

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”.¹ 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).²

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

¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, en *Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart et al. 1856-1861, vol. XIV, p. 32.

² 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”.³ 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”.⁴ 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”.⁵ 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”.⁶ 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”.⁷

Eso tiene consecuencias para la realización fundamental de la existencia humana, que Pieper toma en *Felicidad y contemplación* (1857) 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

³ 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”).

⁴ Ludger Oeing-Hanhoff, Recensión al libro de Josef Pieper *Über die Liebe* (1972), en *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974), p. 440.

⁵ 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.

⁶ Hellmuth Plessner, *Die verspätete Nation*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Frankfurt a.M. 1982, p. 136.

⁷ 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”.⁸ 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.⁹ 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”.¹⁰ 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”.¹¹ 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”.¹² La expresión más inmediata de esta experiencia del “carácter misterioso del mundo”¹³ 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.¹⁴ “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”.¹⁵

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

⁸ 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.

⁹ “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].

¹⁰ Georg Steiner, *Von realer Gegenwart*, München et al. 1990, p. 264.

¹¹ 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].

¹² Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*, en *Werke*, vol. 6. Hamburg 1999, p. 204 [317].

¹³ 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].

¹⁴ 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).

¹⁵ 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”.¹⁶

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.¹⁷ “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”.¹⁸ 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*”.¹⁹ 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”.²⁰

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

¹⁶ 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).

¹⁷ 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).

¹⁸ Ibídem, p. 101 (resaltado en el original).

¹⁹ Ibídem, p. 125 (resaltado en el original).

²⁰ 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 tiempo²¹ 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”.²² 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*”.²³ Lo positivo de toda experiencia es el principio indeducible del conocimiento, es “de tal clase que no es capaz de fundamentación”.²⁴ 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”.²⁵

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*,²⁶ entre esencia y existencia, que había perdido su significado a partir de la Segunda Escolástica.²⁷ “*Lo que tiene lugar en el concepto puramente lógico mediante un movimiento immanente del concepto no es el mundo real, sino sólo de acuerdo al quid*”.²⁸

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*.

²¹ En 1950 o 1951, poco antes de su Doctorado, en el cual Pieper participó con un informe.

²² Fuente: Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar; Nachlass Josef Pieper, A: Pieper, Zugang 1982, Nr. 128.

²³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, pp. 152s. (resaltado en el original).

²⁴ *Ibidem*, p. 138.

²⁵ *Ibidem*, p. 161.

²⁶ *Ibidem*, p. 99 (resaltado en el original).

²⁷ 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).

²⁸ 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.²⁹ 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.³⁰

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”³¹ 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*”.³²

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,³³ 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

²⁹ 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].

³⁰ 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 Weltansicht des Thomas von Aquin*, en *Werke*, vol. 2, pp. 112-152.

³¹ 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).

³² Robert Spaemann, “Christentum und Philosophie der Neuzeit”, p. 137.

³³ 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”.³⁴ 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”.³⁵ 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”.³⁶ 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»”.³⁷ 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”.³⁸

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.³⁹ 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.⁴⁰ 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.⁴¹ 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.

³⁴ 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.

³⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, p. 133.

³⁶ *Ibidem*, p. 134.

³⁷ Jürgen Habermas, “Die Grenze zwischen Wissen und Glauben”, p. 221 (se refiere a Immanuel Kant, *Streit der Fakultäten*, A 70).

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ 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.

⁴⁰ Cf. Josef Pieper, *Überlieferung*, pp. 239ss [239ss.].

⁴¹ 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”.⁴² 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”.⁴³ 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*”.⁴⁴ 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*”.⁴⁵

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”⁴⁶ 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.⁴⁷

Recebido em 20-03-10. Aprovado em 05-04-10

⁴² Robert Spaemann, “Christentum und Philosophie der Neuzeit”, p. 138.

⁴³ Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, p. 18.

⁴⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, p. 153.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 153.

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

⁴⁷ 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.