

# Oltrepassare Nietzsche e Heidegger? La proposta di una metafisica «agapica» di Johannes Baptist Lotz

di FERENC PATSCH S.J.\*

In questo saggio voglio parlare con parole semplici, e comprensibili, di un soggetto assai complesso. La metafisica ha ancora un futuro? Quale tipo di metafisica è praticabile a tutt'oggi, dopo la sfida nietzscheana e heideggeriana su questo campo filosofico? Quale caratteristica deve avere una metafisica se vuole "sopravvivere" o, detto più correttamente, se vuole salvaguardare la sua posizione privilegiata tra le discipline filosofico-teologiche? Il sottotitolo di questo saggio esprime brevemente la mia duplice tesi, qui sostenuta e suggerita: da una parte, la conoscenza metafisica può essere compiuta solo se ha a che fare con l'«amore» (la cui forma più alta è stata definita dal cristianesimo come «agape»), e, dall'altra, sostengo questa tesi grazie, almeno in parte, al contributo di Johannes Baptist Lotz (1903-1992), gesuita tedesco e filosofo neotomista un tempo alla Pontificia Università Gregoriana<sup>1</sup>.

Non sarà possibile, tuttavia, rendere giustizia a un tale tema facendo semplicemente un'analisi storico-testuale, pur onesta e minuziosa, delle opere di Lotz, di Heidegger e di Nietzsche; siamo invece costretti a coltivare la loro stessa "cosa": la *filosofia*. Parlando della metafisica di Lotz, si deve indagare la Verità (metafisica) stessa, punto di riferimento, ultimo e normativo, di ogni ricerca filosofico-teologica. Non ci interessano, innanzitutto e per lo più, le opinioni dei singoli filosofi, ma piuttosto la Verità da loro scoperta – ecco l'aspetto «trascendentale» di ogni indagine intellettualmente onesta sul campo filosofico!

La prima condizione per poter parlare della Verità in modo sensato è la chiarezza dei termini: iniziamo dunque con lo spiegare cosa intendiamo per «metafisica» (1). Poi, vediamo brevemente quale atteggiamento intellettuale emerge nei confronti di una tale metafisica in Nietzsche e in Heidegger (2-3) per poter in seguito delineare, come alter-

\* FERENC PATSCH S.J., docente di teologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, [patsch@unigre.it](mailto:patsch@unigre.it)

<sup>1</sup> Cf. Otto Muck, «J.B. Lotz», in Emerich Coreth – Walter M. Neidl (edd.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Styria, Graz 1987-1990 vol. II, 594-600 (trad. it., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Città Nuova, Roma vol. II, 1994-1995); Massimo Marassi, «Johannes B. Lotz: dai trascendentali all'esperienza trascendentale», in Virgilio Melchiorre (ed.), *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 101-129; Idem, *Metafisica e metodo trascendentale. Johannes B. Lotz e la struttura dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano, 2004.

nativa, percorribile e proficua, la metafisica dello stesso Johannes Baptist Lotz (4), terminando con una valutazione breve dei suoi risultati (5).

Anticipando gli esiti dell'indagine che segue, affermo che il riferimento all'*agape* (amore) cristiano, inteso come *cognitio per connaturalitatem*, eredità comune della filosofia tomista (sia quella scolastica che quella moderna, trascendentale), può essere considerato come uno degli elementi intrinseci, più «forti» e più «originali» della filosofia lotziana. Provare questo fatto è il compito principale del saggio.

## 1. Cosa è la metafisica? – Una definizione da un approccio «ingenuo»

Chi si dedica alla filosofia, tema *per eccellenza* di Johannes Baptist Lotz, come è noto, non è costretto a fare riferimento ad alcun dogma o alcun documento del magistero ecclesiastico. L'autorità della sacra scrittura conta ugualmente poco su questo campo; come non è convincente nemmeno una tradizione solo perché è stata sancita da una religione. L'*ultima ratio* a cui si può far riferimento, l'*unica* autorità destinata a convincerci, la *sola* istanza che, in ultima analisi, può contare, è, innanzitutto e per lo più, l'*intelletto umano*<sup>2</sup>. Quest'ultimo deve fornire, per mezzo di un ragionamento logico e discorsivo, ogni argomento plausibile e valido nella dissertazione; almeno così suona la distinzione, comune e consensuale, tra filosofia, *in stricto sensu*, e teologia, intesa in modo tradizionale. Ciò che segue, quindi, ha l'unica pretesa fondamentale di essere comprensibile ed accettabile sulla base del *sensus communis* di una persona che usa l'intelletto.

La «metafisica» oggi ha una cattiva fama. Nel mondo anglosassone il campo semantico del concetto richiama l'immagine di una costruzione intellettuale nebulosa e fantasmagorica. Sotto l'influsso della tradizione dell'empirismo, la metafisica la si associa quasi «normalmente» a una teoria più o meno insensata e chimerica<sup>3</sup>. Ma anche nel

<sup>2</sup> Heidegger, e sulla sua scia anche Lotz, distingue tra «*das vorstellende Denken*» (il pensiero rappresentativo) e «*das wesentliche Denken*» (il pensiero essenziale), distinzione che illumina la differenza tra filosofia e scienza: cf. Martin Heidegger, *Was heißt denken? (Vorlesung Wintersemester 1951-52)*, *Gesamtausgabe*, Band 8, Klostermann, Frankfurt am Main 2002; Johannes Baptist Lotz, «Ob und in welchem Sinne die Wissenschaft nicht denkt», in Benedetto D'Amore – Angela Ales Bello (edd.), *Metafisica e scienze dell'uomo. Atti del VII Congresso Internazionale Centro Internazionale di Studi e di Relazioni Culturali (Bergamo, 4-9 settembre 1980)*, vol. I, Borla, Roma 1982, 202-208.

<sup>3</sup> Com'è noto, la tradizione anglosassone è sotto l'influsso dell'empirismo di David Hume. Il filosofo, volendo richiamarsi alla percezione originaria del mondo da parte della natura umana, ribadisce che nessuna filosofia sarà mai in grado di condurci al di là delle esperienze quotidiane né potrà mai darci regole di condotta diverse da quelle che riceviamo riflettendo sulla vita di tutti i giorni. Hume scrive: «Se ci viene tra le mani qualche volume, per esempio di teologia o di metafisica scolastica, chiediamoci: contiene qualche ragionamento astratto sulla quantità e sui numeri? No. Contiene qualche ragionamento sperimentale su questioni di fatto o di esistenza? No. E allora gettiamolo nel fuoco, perché non contiene che sofisticherie e inganni» (cita: Jostein Gaarder, *Il mondo di Sofia. Romanzo sulla storia della filosofia*, Longanesi & C., Milano 1994, 283).

ramo culturale europeo si fanno automaticamente dei paragoni negativi: ciò che è «metafisico» viene associato, in genere, a qualcosa che è poco chiaro e piuttosto oscuro. Dall'illuminismo in poi, per molti, ciò che non è misurabile e sperimentalmente ripetibile – come ad esempio la poesia, il mito e, appunto, la narrativa religiosa – non viene considerato nemmeno come vero o reale (almeno in termini scientifici). Delle cose di *questo* genere si può fare un discorso senza verso; dato che i criteri della verità sono assenti! In breve, su questo campo, ritengono molti, si può dire ciò che si vuole.

Il senso *comune* della parola «metafisica», quindi, non ci ha aiutato molto a chiarire il significato sensato del termine. Forse l'etimologia può esserci di ausilio. Anche coloro che sono profani nel campo della linguistica, non avendo familiarità con il greco classico, possono intuire però un senso etimologico, *per analogiam*. È noto che l'espressione «metacomunicazione», in genere, allude ad una dimensione del processo comunicativo che *va oltre, oltrepassa*, il livello verbale. Così, anche la *meta*-fisica deve significare qualcosa che supera il livello fisico. Detto in parole povere, quindi, la metafisica rappresenta, sia etimologicamente che contenutisticamente (e perfino anche storicamente), l'ambizione umana di «oltrepassare», con l'aiuto dell'intelletto, ciò che è *fisico*. Dal momento inoltre che la caratteristica più comune, generale, del mondo fisico è il suo mutamento e la sua temporalità, possiamo concludere che la *meta*-fisica è quella scienza (filosofica) che si occupa delle verità immutabili («eterne»); essa è il tentativo da parte del pensatore di superare la propria storicità o temporalità<sup>4</sup>. Per provare che questo tentativo da parte del metafisico non è una mera illusione o chimera, ma invece un'ambizione reale e realizzabile, in questa sede basta far riferimento al fatto che la negazione di ciò (cioè l'affermazione che *non* si può avanzare la pretesa di andare oltre ciò che è temporale) contiene un'*autocontraddizione performativa* (dato che anch'essa *de facto* avanza la stessa pretesa<sup>5</sup>).

Sebbene gli approcci di cui sopra possano essere ritenuti «ingenui», i loro esiti (le definizioni raggiunte durante il ragionamento) vengono giustificati sia dalla tradizione scolastico-tomista in generale, sia dalla filosofia esistenziale neotomista di Johannes Baptist Lotz in particolare. Infatti, Lotz utilizza il metodo trascendentale (l'indagine delle condizioni necessarie di possibilità della conoscenza) per fondare la metafisica contro la corrente nietzscheana e heideggeriana, considerata come relativismo storicistico e pan-ermeneutico<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> «Perlomeno quanto segue dovrebbe essere indiscutibile: una concezione filosofica, secondo la quale è in linea di principio impossibile trovare un concetto di un senso definitivamente valido, concetto al di là del quale non è più possibile criticamente spingersi, toglie alla legittimazione della fede cristiana il terreno di sotto i piedi» (Hansjürgen Verweyen, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, 70).

<sup>5</sup> Riguardo all'autocontraddizione performativa, terminologia che risale a Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, sia permesso di far riferimento al mio libro: Ferenc Patsch, *Metafisica e religioni: strutturazioni proficue. Una teologia delle religioni sulla base dell'ermeneutica di Karl Rahner*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2011, 405-439.

<sup>6</sup> Sulla concezione radicalizzata – «pan-ermeneutica» – di Nietzsche sull'ermeneutica cf. Jean Grondin, *Introduction to philosophical hermeneutics*, Yale University Press, New Haven (CT) – London 1994. Un'altra concezione invece – quella non-relativista, «obiettivo-idealistica» – veniva elaborata da Vittorio

Nel suo libro, ormai classico, intitolato *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger* (1990), Lotz giustamente collega la crisi moderna della metafisica al nome di Nietzsche e di Heidegger<sup>7</sup>. Analizzando in seguito questo testo, dove l'Autore confronta la sua posizione con quella dei suoi interlocutori (non semplicemente "adversarii"!), possiamo delineare più dettagliatamente la *sua* metafisica individuandone anche la caratteristica peculiare.

## 2. Il nichilismo di Nietzsche quale compimento della fine della metafisica

Iniziando la sua carriera di insegnante nel 1936 come docente di ontologia e di antropologia filosofica nel *Berchmannskolleg* a Pullach (che più tardi diverrà la nota Hochschule für Philosophie di Monaco), e continuandola tra il 1952 e il 1984 come professore alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, Lotz si è occupato quasi ininterrottamente della filosofia di Friedrich Nietzsche (1844-1900). Nella sua valutazione riguardante il filosofo nichilista, Lotz era sotto l'influsso del suo maestro Heidegger nel ritenere che Nietzsche conducesse l'«oblio dell'essere» (*Seinsvergessenheit*) fino alle sue estreme conseguenze. Infatti, questo oblio ha come esito il nichilismo nietzscheano. Esso sta alla fine di un lungo processo in cui viene annunciata, come culmine dell'oblio, la «morte di Dio»: affermazione che esprime simbolicamente in modo più espressivo l'impossibilità di ogni metafisica. Cosa significano queste misteriose parole?

1. «Dio è morto»<sup>8</sup> – le parole difficilmente comprensibili di Nietzsche esprimono, in ultima analisi, un totale rinnegamento di ogni *metaphysicum*. Il gesto distruttivo nietzscheano non risparmia il mondo tradizionale dei valori del pensiero occidentale e lascia dietro di sé nient'altro che una somma di fenomeni frammentati, senza alcun fondamento. In Nietzsche, inoltre, è operante una comprensione naturalistica della vita: tutti gli esseri umani sono solamente *Fleisch und Blut* (carne e sangue), come anche lo stesso spirito umano non è che un mero giocattolo del corpo al servizio degli istinti e della conservazione della specie umana. La realtà funziona secondo la logica della «volontà di

Höslé (cf. Vittorio Höslé, Verità e comprensione. Un'ermeneutica obiettivo-idealistica, in *Hermeneutica, (Quale metafisica?)* 2005, 321-346.

<sup>7</sup> Johannes Baptist Lotz, *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Queriniana, Brescia 1993. Qui, Lotz prende le mosse dalla posizione heideggeriana secondo cui Nietzsche ha portato a compimento la fine della metafisica, mentre Heidegger ha entrato nella fase del suo oltrepassamento o superamento (cf. Martin Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», in *Holzwege*, Frankfurt 1963, 193-247 (trad. it., «La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"» in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 191-246); Idem, *Nietzsche*, 2 voll., Pfullingen 1961.

<sup>8</sup> «Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: "Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi ed io! Siamo noi tutti i suoi assassini!"»: Friedrich Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* II, 125 (74, 140) (trad. it., *La gaia scienza*, in *Opera di Friedrich Nietzsche* V/II, Adelphi, Milano 1965, 129).



potere» (*Wille zur Macht*)<sup>9</sup>: tutto ciò che è buono ci dà la sensazione del potere e aiuta ad accrescere il potere dell'uomo. Per Nietzsche, tale volontà è il motore ultimo della storia; essa è in atto anche nell'amore e nella filosofia (anzi, persino nella rinuncia dei santi!). Da ciò consegue una visione evoluzionistica del mondo: l'uomo è un animale non ancora compiuto che deve essere allevato per giungere al suo stato perfetto: il «super-uomo» (*Übermensch*)<sup>10</sup>. Quest'ultimo, in quanto uomo nobile (mescolanza di Cristo e Cesare), per divenire se stesso, è obbligato a rinnegare ogni debolezza. Così, nella filosofia nietzscheana, pace e umiltà non sono più valori, ma semplicemente mancanze: i deboli devono sparire dalla superficie della terra facendo posto al super-uomo in arrivo<sup>11</sup>. La sua venuta è irresistibile, poiché «il vecchio Dio è morto, [e noi “spiriti liberi”] ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora»<sup>12</sup> che segnala e prepara l'avvenimento. Il compito del super-uomo sarà proprio questo: la trasmutazione di tutti i valori creandone altri essenzialmente nuovi, mentre lo scopo della terra sarà ri-dato dall'Anticristo<sup>13</sup>. Qui si rivela la mancanza dei fondamenti e l'abissalità della visione nichilistica nietzscheana: il mondo non ha un fondamento metafisico e non è legittimo, quindi la necessità di interpretarlo dal punto di vista di uno scopo, di un senso, di una unità o di una verità<sup>14</sup>. Con il compimento della metafisica è arrivata anche la sua fine che si manifesta nel nichilismo<sup>15</sup>.

Non deve sorprendere che Nietzsche, sulla base dei suoi presupposti intellettuali, si dimostri un critico aspro del cristianesimo e della sua concezione di Dio<sup>16</sup>. I cristiani, annunciando la «morale del gregge» (*Herdentier-Moral*) lodano la sottomissione, magnificano e glorificano l'umiltà, predicano incapacità e miseria. In realtà, in Nietzsche, valori come amore, compassione, umiltà e altruismo sono concetti e atteggiamenti che

<sup>9</sup> In essa si realizza un «nichilismo attivo» (cf. Friedrich Nietzsche, *Wille zur Macht*, 22 [78, 20] [trad. it., *Frammenti postumi (1887-1888)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VIII, Adelphi, Milano 1971, 12]).

<sup>10</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und kleinen*, Insel-Verlag, Frankfurt 1977 (trad. it., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Longanesi, Milano 1972).

<sup>11</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral (1886-1887)*, De Gruyter, Berlin 1968 (trad. it., *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1992; Id., *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1992); Idem, *Trasmutazione di tutti i valori. Crepuscolo degli idoli. L'anticristo. Ditrambi di Dioniso*, Monanni, Milano 1927.

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft V*, 343 (74, 236) (trad. it., *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche V/II*, Adelphi, Milano 1965, 205).

<sup>13</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, Adelphi, Milano 1992. Cf. ancora Andreas Urs Sommer, *Friedrich Nietzsches “Der Antichrist”: ein philosophisch-historischer Kommentar*, Schwabe Verlag, Basel 2000.

<sup>14</sup> Cf. Tamás Nyíri, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Szent István Társulat, Budapest, 1991, 442-453.

<sup>15</sup> Heidegger, nelle pagine dei suoi due volumi su Nietzsche giunge alla conclusione che l'essere, proprio perché ormai soltanto essenzializzato, nella terminologia filosofica dell'Occidente viene manifestato sotto il segno dell'astratta essenza: «la metafisica è in quanto tale l'autentico nichilismo» (M. Heidegger, *Nietzsche*, Naske, Pfullingen 1961, vol. II, p. 350.)

<sup>16</sup> Cf. Bernhard Welte, *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1994; Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris 1993; Karl-Heinz Vokmann-Schluck, *Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik*, Königshausen – Neumann, Würzburg 1991.

vanno contro la vita e la sua volontà<sup>17</sup>. La democrazia e il socialismo – conseguenze dell'insegnamento di Gesù – sono da sradicare ad ogni costo. Per il Nietzsche profeta, che mette in guardia contro tutti i valori tradizionali, una «morale dei signori» (*Herrenmoral*) deve essere promossa e glorificata: i veri valori, degni del super-uomo sono la forza, il coraggio, la lotta passionale, la volontà di potenza e la superbia aristocratica. È interessante notare quanto a Nietzsche piacciono le strutture della chiesa cattolica, i privilegi dei sacerdoti e il metodo, ingiustamente attribuito ai gesuiti, secondo cui «lo scopo giustifica i mezzi», poiché in essi riconosce la volontà di potenza<sup>18</sup>. Semplificando un pò si potrebbe dire che Nietzsche valorizza nel cristianesimo tutto ciò che non è evangelico; condanna e rinnega invece ciò che è conforme all'insegnamento di Gesù.

2. Non a caso tale presa di posizione filosofica ha provocato la critica, dura e fondamentale (seppure non unilaterale), di Lotz, sia dal punto di vista gnoseologico (a), che metafisico (b) e morale (c). Dal punto di vista antropologico-gnoseologico, Lotz definisce la produzione filosofica di Nietzsche *tout court* come «prospettivismo»<sup>19</sup>; da quello ontologico-metafisico oppone il suo «monismo»; dal punto di vista etico-morale si obietta al «nichilismo». Più in particolare, Lotz individua tre «conflitti», strettamente collegati a concetti propriamente nietzscheani, dove il filosofo deve essere criticato e confutato.

(a) *Il super-uomo: obiezioni antropologico-gnoseologiche*. – Il primo conflitto è tra uomo e Dio. Qui la «soluzione» nietzscheana va verso l'elaborazione del concetto di «super-uomo» (*Übermensch*). Lotz riconosce che il prospettivismo nietzscheano non affonda in un semplice immanentismo: invece di dissolvere del tutto l'elemento sovransensibile, il Nietzsche di Lotz «fornisce l'immanente della magnificenza del *sovramondano*»<sup>20</sup>. Ciò che un tempo era trascendente, viene ricondotto in questo modo all'immanente, senza essere formalmente estinto. Per questo, esso dovrebbe essere denominato piuttosto «monismo»<sup>21</sup>. In questa sorta di monismo, ribadisce Lotz, «i contrari sono così conciliati l'uno con l'altro, che solamente il loro negativo viene superato, mentre il positivo risulta essere pienamente conservato»<sup>22</sup>. La pretesa di Nietzsche che l'uomo e Dio guadagnino nel super uomo la loro unità originaria, precedente alla separazione (la qua-

<sup>17</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *L'anticristo*, Idem, *Trasmutazione di tutti i valori*.

<sup>18</sup> Con la volontà di potenza viene svelato quale è il principio di ogni futura determinazione di valori: per Nietzsche tutto è un valore in quanto serve alla volontà di potenza, e un disvalore in quanto vi si oppone. Proprio in questo modo è dato il sovvertimento di tutti i valori: nella *Weltanschauung* nietzscheana i valori sovransensibili, che sono divenuti vani, vengono sostituiti dai valori intramondani, che sono necessariamente connessi alla volontà di potenza. Così si costrisce il mondo, che è «volontà di potenza e nient'altro» (Friedrich Nietzsche, *Frammenti postumi* [1884-1885], in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VII, Adelphi, Milano 1975, 292-293).

<sup>19</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 96.

<sup>20</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 98. Lotz riconosce la capacità nietzscheana di superamento «monistico» della frattura che, a suo modo di vedere, «ha tolto la sua pienezza a ciò che è terreno, ed ha cacciato il sovramondano in una semplice irrealtà» (Ibidem).

<sup>21</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 101.

<sup>22</sup> Ibidem, 101.

le era stata distrutta solamente attraverso l'influsso del cristianesimo), per Lotz risulta inaccettabile, per ragioni teologiche.

(b) *L'eterno ritorno: obiezioni ontologico-metafisiche.* – Anche il secondo conflitto, quello presente tra tempo ed eternità, individuato e affrontato da Nietzsche, si basa su un fraintendimento. Qui entra in gioco come “soluzione” il concetto nietzscheano dell'«eterno ritorno» (*ewige Wiederkehr*). Il termine, in parte oscuro, è la grande formula di Nietzsche per esprimere l'unità dell'infinito e del temporale: dev'essere un'unità visuta con il Qui ed Ora corporeo-terreno di ogni singolo attimo e della sua esistenza e nessun tempo intermedio deve separare il «Qui ed Ora» (*hier und jetzt*) dal suo ritorno. Il ritorno così inteso non è ad una nuova vita, ma a questa stessa, identica vita, vale a dire quella vita che coincide con le infinite volte del suo divenire e ritornare nuovamente<sup>23</sup>. A tal punto, per Nietzsche, la pienezza dell'eternità viene assorbita nell'unità monistica sopramenzionata, nel Qui ed Ora, da non essere, ancora una volta, per Lotz accettabile, per motivi teologici.

(c) *Il dionisiaco: obiezioni etico-morali.* – Infine, il terzo conflitto è quello tra divenire e essere assoluto, dove la “soluzione” nietzscheana sta nell'elaborazione del concetto «dionisiaco». Dioniso è il nome di un dio della mitologia greca: divino è l'eterno splendore dell'inesauribile Qui, divino il piacere con cui l'esistenza umana, al di là di ogni divisione, abbraccia il suo inesauribile Qui, divino e dionisiaco, nella sua trionfante libertà<sup>24</sup>. Ecco la festa sfrenata della vita promossa da Nietzsche, con cui Lotz non può essere d'accordo, sulla base dei suoi principi etici cristiani. In breve: Cristo non può essere rimosso e superato da Dioniso.

Comprendere Nietzsche non è mai un compito facile. Egli risulta il più delle volte un poeta, se non addirittura un profeta (pur ateo o semireligioso) piuttosto che un filosofo che utilizza termini definiti. Egli si muove alle volte sul limite tra genialità e follia: talora esprime un desiderio disperato di Dio, ma ciò non gli impedisce di travolgere ogni sistema di valori mentre non offre alcun'alternativa. In ultima analisi, il suo mondo si disgrega finendo in piccoli pezzi. Una delle conseguenze della sua visione oscura è che la vita e la morale senza Dio sono destinate a crollare.

In sintesi, Lotz svela il nichilismo nietzscheano come una sorta di «platonismo rovesciato» in cui i valori supremi, sovrasensibili e ultramondani, si svalutano. In Nietzsche tutto ciò che risultava fino ad allora determinante per ciò che è terreno perde la sua validità o si annulla. Il mondo e la vita, che Nietzsche esalta, non necessitano più di una giustificazione proveniente da qualche altra parte, ma reggono se stessi, o sono essi stessi il valore, da cui tutto dipende. In questo modo, essi sono riferiti alla volontà di poten-

<sup>23</sup> Cf. Karl Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 2003; e ancora, Lotz, *Dall'essere al sacro*, 99-100.

<sup>24</sup> In Nietzsche, la volontà di potenza è ciò che si trova al di sopra di ogni altra cosa, persino il divenire dionisiaco non è in grado di affermarsi semplicemente (cf. Bernhard Welte, *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1994, 21-54).

za, e perciò del tutto relativi o privati di ogni assolutezza<sup>25</sup>. Ecco, ancora una volta, il «prospettivismo», «monismo» e «nichilismo» nietzscheano: così, la volontà di potenza emerge quale principio della nuova determinazione di valori, in cui ha luogo il «rovesciamento di tutti i valori» – nichilismo e oblio dell'essere come frutti amari dell'epoca del compimento della metafisica e del suo nichilismo. In fin dei conti, per Lotz, tutti e tre i pilastri principali (quello di carattere antropologico-gnoseologico, quello di carattere ontologico-metafisico e quello etico-morale) sono effetti dell'oblio dell'essere di cui, per Heidegger, ma non per Lotz, la metafisica sarà innanzitutto colpevole.

### 3. L'esistenzialismo di Heidegger come inizio di una nuova fase (post-metafisica?)

Lotz poteva avere un'esperienza *diretta* della filosofia heideggeriana, dal momento che, tra il 1934 e il 1936, per completare i suoi studi filosofici all'università di Friburgo, insieme al suo confratello gesuita Karl Rahner (1904-1984), frequentava i corsi e i seminari dell'allora giovane professore Martin Heidegger (1889-1976). Il pensiero affascinante di Heidegger ha marcato fortemente la sua filosofia sino alla tesi di laurea e lo ha stimolato fino alla fine, in particolare per quanto riguarda qualche tema classico della metafisica e la sua storia<sup>26</sup>. Tra questi temi ha un posto di rilievo la sfida lanciata da Nietzsche, finora trattata.

1. *Spunti su Heidegger*. – È stato Heidegger il primo a sostenere che l'idea grande nietzscheana, la cosiddetta «morte di Dio», c'è perché l'uomo si è dimenticato dell'essere. Si tratta del fatto che l'uomo, nel percorso della storia della metafisica occidentale, non ha prestato attenzione alla «differenza ontologica» (*ontologische Differenz*), perdendo di vista la distinzione tra essere ed ente (l'essere in cui si manifesta l'essente e l'essente da esso distinto) e si è occupato esclusivamente dell'ente<sup>27</sup>. L'«essere» (*Sein*) per Heidegger è la totalità misteriosa della realtà; né spirito, né materia, ma un mistero che va espresso da sempre, anche inconsapevolmente, quando pronunciamo la parola «è» (*ist*)<sup>28</sup>. L'essere si annuncia (si svela e si cela, contemporaneamente) in modo inevita-

<sup>25</sup> In Nietzsche i valori non sono più, e non possono essere, realtà obiettive che si reggono in se stesse (cf. Ludwig Marcuse, *Die Individualität als Wert und die Philosophie Friedrich Nietzsche*, Schmitz & Bukolzer, Berlin 1917).

<sup>26</sup> Cf. Johannes Baptist Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Neske, Pfullingen 1975; Idem, *Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger*, Frankfurt am Main 1990 (trad. it. *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Queriniana, Brescia 1993).

<sup>27</sup> Cf. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik*; Idem, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main 2006.

<sup>28</sup> Nell'*opus magnum* heideggeriano si legge: «Non sappiamo che cosa significa “essere”. Ma per il solo fatto di chiedere: “Che cosa è essere?” ci manteniamo in una comprensione dell'“è”, anche se non siamo in grado di stabilire concettualmente il significato di questo “è”» (Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1988, 20-21).



bile in ogni nostra «precomprensione» di essere, anche se non siano in grado di esprimerlo adeguatamente con le nostre proposizioni essendo limitati nella sua comprensione. In Heidegger, l'«Esserci» (*Dasein*), vale a dire l'esistenza umana, è quel territorio particolare, luogo circoscritto dell'essere, dove si manifesta l'apertura all'infinità dell'essere. L'Esserci non è il corpo umano compreso in modo isolato dal resto della realtà, cioè dal mondo; esso deve invece essere colto come «essere-nel-mondo» (*In-der-Welt-sein*) al quale appartengono «mezzi» (*Zeugen*), «cose» (*Sachen*) e anche altri esseri umani («essere-con» = *mit-Sein*). L'Esserci umano è a tal punto collegato al mondo da poter dire (anche se suona assai provocatorio) che non c'è mondo senza Esserci, poiché il mondo è «un carattere dell'esserci stesso (*Seinscharakter des Daseins*)»<sup>29</sup>. Per Heidegger, e Lotz sarà d'accordo con questa idea, il tratto caratteristico a cui deve giungere la filosofia occidentale è rappresentato dall'oblio dell'essere.

2. *Punti di scontro.* – Mentre Lotz, da un lato, apprezza molto il risultato di Heidegger, che, secondo il suo giudizio, «giunse fino alla scoperta o all'evidenza dell'essere e segna così la via verso un pensiero che problematizza l'essere come prima nessun altro aveva fatto»<sup>30</sup>, dall'altro lato, invece, non ne risparmia la critica dal punto di vista «neotomista esistenziale»<sup>31</sup>. Il territorio da cui lui si sente di dover prendere le distanze è, innanzitutto e per lo più, la metafisica. Il punto focale della critica di Lotz su questo campo, e qui si trova anche il fulcro della stessa problematica heideggeriana, è la questione se *ci sia essere indipendentemente dall'ente*.

«[T]utto dipende dal fatto se l'essere è necessariamente *legato* all'essente, o se è in ultimo indipendente da esso»<sup>32</sup> – così viene individuato, giustamente, il punto principale che divide la posizione tomista (tradizionale e metafisica) da quella di Heidegger (fenomenologica, ontologico-esistenziale). In altre parole, il nocciolo del problema è se l'essere sia unicamente e necessariamente «essere dell'essente» (ciò che nel sistema tomiano-scolastico è solo l'*esse communis*), o se l'«essere stesso» (*l'ipsum esse*), nel suo intimo, vada oltre questa limitatezza e riesca a raggiungere anche l'Assoluto come tale. Chi ha ragione? Tutto dipende da cosa pensiamo della capacità dell'intelletto umano: se esso riesca a giungere conseguentemente alla trascendenza o no.

3. *La critica di Lotz.* – L'intero pensiero di Heidegger, nota Lotz, nasce dall'esperienza dell'«oblio dell'essere»<sup>33</sup>. Lo stesso Heidegger però, secondo il giudizio duro ed equi-

<sup>29</sup> In questo senso si può dire che l'Esserci non c'è, a sua volta, se non in quanto «essere-nel-mondo» (*In-der-Welt-sein*). (cfr. Gianni Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2001<sup>15</sup>, 23-28, qui: 25).

<sup>30</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 114.

<sup>31</sup> G. Penso caratterizza Lotz come «filosofo e teologo dell'esistenza» (cf. Giorgio Penso, Postfazione. Johannes B. Lotz, filosofo e teologo della esistenza, in Lotz, *Dall'essere al sacro*, 143-172, qui: 150).

<sup>32</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 108.

<sup>33</sup> Mentre in Nietzsche è segnato dal destino dell'oblio dell'essere, e porta a compimento la fine della metafisica, per Heidegger, ritiene Lotz, il ritorno dell'essere stesso è l'accadere caratteristico, attraverso cui egli si spinge oltre la metafisica e così prepara la via al futuro pensiero dell'essere (cf. Lotz, *Dall'essere*

voco del filosofo neotomista, è caduto nella trappola non essendo privo di un tale oblio. Scrive Lotz:

«Poiché [...] Heidegger non perviene alla piena trascendenza, egli non penetra nemmeno nella *profondità più intima* o nel sé originariamente autentico dell'essere, non riuscendo quindi, nonostante la propria tematizzazione dell'essere, a superarne l'oblio senza residui. Gli rimane celato propriamente quell'ultimo segreto a partire dal quale solamente l'essere si mostra come tale ed anche l'essente è dato come tale: obliato è l'essere *sussistente*»<sup>34</sup>.

Un giudizio così forte richiede, necessariamente, ulteriori spiegazioni. Lotz si riferisce, innanzitutto, allo scritto *Che cosa è la metafisica* (1930) in cui Heidegger si confronta con le cause ontologiche dell'essere «celato» dell'essere *nel* suo «svelamento» (*Entbergung*). Lotz nota che l'essere di Heidegger «non appare solo per noi come il non-essente, ma è in sé il non-essente o appunto il *nulla*, quest'ultimo appartiene all'«essere stesso», nella cui costituzione dunque il nulla viene necessariamente a giocare un ruolo»<sup>35</sup>. Per Lotz, invece, questa visione si avvicina alla contraddizione di Nietzsche, secondo cui il lato trascendente dell'essere viene assorbito da quello monista-immanente. Di conseguenza, dunque, Heidegger non sarebbe riuscito a superare del tutto il nichilismo nietzscheano.

Certamente, c'è san Tommaso d'Aquino dietro la posizione critica lotziana. Anche il Dottore Angelico procede dall'essente, inteso, a suo modo, come «avente-essere» (*habet esse*) ovvero, più precisamente, come ciò che «ha-parte all'essere» (*ens per participationem*). Ma Tommaso, secondo Lotz, riesce a fare un ultimo passo in avanti, arrivando a ciò che l'«essere è» (*est esse*), giungendo all'«ens per essentiam», la cui essenza dunque non è altro che l'«essere stesso» (*ipsum esse*) che racchiude «tutti i modi dell'essere» (*omnem modum essendi*) essendo, esso stesso, l'illimitata e infinita pienezza dell'essere che non dipende dall'essente. Infatti, questa concezione dell'essere assolutamente trascendentale è ciò che «tutti chiamano Dio» (*quod omnes dicunt Deum*): «da cui dipende ogni essente, mentre essa stessa, in quanto indipendente da ogni essente, sta o riposa in se stessa (*ipsum esse subsistens*)»<sup>36</sup>. Qui in Lotz siamo giunti alla distinzione che, in ultima analisi, funge da soluzione per salvaguardare la piena trascendenza di Dio che risuona nell'essente per il fatto che è un con-creatum. Per questo afferma Lotz: «Heidegger supera l'oblio dell'essere solamente nelle sue penultime zone [come *ens commune*], mentre la *dimensione ultima* dell'essere [come *ipsum esse subsistens*] rimane obliata»<sup>37</sup>.

È un giudizio *troppo* coraggioso? Rimproverare l'oblio dell'essere al suo ideatore, di sicuro un gesto forte – ma è giustificato? Cosa offre il nostro Autore in cambio? E qual è il valore filosofico della sua argomentazione?

*al sacro*, 105; Idem, *Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Betrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum*, Knecht, Frankfurt am Main 1953; Idem, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch – Zeit – Sein*, Neske, Pfullingen 1975).

<sup>34</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 110.

<sup>35</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 108.

<sup>36</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 109.

<sup>37</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 113.

### 3. Superare Nietzsche e Heidegger? – Verso una metafisica del Dio cristiano (personale e «divino»)

Abbiamo visto che Lotz giudica Heidegger, con la categoria centrale di quest'ultimo, prigioniero dell'«oblio dell'essere» (*Seinsvergessenheit*). Ora, facendo un passo in avanti, analizziamo brevemente con quale strumentario concettuale Lotz tenta di delineare una metafisica del Dio cristiano.

1. *Il Dio personale: una distinzione tra "il grande esso" e "il grande tu"*. – Per iniziare rievochiamo il concetto heideggeriano dell'«evento» (*Ereignis*) come punto di contrasto con la posizione lotziana. Per Heidegger l'essere discende dal e si realizza nell'evento<sup>38</sup>. Quest'ultimo però non può essere inteso come la causa dell'essere, poiché per l'evento heideggeriano non esiste causa ulteriore. Per tale ragione dell'evento si può dire esclusivamente che esso accade e che non è rintracciabile l'essere da cui l'evento deriva. L'evento, in un certo qual modo, si presenta come creazione dal nulla e pone l'essere dell'essente. Ancora una volta, criticando la posizione di Heidegger, Lotz si riferisce all'Aquinate, secondo l'asserzione pregnante che «la creazione non sarebbe mutamento (*creatio non est mutatio*)», mentre Heidegger, nota Lotz, colloca la «creatio» «nella "poiesis" greca e la intende quindi come cambiamento»<sup>39</sup>.

Per correggere questo errore, Lotz continua a riferirsi a san Tommaso e, in particolare, al suo modello gnoseologico del «completo ritorno» (*reditio completa*)<sup>40</sup>. Dio risulta visibile soltanto come il Tu (non solo come il «grande esso», soggetto delle cause e degli effetti, ma invece come il «grande tu»), vale a dire come *persona*. Infatti, solamente quest'ultima può esercitare la libertà. Nella tradizione scolastico-tomista, Dio, quale *ipsum esse subsistens*, è persona nella più elevata compiutezza (l'assoluta interiorità) e, di conseguenza, nell'assoluta libertà (indipendenza)<sup>41</sup>. Se invece il grande esso, cioè l'essere sussistente, viene sottratto al pensiero (cioè dal mondo di causa-effetto), finisce veramente col mancare il «grande tu», come nel caso dell'evento heideggeriano. In tal modo, invece, ribadisce Lotz, viene «espressamente ammessa la radicale incapacità del pensiero e l'ultimo oblio viene assunto così come destino insuperabile»<sup>42</sup>. Da qui prende vita l'indagine su una concezione più autentica di Dio.

2. *Il «Dio divino» (göttlicher Gott): dal comportamento intellettuale a quello religioso*. – Sempre sulla scia di Heidegger, Lotz analizza il concetto di Dio, distinguendo tra il comportamento umano meramente *intellettuale* e quello *religioso* nei suoi confronti<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Il pensiero heideggeriano sull'*Ereignis* (evento) prende forma nella seconda metà degli anni '30 (cf. Martin Heidegger, *Betriäge zur Philosophie [Vom Ereignis]*, *Gesamtausgabe* 65, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989).

<sup>39</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 112.

<sup>40</sup> Tommaso d'Aquino, *De Ver*, 1,9; *Sup. Lib. De Causis Exp.*, 15.

<sup>41</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 111.

<sup>42</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 111.

<sup>43</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 114-118.

L'antitesi, che emerge già espressamente anche in Heidegger ha questo significato: il pensiero (comportamento intellettuale) si sviluppa in base alle leggi della necessità logica secondo le sue proprie strutture e leggi, mentre nel comportamento religioso opera essenzialmente la libera dedizione. Come la dedizione, in assenza di un pensiero sano e in qualche modo critico, degenera facilmente nell'esaltazione priva di dedizione, si perde troppo spesso in concetti astratti e infruttuosi, e diviene «hybris» (orgoglio) da parte dell'uomo che pensa di poter dominare e «conoscere» tutto – atteggiamento che «è di poco vantaggio per qualsiasi dedizione»<sup>44</sup>.

Lotz rimprovera che Heidegger, quando voleva liberarsi del Dio dei filosofi, volgendosi al «Dio divino» (*der göttliche Gott*), con questo gesto, appunto, «forse si avvicina di più degli sforzi dei filosofi»<sup>45</sup>. Il Dio divino è proprio quello di fronte al quale può mostrarsi sensatamente il *comportamento religioso*, vale la pena la dedizione<sup>46</sup>. Lotz critica Heidegger perché quest'ultimo rifiuta di essere considerato come teista, ma anche come ateista. In quest'«apertura» Lotz, da una parte, sospetta il pericolo dell'«indifferentismo» ma, dall'altra, vede l'ulteriore opportunità di una futura «chiara presa di posizione»<sup>47</sup>. Ma è davvero tanto importante il gesto quasi-razionalista di definirsi con le categorie metafisiche tradizionali? Di fatto, anche lo stesso Lotz apre una strada, per così dire, «più trascendentale» verso la conoscenza di Dio.

#### 4. Una particolarità della metafisica di J.-B. Lotz: la «conoscenza con l'amore»

Ha l'amore a che fare con la metafisica? Lotz sostiene di sì inevitabilmente. Forse in questa sede possiamo individuare anche il suo contributo più fecondo alla questione.

1. *Conoscenza con l'amore.* – Attraverso il suddetto dualismo del comportamento intellettuale e religioso Lotz arriva a una connessione metafisica tra la conoscenza e l'amore. Prendendo come esempio la conoscenza di Dio, il filosofo scrive: «egli [Dio come *ipsum esse subsistens*] è il nostro segreto più altamente celato. Perciò [...] la conoscenza dev'essere fecondata dall'amore, e il comportamento intellettuale, per raggiun-

<sup>44</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 115.

<sup>45</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 114.

<sup>46</sup> Su questo tema cf. Teodoro Di Bella, *L'autenticità dell'esistenza e il problema di Dio in Martin Heidegger*, Istituto teologico S. Tommaso, Messina 2004; Luis Romera Oñate, *Dalla differenza alla trascendenza. La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino*, Barghigiani, Bologna 1996; Giovanni Giorgio, *Il Dio ultimo come origine della verità. Saggio sul pensiero di Martin Heidegger*, Dehoniane, Roma 1998; Jean Beaufret et al., *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris 1980; Secondo Bongiovanni, *La liberté du fondement. Le sens du "fondament" chez Martin Heidegger et ses implications sur la question de Dieu*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2003; George Kovacs, *The question of God in Heidegger's phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1990.

<sup>47</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 116.



gere il suo obiettivo, deve [...] compenetrarsi in quello religioso»<sup>48</sup>. Dato quest'esplicito collegamento tra le due grandezze, conoscenza e amore, non è illegittimo definire la modalità di metafisica specifica di Johannes Baptist Lotz come «agapica».

L'idea, certo, ha delle radici profondissime nella tradizione metafisica segnata dal cristianesimo. Infatti, già S. Bonaventura nota che la conoscenza sapienziale non è una conoscenza «fredda», ma in essa ha una parte l'amore, concludendo che l'atto di tale conoscenza ha inizio nell'intelletto e termina nella parte affettiva. Sulla stessa scia anche S. Tommaso d'Aquino osserva che la «conoscenza» umana va situata in quella che egli chiama *cognitio per connaturalitatem*: un certo tipo di conoscenza «quasi intuitiva», «per esperienza» e «per affinità spirituale». Infatti, la rettitudine di giudizio, in San Tommaso, «può essere di due modi: conforme all'uso perfetto della ragione o per una certa connaturalità con ciò che si ha da giudicare»<sup>49</sup>. Di che cosa si tratta più in particolare?

Sebbene S. Tommaso abbia parlato esplicitamente di conoscenza per connaturalità in un numero molto limitato di testi<sup>50</sup>, il suo contributo è divenuto un modello attendibile. La caratteristica comune di una tale conoscenza è il riferimento all'esperienza mistica. S. Tommaso voleva dare un fondamento scientifico (filosofico-teologico) a quest'ambito della spiritualità cristiana, dai principi così diffusi nella Chiesa e sul quale, anche ai suoi tempi, vi sono state, e vi sono ancora oggi, diverse opinioni tra i teologi. La conoscenza mistica è una conoscenza partecipata per dono divino ed è una partecipazione che mantiene una somiglianza con la stessa conoscenza di Dio. Quest'ultima, afferma S. Tommaso, non procede *per compositionem* come la scienza umana, perché attribuire a Dio una conoscenza razionale vorrebbe dire assegnare alla sua conoscenza un limite di non-essere. La conoscenza di Dio invece deve essere necessariamente assoluta e semplice, *per simplicem intuitum* e deve cogliere la realtà, della quale è causa, con un solo sguardo, tutta intera. Di questa conoscenza divina partecipa la conoscenza umana, *per analogiam*, se e in misura in cui ama<sup>51</sup>.

2. *Dall'amore legato a sé a quello dimentico di sé.* – L'intuizione centrale di Lotz, che segue S. Tommaso, secondo cui senza amore non si può conoscere né Dio né il mondo, risulta estremamente importante per la fondazione della metafisica; non solo quella della vita morale, ma, e forse innanzitutto, quella della vita spirituale. Il nostro Autore nota che nel processo conoscitivo si realizza un circolo, in cui il conoscente assume in sé il

<sup>48</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 118.

<sup>49</sup> San Tommaso, *Summa Theologiae* II-IIae, q. 45 a.2. – cita Pié-Ninot, *La teologia fondamentale. «Rendere ragione della speranza»* (1 Pt 3,15), Queriniana, Brescia 2010, 189. «[...] la *cognitio per connaturalitatem* – scrive Pié-Ninot – suscita un tipo di conoscenza che può essere qualificata anche come affettiva, per contatto, per istinto o per semplice intuizione, che genera una «sintonia comunicativa», e ricorda la tradizione cristiana della esperienza mistica...» (Ibidem, 189).

<sup>50</sup> Cf. *In III Sent. dist.* 35, p. 2 a. 1, in c.; I, q. 1, a. 6, ad 3um; II-II, q. 45, a. 2. in c; *In de Div. Nom. Exp.*, cap. II, lect. IV, nn. 191-192: è singolare come questi testi mantengano un andamento sinottico di perfetta corrispondenza quasi letterale (cf. Marco d'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, 41; 69).

<sup>51</sup> Cf. Marco d'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, 57-58.

conosciuto, l'amante invece, per così dire, si dirige fuori, verso l'amato. Questo movimento emerge, commenta Lotz, «soprattutto nell'amore dimentico di sé, all'opposto di quello legato a sé, ragion per cui l'amore si compie o arriva del tutto al dispiegarsi nella sua essenza solo nel primo, e non ancora, invece, nel secondo»<sup>52</sup>.

La mancanza proprio di *quest'* aspetto, quello dell'amore, rende il conoscere (vale a dire tutta la filosofia) di Nietzsche e di Heidegger mancante, se non addirittura, almeno in qualche misura, erroneo – ecco la conclusione «agapica» della metafisica lotziana. Mentre Nietzsche «rifiuta decisamente il comportamento religioso»<sup>53</sup>, Heidegger «rimane, oscilla tra il cristianesimo e il paganesimo greco»; in entrambi «l'amore non perviene al suo pieno dispiegamento»<sup>54</sup>. L'impurità dell'amore anche in loro è la maggiore fonte di errori: «[i]n entrambi i casi, quello che viene esaminato è solo l'amore deformato, *legato a sé*, fino all'egoismo più sfrenato, mentre l'amore dimentico di sé viene del tutto ignorato»<sup>55</sup>.

3. *Qualche accenno per una «storia degli effetti» (Rousselot e Rahner).* – Non è questo il luogo per un resoconto esaustivo della «storia degli effetti» (*Wirkungsgeschichte*) di questi pensieri. Basti solo riportare due nomi: la concezione di Pierre Rousselot (1878-1915) su «gli occhi della fede» (*les yeux de la foi*)<sup>56</sup> e l'accento di Karl Rahner (1904-1984) sulla conoscenza di Dio condizionata dall'amore<sup>57</sup> sono segni univoci della recezione.

## 5. Facit

Quale conseguenza possiamo trarre da ciò che è stato detto? Infatti, una verità filosofico-teologica, che non ha nessun influsso sulla nostra vita concreta, non è ancora

<sup>52</sup> Johannes Baptist Lotz, *Dall'essere al sacro*, 116. Cf. ancora Idem, *Die Drei-Inheit der Liebe. Eros-Philia-Agape*, Knecht, Frankfurt am Main 1979; Idem, *Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape*, Knecht, Frankfurt am Main 1971.

<sup>53</sup> Più precisamente, scrive Lotz, «[...] anche in Nietzsche che pensa che l'uomo dovrebbe respingere l'amore di Dio a rivoltarsi contro di esso, per essere se stesso. In realtà invece, proprio nella dedizione a quest'amore l'uomo viene donato a se stesso, e cioè, nell'avvicinamento sopra descritto, come *partner* di Dio» (Lotz, *Dall'essere al sacro*, 117).

<sup>54</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 118.

<sup>55</sup> Secondo Lotz, in Heidegger non si può affatto parlare di amore. Seppur egli tocchi di sfuggita il tema della «grazia» e il «favore» dell'essere, in lui dall'essere non emerge Dio e manca la persona capace di amare. «Forse – indovina Lotz – nella trasmissione o nell'appello dell'essere è celato l'amore, come pure nel corrispondere all'appello da parte dell'uomo. Si può anche far riferimento al fatto che l'uomo è già sempre chiamato dall'essere al di sopra di se stesso, e proprio in questo viene donato a se stesso nella sua autenticità» (Johannes Baptist Lotz, *Dall'essere al sacro*, 117).

<sup>56</sup> Cf. Pierre Rousselot, *Gli occhi della fede*, Jaca Book, Milano 1977, spec. 70-73, intitolato «Visione tramite l'amore».

<sup>57</sup> Karl Rahner scrive: «A questo punto bisogna ricordare di nuovo che nell'intimo della trascendenza dell'uomo verso Dio si attua un suo rapporto volontario nei propri riguardi, per cui l'amore condiziona la conoscenza di Dio. Si è detto soprattutto dell'amore necessario verso Dio, connaturato all'esistenza dell'uomo» (Karl Rahner, *Uditori della parola*, Borla, Roma 1988, 142).

compresa sufficientemente. Prima delle parole conclusive sulla metafisica lotziana (2), vorrei fare un cenno a qualche conseguenza pratica (1).

1. Infatti, nella nostra epoca post-moderna, molti si mostrano riluttanti nel cominciare ad amare finché non ritengono il loro amore veramente “genuino”, “autentico”, vale a dire perfetto. Tuttavia, da una parte, le nostre motivazioni mai saranno impeccabili da questo punto di vista! Dall'altra parte, invece, un senz'altro non aspetta la nostra intenzione impeccabile, piuttosto il nostro aiuto *concreto*. Non a caso le personalità con grande autorità spirituale dicono di cominciare ad amare con il tuo amore imperfetto e con le tue motivazioni miste, in parte inevitabilmente egoistiche, con un amore che, appunto, hai! La purificazione del nostro amore avverrà come conseguenza della prassi giusta – e quasi automaticamente!

Forse, così è anche la metafisica. Siamo partiti dalla definizione «ingenua» di essa (ma conforme alla filosofia classica in generale e a quella di Lotz in particolare) dicendo che la metafisica è l'ambizione (realistica o chimerica) umana di «oltrepassare», con l'aiuto dell'intelletto, ciò che è *fisico* (cioè *temporale*), giungendo alle verità immutabili (cioè «eterne»). In realtà, un tale superamento, nella sua forma ideale, forse non sarà mai possibile: la verità ultima risulta irraggiungibile, rimanendo però per sempre quell'ideale che ispira il pensiero umano<sup>58</sup>. Quest'irraggiungibilità però non rende superflua la sua necessità: in quanto capace di riflettere sui suoi limiti inevitabili (ed in questo contesto si tratta della nostra limitatezza in quanto esseri umani) la metafisica può rendere un servizio notevole fornendo la conoscenza, pur frammentaria ed effimera, delle ragioni e verità intuite nel «sottofondo» della nostra esperienza. In fin dei conti, il problema della possibilità di una conoscenza assolutamente vera (metafisica) è interamente connesso alla domanda se «la fedeltà di Dio [e il suo amore sia] più forte delle nostre fragilità» (2Tim 2,13).

2. Siamo giunti alla conclusione. È riuscito il filosofo neotomista, Johannes Baptist Lotz, a salvare (creativamente recuperare e assicurare) la metafisica dalla critica di Nietzsche e Heidegger? È riuscito il superamento progettato dalla sua parte? Qual è il valore della versione di metafisica “agapica” da Lui delineata? E infine in che cosa consiste, se mai, la sua originalità? Alle prime due domande forse converrebbe rispondere dicendo che probabilmente le loro formulazioni sono già troppo ambiziose! Infatti, la metafisica non necessita di esser «salvaguardata», «recuperata» o «assicurata» da nessuno; basti la semplice dimostrazione che coloro che cercano di negarla sono inevitabilmente in contraddizione, coltivando, essi stessi, la metafisica. Rispetto alla terza e alla quarta domanda (riguardanti il «valore» e l'«originalità» del nostro Autore), probabilmente nemmeno Lotz rivendicherebbe un livello di novità molto alto per se stesso: da buon tomista, egli faceva riferimento abbondantemente ai maestri medioevali, innanzitutto a Tommaso.

<sup>58</sup> Come dice Karl Rahner in modo calzante: «Dica pure Heidegger che la metafisica è morta. Essa non è morta e continuerà a rimanere viva. Anzi, si aggira come uno spettro quando la si vuole negare» (Karl Rahner, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, Città Nuova, Roma 1994, 75).

Una cosa invece è senz'altro a favore di Lotz: Tommaso ancora non poteva riflettere sulle sfide lanciate da Nietzsche e Heidegger! C'era bisogno di un competente conoscitore moderno, contemporaneo di questi autori, che non li trattasse solo come «*aversarii*», lontani ed estranei, ma invece li capisse, per così dire, «intrinsecamente», dal di dentro. Per questo motivo possiamo ritenere la metafisica «agapica» di Johannes Baptist Lotz, tra le limitazioni suddette, come un contributo creativo ed originale al dibattito odierno circa la metafisica.