “ser” não possui características de conteúdo, ele é totalmente incomensurável para a compreensão. O que pode ser compreendido dentro de limites é sempre somente o ente pelo “quê” ele é, mas não “que” ele é. Pieper cita um trecho de Etienne Gilson que expressa com beleza a fascinação frente a essa inconcebibilidade do ser em Tomás de Aquino: “The most marvellous of the things a being can do is: to be.”⁶⁵ Mais uma confirmação ele encontra em Jacques Maritain. Para ele, Tomás, dentre todos os filósofos, foi o mais existencial, “le plus existentiel des philosophes”, porque, „como filosofia do ato de ser [...], a filosofia de Santo Tomás de Aquino ' não é mais uma filosofia da existência, mas a única“.⁶⁶

2. Felicidade e contemplação ou a presença do ser

A impossibilidade, por princípio, da compreensão humana do ato de ser não se refere somente ao ser das coisas. Nossa própria presença no mundo nos é também inabarcável. Ser não faz parte da essência das coisas nem da essência do ser humano. Frente ao fato contingente da existência do mundo, uma vez que realizado existencialmente, há faticamente somente dois posicionamentos possíveis na filosofia do século XX, considerados também por Pieper os unicamente possíveis: ser “ou é 'absurdo' ou 'místico', [...] ou suscita náusea ou é digno de ser amado”.⁶⁷ Tudo aqui depende de como se deve decidir entre as duas possibilidades. Seja qual for a decisão, ela não deixará de se referir à questão de Deus. A diferença está na pergunta sobre se alguém pode estar convicto do amor de Deus ou não. Um deus indiferente aqui seria como deus nenhum. Quem consegue ver no milagre da existência a obra do amor divino também poderá dizer para si mesmo que ser é maravilhoso. E mesmo que não possa crer em Deus, ele, com todo o anseio natural, almejará ser amado. “Se realmente [como diz Agostinho⁶⁸] todos os seres não são, em seu cerne, nada a não ser vontade, e a vontade, de todas as forças da alma, é a dominante e a mais poderosa [como diz Tomás⁶⁹], então aqui está dito que o amor como ato primeiro da vontade é, ao mesmo tempo, a fonte e o centro da existência em absoluto.”⁷⁰

Talvez o drama da modernidade consista em almejar a presença imediata de Deus sem crer.⁷¹ Pieper lembra que os antigos compreendiam “toda a energia da natureza humana como fome”. Por isso, o „discurso da fome deve ser compreendido do modo mais literal e drástico possível”: “Ele [o ser humano] tem fome do 'Todo', da completude absoluta”.⁷² Porém, assim que a relação do homem com o mundo não permite mais mediações, permanece somente o protesto contra esse mundo real, evocado pela total indeterminação e indeterminabilidade da expectativa de sentido e redenção numa cultura pós-cristã. O almejo pela presença *imediata* do divino é aqui o

⁶⁴ Ibidem, p. 275.

⁶⁵ Ibidem (Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, p. 83).

⁶⁶ Ibidem (Jacques Maritain, “L’Humanisme de St. Thomas d’ Aquin”; in: *Mediaeval Studies* 3 (1941)).

⁶⁷ Pieper, “Kreatürlichkeit”; in: Pieper, *Werke* Vol. 2, p. 453, com referência a Sartre e Wittgenstein.

⁶⁸ Augustinus, *Der Gottesstaat* 14, 6.

⁶⁹ Thomas von Aquin, S. Th. II-II, 34,4.

⁷⁰ Pieper, “Über die Liebe”, *Werke* Vol. 4, p. 317.

⁷¹ “Als eine sich selbst negierende Bewegung ist der Modernismus ‘Sehnsucht nach der wahren Präsenz’. Dies, meint Octavio Paz, ist das geheime Thema der besten modernistischen Dichter.” (Jürgen Habermas, „Die Moderne - ein unvollendetes Projekt (Rede aus Anlaß der Verleihung des Adorno-Preises der Stadt Frankfurt 1980)“; in: W. Welsch, *Wege aus der Moderne*, Weinheim: Akademie, 21994, p. 179. O. Paz é citado conforme: idem, *Essays*, Vol. 2, Frankfurt a.M. 1980, p. 159).

⁷² Josef Pieper, “Glück und Kontemplation”; in: Pieper, *Werke* Vol. 6, Hamburg 1999, p. 189.

reverso de um mundo apossado por completo, que não pode mais ser percebido como símbolo real do divino.

De qualquer forma, a consequência, derivada disso por Bloch e outros, da “substituição do primado da visão” não é forçosa, nem a compreensão da música de Schopenhauer é um *novum* na história da metafísica ocidental e da teoria da música. Josef Pieper lembra, em seu pequeno tratado “Sobre a música”, da determinação agostiniana da música como uma “voz não falante” do coração – voz da bem-aventurança mais profunda, mas também voz da desventura, do anseio, do luto e da desesperança”.⁷³ O efeito arrebatador da música, sua especial afinidade com as paixões humanas do amor e da desesperança tem sua razão na constituição do ser do homem. “O homem ‘é’ de um tal modo que ele é um ‘*vir a ser*’”⁷⁴, direcionado com toda a dinâmica de sua natureza espiritual para o bem, no qual esse almejo insaciável pelo ser completo, por bem-aventurança perfeita, chegou em sua consumação definitiva. O amor ao bem – não no sentido do bem moral, mas no sentido do almejo natural pelo ser que é bom para mim –: nisso consiste a dinâmica interna do ser do homem. O ser do homem, por isso, está ao mesmo tempo e por tanto tempo na condição do ainda-não-ser quanto dura a ainda-não-posse do bem. Da tensão interna do amor não consumado pelo ainda desconhecido bem vive a força comovente da música. Isso, segundo Pieper, “quis dizer por exemplo Platão com a frase: a música imita os movimentos da alma”.⁷⁵ Nada no mundo lhes pode corresponder e, por isso, a música fala, como Pieper diz, de acordo com Schopenhauer, “não de coisas, mas de tanto bem e mal”⁷⁶. A música, portanto, não reproduz nada daquilo que já é, mas fala daquilo que o coração deseja: a felicidade do amor consumado. Esse acontecer íntimo da própria realização do ser [...] não é alcançado pela linguagem – ele tanto lhe antecede na natureza (também do espírito!) como vai além dela.”⁷⁷

Contudo, alguns opõem, sem razão, a visão metafísica da música inspirada em Schopenhauer à possibilidade da contemplação, da *theoria* e da metafísica do ser. É um fato muito pouco considerado que a ênfase com a qual Aristóteles louva a felicidade do conhecimento, e com isso o primado do modo de vida contemplativo, não encontra nenhum apoio no resultado especulativo de sua *Metafísica*, discutido de forma mais sóbria, *depois* de ele ter sido alcançado. A ideia sobre o conceito e a função do pensamento que se apreende a si mesmo como princípio superior do ser, ou seja, a metafísica, como teoria filosófica, não pode ser ela mesma objeto e motivo da admiração permanente e da fascinação daquele que filosofa, mas somente a relação imediata com a realidade no ato do *theorein*: a admiração, sempre repentina e não mediada, diante da realidade – admiração que não pode ser contida por completo na linguagem e na interpretação e, no entanto, as fundamenta.

Portanto, há, também para Aristóteles, uma diferença, impossível de ser eliminada por completo, entre o que pode ser conhecido e dito e aquilo a que nos referimos ao pensar e falar. A “contemplação terrena” é o início da metafísica. Mas a “primeira filosofia”, ou seja, a metafísica que Aristóteles diferenciou das ciências da natureza e que as precede, também é filo-sofia, o almejo amoroso por conhecimento do todo. Ela, existencialmente, mantém aberto lugar para a inapreensibilidade do ser e não chega ela mesma a pronunciar o que se “conheceu” pela contemplação felicitadora do mundo terreno. “Contemplação terrena é contemplação imperfeita.”⁷⁸ O que é contemplado de modo imperfeito ao se ver as coisas é também impronunciável porque

⁷³ Cf. Josef Pieper, *Über die Musik*; in: Pieper, *Werke* Vol. 8,2, Hamburg 2008, p. 429-435; 431

⁷⁴ *Ibidem*, p.430.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 430.

⁷⁶ *Ibidem*

⁷⁷ *Ibidem*, p. 431.

⁷⁸ Josef Pieper, “Glück und Kontemplation”; in: Pieper, *Werke* Vol. 6, p. 216.

não é nada conceitual-geral, mas a realidade (Wirklichsein) concreta das coisas reais. Também para o não crente a experiência da existência do mundo já compreende a possibilidade de uma epifania impronunciável, que, no amor daquele que crê em Cristo, se condensa no almejo de “que, por trás daquilo que encontramos imediatamente, seja possível ver o rosto do Logos que se tornou humano.”⁷⁹

⁷⁹ Ibidem, p. 215.

Filosofía positiva. El Punto de Partida de la Filosofía en Josef Pieper

Prof. Dr. Berthold Wald

Reitor da Theologischen Fakultät Paderborn

Traducción de Juan F. Franck

Kurzinhalt: Mit dem späten Schelling hat sich die neuzeitliche Philosophie nachhaltig von dem Erbe der spekulativen Dogmatik befreit. Philosophie kann wieder Philosophie sein, und Theologie wieder Theologie – „als nicht vorprogrammiertes Nebeneinander kontingenter Bemühungen“ (R. Spaemann). Wirklichkeit, Geschichte und Offenbarung sind das unhintergehbare „Positive“, das nicht aus der transzendentalen Selbstausslegung der Vernunft ableitbar ist. Josef Pieper hat diese Einsicht Schellings vor allem im Anschluß an Thomas von Aquin auf exemplarische Weise neu realisiert.

Schlüsselwörter: „Positive Philosophie“. Josef Pieper. Theologie

Abstract: The late Schelling has definitely liberated the philosophy of modern times from the legacy of speculative dogmatic. Philosophy again can be philosophy as well as theology can be theology – “as contingent efforts being not coordinated in advance” (R. Spaemann). Reality, history and revelation are “the positive”, which reason has to receive and which cannot derive from transcendental selfreflection. Following especially Thomas Aquinas Josef Pieper has realized this insight of Schelling in a fresh way.

Key-words: “Positive Philosophy”. Josef Pieper. Theology.

Es poco frecuente que libros de filosofía lleguen a ser *bestsellers*. Pero para la mayoría de los escritos de Pieper esto es así. Si se cuenta el número de sus oyentes y la cantidad de ediciones, Pieper es en general uno de los filósofos actuales más exitosos. La calidad literaria de sus libros es seguramente una razón para su gran resonancia, pero no es de por sí un criterio de calidad filosófica. Un escritor que filosofa y un filósofo que sabe además escribir bien no tienen que coincidir, como tampoco un libro exitoso tiene que ser por eso un gran libro. Podría suceder, como dijo Schelling una vez refiriéndose a la autoridad filosófica de Kant, que “quien se desprenda por completo del contexto kantiano (...) podría obtener cierta consideración en círculos restringidos, pero no ya una consideración general”.⁸⁰ Que Pieper se ha desprendido completamente de Kant, está fuera de duda. La gran difusión de sus escritos parece también explicarse por razones culturales y sociológicas, por sus vínculos con un mundo particular cristiano, que ya en tiempos de Schelling estaba fuera de la atención general. Y de hecho el interés de Pieper está centrado ante todo en una fundamentación y un desarrollo filosóficos de la visión cristiana del mundo, sin someter la substancia de la fe cristiana a un esquema de la razón, de manera crítica (como Kant) o especulativa (como Hegel).⁸¹

Claridad de estilo y relación con la relevancia intelectual de la fe cristiana explican ciertamente su recepción mundial, especialmente en los círculos culturales católicos. No obstante, la lectura estética y sociológico-cultural del éxito literario se

⁸⁰ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, en *Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart et al. 1856-1861, vol. XIV, p. 32.

⁸¹ En una conferencia con ocasión del 90 aniversario de Josef Pieper, Robert Spaemann ha comentado las razones del fracaso del intento moderno de rescatar al Cristianismo como una empresa sólo históricamente comprensible “de integrar la fe cristiana en la filosofía y de reducirla a ella”, e indicó la obra de Josef Pieper como una alternativa (Robert Spaemann, “Christentum und Philosophie der Neuzeit”, en Hermann Fechttrup et al. (eds.), *Aufklärung durch Tradition. Symposium aus Anlass des 90. Geburtstag von Josef Pieper (12.-14. Mai 1994 in Münster)*, Münster 1995, p. 138.

quedan cortas. La amplia resonancia de Pieper y su duradera actualidad tienen una razón más profunda, que se explica por la situación de la modernidad. Se encuentra en la experiencia de una desproporción, que se agudiza incesantemente cada vez más, entre la visión científica del mundo y el mundo de la vida del hombre moderno. “Desde que en el siglo XVI ha comenzado la Edad Moderna, ya ninguna visión del mundo está verdaderamente en relación con la visión que tiene de la realidad un hombre cualquiera”.⁸² En este punto justamente, la obra de Pieper esconde una sorpresa para el lector cultivado filosóficamente y, según su postura, también una irritación. Pieper no se detiene a fundamentar en primer lugar, en atención a la autocomprensión de la filosofía moderna, que entretanto se ha vuelto obsoleta, la posibilidad de su objeto, sino que va inmediatamente a la cosa: “Es un filósofo que puede escribir realmente sobre su asunto, en lugar de ser un especialista en aprontar el instrumental de la filosofía”.⁸³ Sus dos escritos más exitosos, *Ocio y culto* y *¿Qué significa filosofar?*, aparecidos ya en 1948 y difundidos aún hoy internacionalmente en nuevas ediciones, se relacionan con la situación de la modernidad de una manera radicalmente extemporánea. Su intento de renovación de la filosofía hace al mismo patente el dilema de la filosofía moderna, vinculado con la idea de Kant de “llevar a la filosofía al mismo nivel de la ciencia moderna”.⁸⁴ Pieper ve justamente en ello un retroceso ante la exigencia filosófica. La filosofía no necesita medirse con las ciencias naturales. Está legitimada suficientemente por su objeto y es aun hoy posible en su significado original, en la medida en que la persona que filosofa no se cierra a las experiencias y preguntas elementales de su vida. La actitud científica en la filosofía, por el contrario, no ha proporcionado a la intención proclamada por Kant el fundamento seguro de un conocimiento verdadero, sino que ha quitado valor a la experiencia inmediata del mundo y de sí mismo. En lugar de la «verdadera realidad» habría sólo apariencias, cuya posibilidad de remisión a un fundamento debe permanecer abierta. La *theoria* como recepción cognoscitiva de la realidad, que recibe de ella su medida, se vuelve *teoría*, representación proyectada de un fundamento ausente. Vivimos en un mundo cerrado de apariencias; todos los conceptos que poseen sentido son constituidos por nosotros. Lo que las cosas son en sí e independientemente de nuestros conceptos, no podemos saberlo. El entendimiento debe constituir el mundo comprensible, porque “no es capaz de ver” el fundamento ontológico del mundo real, como dice Kant en este sentido. Hellmut Plessner ha caracterizado con mucho acierto esta idea de una restricción por principio de las posibilidades humanas de conocimiento a las meras apariencias como una doctrina del “más acá escondido”.⁸⁵ Junto con la doctrina de Lutero de un *Deus absconditus*, de una divinidad escondida, constituye el fundamento de un mundo cerrado en sí, precisamente de ese mundo que Max Weber ha caracterizado como un “duro habitáculo de acero”.⁸⁶

Eso tiene consecuencias para la realización fundamental de la existencia humana, que Pieper toma en *Felicidad y contemplación* (1957) y en *Una teoría de la fiesta* (1963) como ocasión para esbozar una visión contraria. No acepta los límites puestos por Kant (y Lutero) y no busca una alternativa mediante una refutación crítica. “No queremos llevar adelante aquí una confrontación, pues en general «demostrar» y

⁸² Así dice Gilbert Keith Chesterton, *Thomas von Aquin*, Heidelberg, 1957, 2ª edición, p. 165 (en el sexto capítulo, que lleva el título: “El maestro del sentido común”).

⁸³ Ludger Oeing-Hanhoff, Recensión al libro de Josef Pieper *Über die Liebe* (1972), en *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974), p. 440.

⁸⁴ Jürgen Habermas, “Die Grenze zwischen Wissen und Glauben. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie”, en *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M. 2005, p. 253.

⁸⁵ Hellmuth Plessner, *Die verspätete Nation*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Frankfurt a.M. 1982, p. 136.

⁸⁶ Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Heidelberg 1950, p. 391.

«refutar» en el campo de las tomas de posición fundamentales no parecen ser un procedimiento con mucho sentido, sino más bien lo es el hacer visibles las cosas y la realidad”.⁸⁷ Punto de partida del filosofar no es la ausencia de la verdadera realidad, que habría de ser compensada en el pensamiento, sino de una especie de *shock* de realidad.⁸⁸ La filosofía comienza con el momento positivo de la presencia real: en la “percepción de la presencia radicalmente inexplicable, la facticidad y «substancialidad» perceptible de lo creado. Eso es; nosotros somos. Es la gramática elemental de lo insondable”.⁸⁹ Con Chesterton, que Pieper aprecia como intérprete de Tomás de Aquino, intenta despertar el sentido para la posibilidad de participar en “el milagro que hay en todo lo que existe”.⁹⁰ Eso quiere decir: “cada cosa alberga y esconde en su fondo un signo de su origen divino; quien lo llega a divisar «ve» que esa cosa y todas las demás son «buenas» por sobre toda comprensión; lo ve y es feliz”.⁹¹ La expresión más inmediata de esta experiencia del “carácter misterioso del mundo”⁹² no se encuentra sin embargo en la filosofía, sino en la música, en la poesía y en la religión. Ellas testimonian de manera más enérgica lo *mirandum* de la existencia, razón por la cual Pieper, en su defensa del carácter contemplativo de la filosofía, se refiere siempre a las posibilidades de expresión del arte.⁹³ “Percibir lo extraordinario y lo fuera de lo común, lo *mirandum*, en lo cotidiano y en lo ordinario, ése es también el comienzo del filosofar”.⁹⁴

La filosofía es el intento de defender conceptualmente frente a la estrechez mental de una visión científica del mundo la posibilidad de esta experiencia fundamental de la realidad y su realización concreta en el conjunto de la existencia humana; pensar hasta el fondo los presupuestos que le subyacen, en la felicidad, el amor, la esperanza, la desesperación, la culpa, el morir: ¿qué significa ser real?, ¿qué significa para el hombre, que hace esta experiencia en la existencia del otro?; ¿qué significa conocer la realidad y cómo se relacionan la realidad, la cognoscibilidad y la verdad, pero también amor y felicidad, por una parte, y culpa y desesperación, por otra? La pregunta fundamental por el acceso humano a la realidad ha sido colocada nuevamente con gran decisión por Martin Heidegger en el centro de la filosofía. Pero el quiebre de Heidegger con la teoría moderna del conocimiento no fue completo ni consecuente. A pesar de la desproporción que él criticó entre un sujeto sin mundo y el mundo objetivo, el sentido del mundo se edifica para él sólo en la relación con el mundo y cae junto con ella. La destrucción de la distinción sujeto-objeto alcanza también al concepto de verdad, porque la diferencia entre verdadero y falso descansa

⁸⁷ Josef Pieper, “Welt und Umwelt” (1950), en *Werke*, vol. 5, Hamburg 1997, p. 186. El principio, formulado aquí con referencia a la antropología de Gehlen, caracteriza de modo general la actitud filosófica de Pieper.

⁸⁸ “Se necesita un golpe violento, un *shock*, para que la pregunta por el sentido del conjunto del mundo y de la existencia, que atraviesa el marco de una existencia asegurada, es decir el filosofar, se abra paso” (Josef Pieper, *Verteidigungsrede für die Philosophie* (1966), en *Werke*, vol. 3, Hamburg 1995, p. 87) [*Defensa de la filosofía*, Barcelona 1989, 6ª edición].

⁸⁹ Georg Steiner, *Von realer Gegenwart*, München et al. 1990, p. 264.

⁹⁰ Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, Regensburg 1965, p. 538; citado en Josef Pieper, *Glück und Kontemplation* en *Werke*, vol. 6. Hamburg 1999, p. 204 [*Felicidad y contemplación*, en *El Ocio y la Vida Intelectual*, Madrid 1998, 6ª edición, pp. 229-338; 317].

⁹¹ Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*, en *Werke*, vol. 6. Hamburg 1999, p. 204 [317].

⁹² Josef Pieper, *Was heißt Philosophieren?* (1948), en *Werke*, vol. 3, Hamburg 1995, p. 65 [*¿Qué significa filosofar?*, en *El Ocio y la Vida Intelectual*, Madrid 1998, pp. 77-169; 160].

⁹³ El volumen 8,2 de las *Werke* de Pieper contiene toda una serie de contribuciones dignas de tener en cuenta, y entre ellas también una visión de las amistades de Pieper con artistas e importantes editores de literatura moderna. También en sus *Autobiographische Schriften* se encuentran indicaciones sobre la ganancia de esa simbiosis, pero también sobre la precariedad existencial de una filosofía (¡y de una teología!) a la que le falta la cercanía con las artes (cf. *Werke*, *Ergänzungsband* 2, pp. 244ss., 252, 264s., 295ss., 304).

⁹⁴ Josef Pieper, *Was heißt Philosophieren?*, p. 46 [130].

en esta distinción. La renovación de la filosofía hecha por Heidegger no volvió a llevar a la libertad, sino que profundizó la clausura de la imagen moderna del mundo. “La pretensión de Heidegger de haber alcanzado en su destrucción de la tradición una dimensión más profunda le deparó un éxito extraordinario, pero en realidad no resolvió nada”.⁹⁵

Para Pieper el fáctico estar prisionero en este mundo cerrado es absolutamente real como estado de ánimo fundamental del hombre en nuestro tiempo, pero como afirmación de principio sobre la relación del hombre con el mundo es falsa. Su concepción básica de la filosofía está emparentada con la del último Schelling, para la cual éste acuñó la expresión “filosofía positiva”, para distinguirse de la “filosofía negativa” de la crítica kantiana del conocimiento. La filosofía negativa es “pura ciencia de la razón”, que no necesita lo positivo de la experiencia.⁹⁶ “Ella es lo que ocupa a la filosofía alemana desde Kant”. De cualquier modo, para Schelling es decisiva la cuestión de “si ella es en general *la* filosofía o no”.⁹⁷ Igualmente, “retirarse al punto de partida de la razón pura” es “retirarse también del ser. *Si capto algo meramente como contenido del pensamiento, no necesito preocuparme del ser*”.⁹⁸ El pensamiento debe hacerse independiente del mundo empírico y escapar por principio de ese modo a la posibilidad de una ilusión. En su tesis de doctorado sobre Martin Heidegger, Karl Lehmann ha discutido la «revolución del modo de pensar» exigida por Kant también para la filosofía de manera muy precisa, de la manera en que desde Galileo y Newton determina la elaboración de teorías en la física. Por ella hay que entender el “comienzo «puro» del pensamiento, al que se ha llegado metódicamente por la reflexión”, «puro» en cuanto “ningún fundamento externo se muestra suficiente para un principio real”. Y más adelante se lee en Lehmann: “Más importante que la observación de las cosas parece la pregunta previa por la «fundamentación» misma del pensamiento”. Pero la más profunda fundamentación sería alcanzada cuando, desde Kant, la razón es entendida como razón trascendental, que no comienza en las cosas, sino “desde sí misma”. En Kant ve Lehmann también “la demarcación más persistente”, “la gran cesura entre la pérdida de la ingenuidad clásica y la ganancia de la libertad del yo que filosofa”.⁹⁹

Una mirada rápida a los escritos de Pieper es suficiente para advertir que en ellos no se parte del puro pensamiento y de sus posibilidades, sino de cosas y realidades como momentos positivos de la experiencia humana del mundo, con la intención de captarlas lo más completamente posible y de concebirlas tan exactamente como sea necesario. Para una comprensión de la filosofía orientada a Kant (y Hegel) esto podría parecer una ingenuidad imperdonable, si no tuviéramos la preocupación crítica de Schelling por el punto de partida positivo de la filosofía. Cuánto puede irritar y, no obstante, cuán creíble puede resultar la comprensión que Pieper tiene de la genuina tarea de la filosofía, se puede ver por la carta de quien fuera más tarde su colega. Ludger Oeing-Hanhoff, quien como oyente de Joachim Ritter y de Josef Pieper estaba de alguna manera en el punto de unión de los dos mundos, de Hegel y

⁹⁵ Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007, p. 20. En una carta del 15 de mayo de 1957, Karl Löwith dijo a Josef Pieper sobre Heidegger: “Heidegger no es por supuesto ni un creyente ni un *sabio*, puesto que toda su visión de las cosas apuntaba desde el principio a una destrucción de la eternidad, de la presencia y de la visión” (resaltado en el original. Fuente: Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar; Nachlass Josef Pieper, A: Pieper, Zugang 1984, Nr. 133-135).

⁹⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, ed. Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1977, p. 101. “El pensamiento existe sólo consigo mismo, se tiene sólo a sí mismo” (ibídem, p. 125).

⁹⁷ Ibídem, p. 101 (resaltado en el original).

⁹⁸ Ibídem, p. 125 (resaltado en el original).

⁹⁹ Karl Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers* (1962), Mainz et al. 2003, vol. 1, p. 78.

Tomás de Aquino, recuerda en su carta gratulatoria por los 70 años de Pieper: “En ese tiempo¹⁰⁰ tuvimos una larga conversación, de la que no olvidaré una expresión suya: usted me aclaró que no tenía un órgano especial para preguntas de crítica del conocimiento. Eso me chocó en su momento –no correspondía a mi concepto de filosofía– y me llenó de respeto, no sólo por la sinceridad de la discusión, sino porque era completamente claro que usted estaba sin embargo totalmente seguro de lo que hacía”.¹⁰¹ Lo que Schelling recuerda, remitiéndose a Sócrates y Platón, como algo que evidentemente ha de volver a fundarse en su tiempo, Pieper lo presupone como evidente: “*Pensar no es todavía saber; lo es recién cuando se accede al objeto. El saber que no sabe es el saber que piensa*”.¹⁰² Lo positivo de toda experiencia es el principio indeducible del conocimiento, es “de tal clase que no es capaz de fundamentación”.¹⁰³ Para Schelling, en ella está la diferencia, que jamás se ha de cancelar, entre las “creaciones del hombre” y lo que encontramos en la naturaleza y en la historia como “creaciones originales, originarias”. Las primeras “pueden conocerse desde su posibilidad”, las segundas, por el contrario, no, porque “su posibilidad sólo es conocida a través de su realidad. Sólo a ellas denominamos creaciones originales, originarias. Lo que es creado de acuerdo a un concepto previo, nadie lo llama original”.¹⁰⁴

El alejamiento de Schelling de la ontología especulativa del idealismo alemán y su nueva determinación de la filosofía como ciencia de la realidad es el puente hacia la filosofía anterior de la Antigüedad y de la Edad Media. Renueva así también el fundamento de una filosofía abierta a una teología de la revelación, como de manera similar también hace Pieper. El punto de partida de la lección tardía de Schelling sobre la filosofía de la revelación es el retorno a la distinción fundamental de la Escolástica entre *quid sit* y *quod sit*,¹⁰⁵ entre esencia y existencia, que había perdido su significado a partir de la Segunda Escolástica.¹⁰⁶ “*Lo que tiene lugar en el concepto puramente lógico mediante un movimiento inmanente del concepto no es el mundo real, sino sólo de acuerdo al quid*”.¹⁰⁷

La misma distinción fundamental está también en el centro de la doctrina filosófica de los principios de un Tomás de Aquino. Para Pieper se desprende allí la tarea de pensar la verdad y la cognoscibilidad que corresponde a las cosas junto con su siempre mayor incomprehensibilidad para el espíritu humano. En su interpretación de la doctrina de los trascendentales, el núcleo de la doctrina de Tomás de Aquino sobre la verdad, llega a unir ambos aspectos: el aspecto ontológico de *La verdad de las cosas* (1947) y una *Philosophia negativa* (1953), que reconoce la apertura y los límites de la razón humana como propiedades necesarias de su receptividad. Se trata en ambos casos de títulos de libros, cuya conexión es indicada ya en el subtítulo de *La verdad de las cosas: Una investigación sobre la antropología de la Alta Edad Media*.

¹⁰⁰ En 1950 o 1951, poco antes de su Doctorado, en el cual Pieper participó con un informe.

¹⁰¹ Fuente: Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar; Nachlass Josef Pieper, A: Pieper, Zugang 1982, Nr. 128.

¹⁰² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, pp. 152s. (resaltado en el original).

¹⁰³ *Ibidem*, p. 138.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 161.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 99 (resaltado en el original).

¹⁰⁶ Determinante es el paso de la metafísica de la substancia a la ontología, cuyo fundamento especulativo había preparado Duns Scoto (cf. Ludger Honnefelder, “Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert”, en *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, ed. Jan P. Beckmann et al., Hamburg 1987, pp. 165-186; André de Muralt, *L’Enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, ockhamiennes et grégoriennes*, Leiden 1991).

¹⁰⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, p. 99 (resaltado en el original).

El pensamiento que los une consiste en la idea de la creaturidad del mundo, cuyos elementos Pieper desarrollará nuevamente más tarde con gran profundidad en relación con las aporías de la filosofía moderna, con particular atención al intento de Hans Georg Gadamer de una filosofía hermenéutica.¹⁰⁸ Cognoscibilidad e insondabilidad corresponden a las cosas en razón de lo mismo: porque son *creatura*, son cognoscibles por sí mismas hasta el fondo y, a su vez, son también insondables para el espíritu humano, en cuanto que para conocer recibe su medida de las cosas y no es él mismo su medida.¹⁰⁹

La proximidad con la filosofía positiva de Schelling se hace aquí inmediatamente patente. En ella la realidad tiene primacía ante la posibilidad lógica, lo cual quiere decir que la naturaleza de las cosas (*quid*) no puede verse como anterior a su existencia (*quod sit*). Aunque la verdad de las cosas no puede verse como una necesidad a priori desde el punto de vista de la razón humana, todo lo real, en virtud de su ser creado por una “causa inteligente del mundo”¹¹⁰ posee una necesidad intrínseca, que puede descubrirse a posteriori. Robert Spaemann ha encontrado para ello una analogía iluminadora: “Quien se ha interiorizado realmente en la sinfonía Júpiter de Mozart, tanto como sea posible, la comprende en su necesidad intrínseca; entiende que ningún compás puede ser distinto de como es. Pero esa necesidad es posterior, se trata de una necesidad *a posteriori* (...) que no elimina la contingencia. (...) La filosofía de Schelling fue el intento de pensar esa necesidad *a posteriori*”.¹¹¹

No es entonces la filosofía de Kant, sino el restablecimiento del primado de la realidad ante la posibilidad, lo que constituye la auténtica línea demarcatoria entre una filosofía dependiente de la teología tardomedieval, que ha llevado hasta el extremo la pretensión especulativa en el idealismo alemán, y la más modesta autocomprensión de la filosofía moderna, a la que de esa manera se abre un nuevo acceso a Aristóteles y Tomás de Aquino. Fernando Inciarte ha comentado la intuición central de la imposibilidad de deducir la realidad, renovada por Schelling, con relación a la doctrina de la creación de Tomás de Aquino. Pone en evidencia que para Tomás la creatura no es “algo [un *quid* conocido previamente de manera especulativa; B.W.], esto o aquello, árbol, montaña u otra cosa, y además creado”, sino que no es “nada fuera de su ser creado”. “De ese modo, la creatura está siempre en el comienzo y no abandona nunca el origen”. Y añade para aclarar: “«Original», como dijo Schelling,¹¹² es aquello en cuya posibilidad no puede pensarse ni creerse antes de que sea real. Ante lo original, ante el origen, sólo hay una actitud adecuada: dejarse sorprender, eventualmente también por supuesto –a nadie se ahorra este riesgo– decepcionar y

¹⁰⁸ En una conferencia con ocasión de los 700 años de la muerte de Tomás de Aquino, con el título: “Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs” (1974), en *Werke*, vol. 2, Hamburg 2001, pp. 440-464 [“Creaturidad. Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental”], en *Creaturidad y tradición*, Buenos Aires 1983, pp. 15-28].

¹⁰⁹ En la segunda edición de *Philosophia negativa* (1952) Pieper confirió a este doble aspecto de cognoscibilidad e insondabilidad, mediante una modificación del título, una expresión gráfica e intuitiva: en lugar de *Philosophia negativa* a partir de 1963 se denomina *Unaustrinkbares Licht. Über das negative Element in der Weltsicht des Thomas von Aquin*, en *Werke*, vol. 2, pp. 112-152.

¹¹⁰ Así, Wilhelm Dilthey, en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften)*, vol. 1, Stuttgart et al. 1990, p. 212), quien por otra parte ya no puede compartir esta fe metafísica y ha preparado en consecuencia el giro antropocéntrico de la moderna filosofía. El conocimiento tiene lugar “sólo al trasladar nuestra experiencia interior a una facticidad en sí muerta” (ibídem, p. 138). Un conocimiento así, sin relación a un *quid rei* anterior, puede en verdad llamarse conocer, pero en cuanto a su realidad no es un encontrar, sino un inventar, porque no hay nada que descubrir en una “facticidad muerta”. En esto Richard Rorty tendría perfectamente razón (cf. su artículo “Relativismus: Entdecken und Erfinden”, en *Information Philosophie* 1997/1, pp. 5-23).

¹¹¹ Robert Spaemann, “Christentum und Philosophie der Neuzeit”, p. 137.

¹¹² La explicación se encuentra en la contratapa del libro editado por Hans Thomas (nota 34). La cita de Schelling no es totalmente literal, sino que sigue el sentido (cf. nota 25).

ocasionalmente incluso engañar”.¹¹³ La nueva filosofía a partir de Descartes es una filosofía de la sospecha de que uno podría ser engañado si se deja «sorprender», justamente si en el conocimiento se atiene a las cosas reales.

Algo comparable se puede decir de la nueva Teología, en la medida en que ha adoptado el apriorismo filosófico de la filosofía idealista. “Con estas doctrinas desfiguradas habría que reformar también la Teología”.¹¹⁴ Frente a ella, Schelling defendió la positividad de la revelación, al insistir en que la razón respete los límites que se le han asignado. “La filosofía racional no tiene que ser ni cristiana ni no cristiana. Es de lamentar que quiera ser cristiana; no lo necesita en absoluto”.¹¹⁵ Esto no significa de ninguna manera el retorno a Kant, quien respeta sí los límites de la razón, pero en ningún caso la positividad de la revelación. Como Jürgen Habermas ha recordado recientemente, en Kant se da “la exigencia de la filosofía de encontrar por su propio derecho los contenidos de verdad de la Biblia y eliminar todo lo que no puede ser conocido «mediante conceptos de *nuestra* razón»”.¹¹⁶ Esto concierne a todos los contenidos esenciales de la fe cristiana (la resurrección del cuerpo, la encarnación de Dios, la gracia divina), que la razón debe “apartar como algo históricamente accesorio (...), despojar de su significado esencial y (...) reinterpretar”.¹¹⁷

Lo actual de esta tentación latente de “reinterpretar” la fe cristiana de la tradición es también causa de que Pieper se haya ocupado tanto del problema de la tradición como del sentido de la interpretación.¹¹⁸ Detrás está la pregunta fundamental por el carácter vinculante que puede tener para el hombre de hoy la comprensión cristiana del mundo que llega por la tradición, y si puede haber algo que por principio se sustraiga al progreso del conocimiento y al cambio de paradigmas de la ciencia. Aunque la fe moderna en el progreso ha acelerado la deconstrucción de la validez de la tradición, estas preguntas no son nuevas. Pieper recuerda en este contexto la disputa entre Pascal, Galileo y Descartes sobre la ausencia de significado en las opiniones transmitidas en la física, en contraposición con las cuestiones de la filosofía y la teología.¹¹⁹ Con Pascal, Pieper recuerda que la interpretación filosófica que toma en serio la pretensión de verdad de la tradición, no tiene que ver con una mera comprensión histórica, sino con la apropiación fundada de la pretensión de validez de una tradición. Se trata de apropiación y crítica, de conservación y renovación, como Pieper pone repetidamente en evidencia al ocuparse de Platón y de Tomás de Aquino.¹²⁰ El filósofo griego y el teólogo cristiano tienen en ambos aspectos un significado paradigmático, en tanto que ambos han aceptado la autoridad y el carácter irremontable de una tradición sagrada, que sólo puede mantenerse viva unida al propio pensamiento sobre la realidad.

¹¹³ Fernando Inciarte, *Kunst, Kult und Kultur*, en Hans Thomas (ed.), *Die Lage der Kunst am Ende des 20. Jahrhunderts*, Dettelbach 1999, pp. 70s. Esto último, la posibilidad de ser engañado, es para Inciarte uno de los fenómenos colaterales del arte moderno en su intento de despertar un ver originario de lo original indeducible, es decir el sentido por el misterio de la existencia.

¹¹⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, p. 133.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 134.

¹¹⁶ Jürgen Habermas, “Die Grenze zwischen Wissen und Glauben”, p. 221 (se refiere a Immanuel Kant, *Streit der Fakultäten*, A 70).

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Josef Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch* (1970) [*Tradición. Concepto y validez*, en *Escritos sobre el concepto de filosofía*, Madrid 2000, pp. 236-295] y *Was heißt Interpretation?* (1979) [*¿Qué significa interpretación?*, *ibidem*, pp. 213-235]; ambos escritos están en *Werke*, vol. 3, pp. 236-299 y 212-235.

¹¹⁹ Cf. Josef Pieper, *Überlieferung*, pp. 239ss [239ss.].

¹²⁰ Cf. sobre todo el último capítulo de Josef Pieper, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie* (1960) [*Escolástica. Figuras y problemas de la filosofía medieval*], en *Werke*, vol. 2, pp. 426-436 y *Über die platonischen Mythen* (1965) [*Sobre los mitos platónicos*, Barcelona 1998, 2ª edición], en *Werke*, vol. 1, pp. 332-374; especialmente los capítulos V y VI.

Realidad, historia, revelación son lo «positivo», que la razón debe dejar donarse, puesto que de ninguna manera los puede derivar a partir de la intuición de «mundos posibles» o mediante la autointerpretación trascendental de la razón. Con Schelling la filosofía de la Edad Moderna se liberó de la herencia inmanente de la dogmática especulativa. La filosofía puede volver a ser filosofía, y la teología, teología – “como colaboración no programada de esfuerzos contingentes”.¹²¹ De cualquier forma, a partir de entonces se abre un nuevo peligro para la filosofía, puesto que esa colaboración falta y en razón de la necesaria diferenciación de filosofía y teología ha llegado a haber una estricta separación. La consecuencia es una “compartimentalización de la filosofía”, una especialización filosófica “sin temática central” y con ello en verdad “una traición a lo que la filosofía originalmente quiso ser”.¹²² Schelling llamó a una filosofía así con una temática central “*filosofía para la vida*”. Como «filosofía positiva» está dedicada a lo que constituye una vida llena de sentido: el encuentro con la realidad real y la pregunta por el fundamento que la sostiene. Llamó *negativa* a la filosofía de Kant “*porque se ocupa meramente de eliminar*”.¹²³ Se elimina todo lo que podría quebrar la libertad y la pureza de la razón: la facticidad del mundo real, la contingencia de la tradición histórica y de la revelación divina, el reconocimiento de una autoridad religiosa. Pero una razón que “se coloca a sí misma como principio” no es “*capaz de ningún conocimiento real*”.¹²⁴

Pieper, aunque sin referirse a Schelling, pero sí sobre todo a Platón y a Tomás de Aquino, ha renovado la pregunta por el lugar de donde una “filosofía para la vida” habría de tomar su temática, si no es de la “unidad tensa y en contrapunto”¹²⁵ de filosofía y teología. Justamente en esta pregunta, pero ante todo en el renovado pensar a fondo las respuestas, está la actualidad y la capacidad de futuro de la filosofía positiva de Pieper.¹²⁶

¹²¹ Robert Spaemann, “Christentum und Philosophie der Neuzeit”, p. 138.

¹²² Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, p. 18.

¹²³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, p. 153.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 153.

¹²⁵ Josef Pieper, *Scholastik*, p. 324 [46].

¹²⁶ Robert Spaemann terminó su conferencia en Münster con la afirmación: “Que esta forma de simbiosis es aún hoy una posibilidad real lo muestra la obra de Josef Pieper” (Robert Spaemann, “Christentum und Philosophie der Neuzeit”, p. 138). Mis comentarios sobre la filosofía positiva de Pieper han sido estimulados esencialmente por la conferencia de Spaemann.

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

Berthold Wald¹²⁷

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 bizzarria 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!

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

¹²⁷. Prof. Dr. Theologischen Fakultät Paderborn.

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'appiattimento 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 presume 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 vaneeggiamento 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 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 cólto 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*».