

HÉCTOR J. DELBOSCO

Universidad Católica Argentina

Josef Pieper en el centenario de su nacimiento^(*)

Al cumplirse el primer centenario del nacimiento de Josef Pieper, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina ha querido organizar este Congreso, que, además de rendir un justo homenaje a este gran pensador de nuestra época, tiene por finalidad profundizar el estudio de su obra y mantener viva su presencia en nuestro medio.

En verdad, Pieper ha sido uno de los más importantes pensadores cristianos del siglo XX. Con una inteligencia despierta y penetrante, abordó un amplio espectro de cuestiones esenciales para el hombre y la sociedad de nuestro tiempo. Como fruto de estas reflexiones nos dejó una vasta obra escrita, que sobrepasa largamente el medio centenar de libros y un sinnúmero de artículos y publicaciones diversas, algunas de las cuales registran reiteradas ediciones, traducidas a más de quince idiomas.

La mayor parte de sus obras está escrita en un estilo llano y con un lenguaje accesible, al punto que esta circunstancia puede llegar a ocultar al lector desprevenido la gran erudición que precede y sostiene sus afirmaciones. Pero sus méritos no pasaron inadvertidos al mundo académico, que lo reconoció con numerosas distinciones: miembro de la *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung* (Academia Alemana de la Lengua y la Poesía, de Darmstadt); miembro de la *Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino*; doctor honoris causa en Filosofía y en Teología por diferentes universidades de su país; profesor invitado en distintos centros académicos de los Estados Unidos, Canadá, España, India, Japón; ganador de varios premios internacionales; son tan sólo algunos de estos reconocimientos.

(*) Palabras del Señor Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina pronunciadas en el Acto Inaugural del Congreso Internacional de Filosofía: "Josef Pieper y el pensamiento contemporáneo" celebrado el 19 y 20 de agosto de 2004, al conmemorarse el centenario del natalicio del pensador alemán.

Una característica destacada de su estilo de pensamiento es la capacidad de iluminar cuestiones candentes de la actualidad desde los principios perennes de la filosofía clásica, que él supo revivir y transmitir al hombre actual como pocos. Sin pretender hacer un repaso exhaustivo de todos sus temas, lo que excedería en mucho los objetivos de esta presentación, quisiera sí mencionar algunos de los que suscitaron su reflexión orientadora.

Un buen punto de partida para esta enumeración son sus enseñanzas sobre el verdadero sentido del ocio, que constituye, según sus mismas palabras, "*uno de los fundamentos de la cultura occidental*". A este tema y su centralidad como condición para un auténtico filosofar y, aún más, para una vida auténticamente humana, dedicó Pieper una serie de estudios que han sido publicados en castellano con el título de "*El ocio y la vida intelectual*", obra que se puede catalogar, sin exageración, como un verdadero clásico filosófico de su siglo. Es de lectura ineludible para todo el que quiera hoy adentrarse en la esencia de la actitud filosófica, que reside en el espíritu teórico, o sea, de búsqueda y contemplación desinteresada de la verdad. Y es este mismo espíritu el que debe animar toda vida académica tal como ha sido entendida en la verdadera cultura de Occidente, desde Platón hasta nuestros días.

Desde esta óptica se entiende su crítica de esa forma particular de utilitarismo que él suele denominar con la expresión de "*mundo totalitario del trabajo*". Es que donde la actividad humana sólo se justifica por la utilidad y la eficiencia, no hay lugar para el cultivo de los valores del espíritu, y juntamente con la filosofía desaparece toda forma de cultura humana. En este punto su enseñanza resuena con el particular vigor que le da su experiencia personal. En efecto, le tocó vivir en una Alemania que sufrió totalitarismos de uno y otro signo, y tuvo la valentía de denunciarlos sin ambigüedades, lo que le valió no pocas dificultades y sacrificios en su carrera profesional. Sin embargo, su crítica social no se limitó a los sistemas abiertamente totalitarios, ya que supo ver y señalar también los defectos y las contradicciones de una civilización que se decía "*occidental y cristiana*" pero no era fiel a sus raíces profundas en puntos esenciales, como éste de la desvalorización del ocio y la *theoría*.

Una mención especial merece esa pequeña joya literaria que es el opúsculo en el que desarrolla "*Una teoría de la fiesta*". Contracara del esfuerzo utilitario, la fiesta se presenta como un asentimiento radical al sentido del universo, lo que revela su íntima conexión vital con el culto.

Por otra parte, la profundización en estos mismos temas nos conduce a la idea de la contemplación y su importancia en una cosmovisión realista y cristiana. Vista con la hondura que corresponde, la tesis de la *primacía de la teoría* se muestra en toda su significación metafísica, indisolublemente ligada al realismo filosófico y al creacionismo. En efecto, la mirada detenida y atenta del contemplativo sólo se justifica si tiene

delante una *realidad* consistente en sí y llena de sentido y belleza; y esto supone, en última instancia, su proveniencia de un Espíritu Creador que es la fuente de toda la bondad y la verdad de las cosas. Así, la contemplación aparece como cúspide del conocimiento humano y anticipo de la plenitud final de nuestra existencia.

Quisiera resaltar aquí un aspecto que considero primordial en la personalidad filosófica de nuestro autor. Y es la firmeza y a la vez la viva frescura con la que expone y defiende las tesis del realismo clásico, griego y cristiano. En un ambiente cultural dominado por filosofías de fuerte tendencia idealista, Pieper se alza sin complejos como defensor de una tradición que en él resplandece con inusual claridad y vigor. De este modo, nos revela un componente esencial de toda auténtica vocación filosófica: la capacidad de desarrollar una valiente *crítica de la cultura* de su tiempo, apoyada en la independencia intelectual que le da la lucidez de su penetración filosófica.

Ahora bien, este sano y bien fundado realismo, decisivo en el campo gnoseológico y metafísico, se proyecta también con renovador impulso en el terreno de la moral, constituyendo lo que podríamos denominar un sólido *realismo ético*. Sus líneas fundamentales están ya claramente diseñadas en su tesis doctoral sobre los fundamentos metafísicos de la moral según Santo Tomás de Aquino, luego publicada bajo el título de "*Die Wirklichkeit und das Gute*" (*La realidad y el bien*). Son las bases que sirvieron de inspiración para sus conocidos estudios sobre *Las virtudes fundamentales*, estudios que contribuyeron decisivamente a remover ciertos anquilosados planteos acerca de la moral con el fresco sople de una sabiduría multisecular. Parece paradójico, pero es así.

Un último aspecto de su perfil de intelectual que quisiera remarcar se refiere precisamente a su capacidad de repensar y transmitir las grandes enseñanzas de la filosofía clásica, mostrando la incuestionable vigencia de sus planteos. Así, en sus páginas revivimos los diálogos de Platón en clave contemporánea, confirmando la idea de que un clásico es quien tiene algo importante y profundo para decir a los hombres de cualquier época. Y nos muestra cómo la verdadera actualidad filosófica puede hallarse muy lejos de los temas y autores que se imponen como "modas".

Así también nos presenta a un Tomás de Aquino despojado de cierta armadura escolar que muchas veces oculta y hasta deforma el sentido auténtico de su pensamiento. Es que el tomismo ha sufrido, nos dice Pieper, el pesado influjo del racionalismo moderno, y de él debemos liberarlo si queremos volver a alimentarnos de la genuina sabiduría contenida en las obras de este gran maestro de la cristiandad. Más de un estudio ha dedicado nuestro autor a esta tarea, entre los que no puedo

dejar de citar su artículo sobre "*El elemento negativo en la filosofía de Santo Tomás de Aquino*".

Es claro que estamos lejos de haber dado un panorama completo del vasto repertorio de su pensamiento. Para un tal propósito no podría faltar alguna referencia al tema de las relaciones sobre razón y fe y a su original aporte a la cuestión de la filosofía cristiana; a sus valiosos enfoques sobre una visión filosófica de la historia, del lenguaje, de la cultura, y a numerosas otras cuestiones que han sido objeto de su atención y de su meditación siempre orientadora. Pero nuestra intención ha sido simplemente la de mostrar algunos rasgos de la personalidad y la obra de un pensador realmente excepcional. Un pensador al que debemos especial gratitud por haberse atrevido a reflexionar sobre los eternos problemas de la filosofía; problemas que nunca dejan de ser actuales y que por eso mismo reflejan las verdaderas inquietudes profundas del hombre de nuestra época.

Permítanme entonces terminar con la expresión de un deseo. Quizás no sería inapropiado esperar que este Congreso sea una auténtica fiesta. Una fiesta que partiendo de la contemplación gozosa y afirmativa de algunas grandes verdades, se eleve a celebrar y a agradecer al Creador por el don de la vida y la enseñanza de Josef Pieper.



IGNACIO ANDEREGGEN

Universidad Católica Argentina

Misterio filosófico y misterio teológico en Josef Pieper y en Santo Tomás de Aquino

Las presentes reflexiones se inspiran en la lectura de un artículo de Pieper aparecido en 1980: "El misterio y la filosofía"¹, que contiene condensado uno de los temas más característicos de su filosofía y de su pensamiento en general. Efectivamente, el aspecto negativo de la filosofía constituye una constante de la línea más tradicional y profunda de su historia, en la que Pieper se inspira durante toda su producción, pero sobre todo implica una fuente escondida de fecundidad que vuelve su pensamiento siempre actual.

Pieper tiene plena conciencia de la diferencia de su posición respecto de las concepciones que, durante la historia de la cultura, se remitían al caos y a la noche indiferenciada como origen de la realidad. Decía ya en una conferencia pronunciada en Madrid en 1952, titulada *actualidad del tomismo*: "La raíz común (de la inconcebibilidad y la cognoscibilidad de las cosas) llevada a la formulación más breve es la *creaturabilidad* de los seres: que los esquemas, los arquetipos de las cosas habitan en el Logos de Dios. Porque las cosas han salido del ojo de Dios, por eso son absolutamente conforme al logos (*logos-artig*), luz y lucidez hasta lo último. «El ser real de las cosas es precisamente su luz»; «una cosa tiene tanta luz como realidad», estas son dos frases de un profundo sentido². Por la procedencia del logos es por lo que las cosas son cognoscibles para los hombres. A causa precisamente de esa procedencia reflejan una luz infinita, y por eso son las cosas inconcebibles"³.

Nuestro autor se refiere al hecho de las cosas son insondables por estar creadas. Estamos aquí ante una de las dimensiones fundamentales de la filosofía de Josef Pieper. Ella concierne con mucha precisión al aspecto más profundo de la realidad, su ser en cuanto viniendo de Dios;

¹ PIEPER, J., *El misterio y la Filosofía*, Folia Humanistica, XVIII n° 207; marzo 1980. Cfr. Idem, *Unaustrinkbares Licht, Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, München 1963.

² SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Comentario a la Carta a Timoteo 6, 4; Comentario al Liber de Causis I*, 6.

³ PIEPER, J., *Actualidad del Tomismo*, Madrid 1952, p. 26.

pero no solamente eso, sino que toda la actitud con la cual el autor alemán accede a la reflexión filosófica está determinado por una penetrante *dimensión contemplativa*.

Corresponde ella especialmente en Pieper a aquello que la tradición, occidental, sobre la cual se apoya permanentemente el filósofo, es llamado *vía iluminativa*. Los fundamentos de la distinción entre la vía de la purificación, la iluminativa y la unitiva, se hallan en la obra fundante, en la historia de la mística, de Dionisio el Areopagita, "autor" patrístico al cual se refiere justamente Pieper (con alguna exageración como es la afirmación de que es más citado en él que Aristóteles)⁴ a propósito de la inspiración "negativa" de la obra de Santo Tomás.

Vía iluminativa es aquella en la cual es principalmente el intelecto en su dimensión natural el iluminado por la gracia divina. Tal vía, naturalmente, tiene su correspondencia desde el punto de vista filosófico; no se trata solamente de una iluminación de la gracia sino del ejercicio más profundo de la actividad humana que ya había reconocido Platón, y que ya había registrado también Aristóteles⁵. Se trata de una iluminación auténtica del intelecto humano desde lo alto de lo divino.

Esa iluminación no se dirige solamente al conocimiento de las esencias separadas o de las substancias separadas de Aristóteles; no se refiere solamente al conocimiento de Dios, sino que atañe también al conocimiento de las creaturas. Se trata de una visión de las creaturas justamente *a la luz de Dios*. Esta es una de las características fundamentales del pensamiento de Pieper: señalar la creaturalidad, no solamente como fruto del razonamiento analógico que asciende hacia Dios y desciende hacia las cosas, sino como resultado del ver las mismas *en Dios*.

El texto que a continuación leemos garantiza de la manera más auténtica al mismo tiempo la profunda radicación en la experiencia de la actitud contemplativa de Pieper, y su correspondencia con la etapa purificativa que, siguiendo la tradición, llama San Juan de la Cruz noche pasiva del sentido. Ésta, a su vez, desemboca en la vía iluminativa, donde se ejercita ya de modo contundente la contemplación, en espera de la terrible noche del espíritu por la que se pasa a la contemplación en sentido divino de la vía unitiva, en la cual prevalece la acción del Espíritu Santo a través de su don de sabiduría. La mente humana perfeccionada por la fe y por este don alcanza los misterios incomprensibles para el intelecto humano de la Santísima Trinidad, de la Unión del Verbo Encarnado, de la gracia y la divinización de las creaturas racionales. Dice Josef Pieper en su obra sobre la Templanza refiriéndose a la purificación (especial-

⁴ *Ibidem*.

⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libros I y XII. Cfr. PIEPER, J.: *Verteidigungsrede für die Philosophie*, trad. esp. *Defensa de la Filosofía*, citado en PIEPER, J., *Antología* (Lesebuch, München 1981), Barcelona 1984, p. 130.

mente correspondiente, agregamos nosotros, al pasaje entre la etapa de los principiantes en la vida espiritual y la de los aprovechados):

“El don de temor, el *donum timoris* del Espíritu, que Tomás relaciona con la *temperantia*⁶, purifica el ánimo, por cuanto es experiencia gratuitamente otorgada del peligro más hondo que amenaza al hombre, y tiene por fruto esa pureza en virtud de la cual uno renuncia a la búsqueda egoísta de subrepticias e hipotéticas satisfacciones. La pureza es apertura incondicional de todo el ser, la única capaz de inspirar palabras como “he aquí la esclava del Señor” (Lc 1,38). Este logro supremo de la pureza ha sido plasmado por el poeta alemán Konrad Weiss en una imagen de la inmaculada transparencia e incomparable vigor: *Kummerlos steht die im Hoffen/Unerschrockne Rose offen* (abierta está ahí la rosa, libre de cuitas/impávida en su esperanza). Nuestros ojos descubren aquí una nueva y profunda veta: la pureza no es sólo el fruto de una purificación, sino a la vez implica prontitud en aceptar con la valiente apertura de un corazón confiado cualesquiera purificaciones que vengan de Dios, por terribles y fatales que nos parezcan, experimentando así su fuerza fecunda y transformadora”⁷.

Pieper hace referencia muchas veces en sus obras a la dimensión de contemplación de la conexión entre las cosas y Dios. Ésta consiste en justamente en aquél aspecto más profundo según el cual las cosas participan de la realidad divina. Lo cual tiene su correspondencia en el acto del intelecto que capta esa conexión en la realidad de las cosas mismas creadas. En cuanto iluminada por esa conexión tal contemplación necesariamente implica ver las cosas a la luz de Dios. Es aquello que santo Tomás magistralmente había tratado al principio del libro II de su *Suma contra los gentiles*⁸, siguiendo a San Agustín, y que después recordará ya en el orden teológico el Concilio Vaticano II, con aquella frase según la cual sin el Creador la creatura desaparece⁹.

Así pues, la entrada a esta dimensión de la creaturalidad es intrínsecamente paralela a la dimensión contemplativa de la filosofía de Pieper. Esa dimensión, como decíamos, tiene su correspondiente en la teología, y en este caso podemos distinguir más claramente las tres etapas clásicas según las cuales se determinan los grados del ascenso en la vida espiritual (y que Santo Tomás remite directamente a los niveles de profundi-

⁶ SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 41 ad 3: “*temperantiae etiam respondet donum timoris*”.

⁷ PIEPER, J., *Zucht und Mass*, trad. esp. *Prudencia y Templanza*, Madrid 1980. Fragmento publicado en la obra de Pieper: *Antología*, Barcelona 1984, pp. 94-95.

⁸ SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, Libro II, c. 3 n. 6: “*Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa deum recte sentiatur, ut Augustinus narrat in libro de origine animae: nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam, et hominum mentes a Deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit*”.

⁹ CONCILIO VATICANO II, *Constitución Gaudium et Spes*, n° 36.

dad de la caridad)¹⁰: la vía iluminativa, la vía unitiva, y la vía purgativa. Así nos referimos a otro de los grandes autores de la tradición occidental sobre la que Pieper se apoya. Debemos decir, con San Juan de la Cruz, que la vía purgativa corresponde principalmente al razonamiento, y constituye entonces el paralelo en el orden teológico contemplativo de la operación racional en el orden humano natural. La iluminativa corresponde, en cambio a la mirada quieta.

Por otra parte, la vía unitiva consiste en una unión profundísima con Dios, que tiene un sentido principalmente positivo porque se esclarecen en ella, por la acción del don de la sabiduría del Espíritu Santo, los misterios divinos. Sin embargo, está presente aún la dimensión negativa, sobre todo en el acceso a Dios, en el proceso que conduce a esa unión con Dios. Esa dimensión está contenida en aquello que ya San Juan de la Cruz llama especialmente la noche oscura del espíritu. En su versión pasiva es principalmente teológica; en su versión activa es en cierta manera también filosófica. Es esa que Santo Tomás muchas veces recuerda según las frases citadas por Pieper.

La unidad entre la dimensión filosófica y la teológica de la contemplación está indicada en la obra del filósofo alemán, y específicamente en el artículo a que hemos hecho referencia, con la palabra clave: "experiencia", característica del conocimiento místico en ambos ámbitos¹¹. Es ésta una forma de abrirse al misterio más allá de los conceptos y de los razonamientos, que configura justamente una actitud mística. He aquí una de las razones de la atracción y de la fascinación que ejercitan las obras del filósofo alemán.

Teológicamente la experiencia a la que nos referimos tiene un significado que está condensado en la fórmula famosa de Dionisio el Areopagita: "*non solum discens sed et patiens divina*" [*no solamente aprendiendo sino también padeciendo las cosas divinas*]¹². Lo cual puede vivirse al

¹⁰ SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* II-II, q. 24 a. 9: "*Diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quae homo perducitur per caritatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent. Et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo*".

¹¹ PIEPER, J., *El misterio y la Filosofía*, Folia Humanistica, XVIII n° 207; marzo 1980: "Cuanto más profundamente se reconozca la estructura de la realidad, tanto más claramente se verá que la realidad es un misterio. Ahora bien, el fundamento de esta inagotabilidad es éste: el mundo es creación, es una criatura; es decir, reconoce su origen en el reconocimiento incomprendible y creador de Dios. El hecho de ser fruto del conocimiento creador divino como propiedad de todo lo existente —lo cual supera de forma absoluta e infinita todo conocimiento humano— es lo que da ese carácter a los seres que se manifiesta de forma tanto más convincente cuanto con mayor profundidad se los considere. Y así se entiende que la experiencia muestre a la realidad, en cuanto criatura, inagotable, conociéndola y comprendiéndola mucho más profundamente que en un lúcido y aparentemente cerrado sistema de tesis". Cfr. PIEPER, J., *Verdingungsgrede für die Philosophie*, trad. esp. *Defensa de la Filosofía*, citado en: PIEPER, J., *Antología* (*Lesebuch*, München 1981) ["experiencia"], Barcelona 1984, pp. 112-115.

¹² DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, cap. II, n. 9, PG III 648A.

nivel de las tres vías de la vida espiritual. En *la obra* de Pieper predomina la iluminativa.

¿Qué significa filosóficamente esa experiencia? Nos encontramos aquí con el hecho central ampliamente desarrollado por Pieper de la creaturalidad como objeto de la más radical dimensión mística de la filosofía.

Sea en filosofía como en teología la negatividad se presenta como un *aspecto exterior* del método afirmativo y negativo que por analogía nos conduce desde las cosas creadas al Creador en unidad, como reflejo subjetivo creatural de su perfección y riqueza, de sus uniones y distinciones, como diría Dionisio Areopagita. En este sentido ya Aristóteles había explicado la metafísica como ciencia mística. En la Edad Media nos da un ejemplo cabal de ello el desarrollo de un discípulo del Aquinate: Dionisio Cartujano, especialmente en su *De contemplatione*, y sobre todo en los capítulos dedicados a la condición contemplativa y mística de la filosofía¹³.

La obra de Pieper, por su radicación conciente en la experiencia, se presenta como un punto de partida posible y pedagógico para desarrollar la dimensión mística de la filosofía y de la Teología en cuanto contraposición a la línea racionalista de la modernidad. La radicación en la experiencia constituye uno de los puntos de unión y sinergia entre filosofía y Teología cada vez más necesarios en el contexto de la complicación racionalista (no solamente desde el punto de vista filosófico, sino también teológico-espiritual) propia de nuestra época.

Otro de los puntos de conexión entre filosofía y teología consiste en la elevación de la perspectiva natural por medio de la unión con lo sobrenatural, que está implícito como exigencia en la obra de Pieper, y que requiere un amplio desarrollo. Y otro más es el que nuestro autor menciona como "audacia" aludiendo al pasaje evangélico del encuentro de Jesucristo resuscitado con la Magdalena, la cual audacia debe ser regulada por la gracia, en manera tal de evitar la tentación iluminista del *sapere aude*, y también la tentación hegeliana que puede insinuarse sutilmente al apoyarse la filosofía en una contemplación y una experiencia puramente naturales sin considerar suficientemente la condición del hombre caído y restaurado.

Desde el punto de vista espiritual es necesario reconocer en Josef Pieper no solamente un *ejercicio personal* de la contemplación, especialmente en el sentido de la vía iluminativa (por cierto, no exenta de peligros que a veces asoman en sus páginas), sino también un carisma (en el sentido más propiamente teológico del término: una gracia al servicio de la comunidad de la Iglesia y de los hombres ordenados a ella) un carisma particular, digo, para difundir la contemplación atrayendo hacia la mis-

¹³ Cfr. ANDEREGGEN, I., *Contemplación filosófica y contemplación mística, desde las grandes autoridades del siglo XIII a Dionisio Cartujano*, Buenos Aires 2002.

ma, especialmente en el ámbito de los estudiosos de la filosofía y de los amantes de ella.

A propósito de la intuición que funda este servicio, Pieper cita con gran complacencia la obra de Garrigou Lagrange¹⁴ sobre el *sentido del misterio y el claroscuro intelectual, natural y sobrenatural*, llegando, por el camino de una personalidad y una historia diferente, a una conclusión semejante a la del gran maestro dominicano, quien confesaba que después de haber explicado durante treinta años las obras de Santo Tomás, incluso las más intelectuales e "iluminativas", como el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* había concebido la idea de llamar la atención sobre lo evidente y sobre lo misterioso en la solución tradicional y tomista de los grandes temas de estudio filosófico y teológico¹⁵. Y agregaba con gran lucidez:

"Hase dicho que Santo Tomás no teme ni la lógica ni el misterio. La transparencia de la lógica le conduce necesariamente, en efecto, a ver en la naturaleza misterios que a su modo hablan del Creador; y esa misma transparencia le ayuda a poner de relieve otros secretos de orden muy superior, tales como los de la gracia y los de la vida íntima de Dios, que, de no existir la revelación, no nos sería dado conocer"¹⁶.

Pieper mantiene la doble referencia misteriosa al orden natural y al orden sobrenatural. Por eso expresa textualmente esta reflexión con la que concluimos:

"No nos queda ya por hablar sino de la filosofía negativa de santo Tomás, aunque conviene recordar que también dejó formulados los principios de una *theologia negativa*. Cierto que este aspecto no aparece con demasiada claridad y aún a menudo se escamotea en las obras que presentan o comentan al Aquinate. Es rarísimo ver mencionado que la teología de la *Suma* comienza por esta frase: no podemos saber lo que Dios es; sí en cambio, lo que *no es*"¹⁷. O, como dice el texto latino con un importante matíz, característico de la sutileza de Santo Tomás: más bien, *potius*, debemos considerar lo que no es que lo que es; claro está, *en esta vida*.-

¹⁴ PIEPER, J., *El misterio y la Filosofía*, Folia Humanistica, XVIII n° 207; marzo 1980. "Desde luego la filosofía cristiana presenta realmente alguna ventaja, o está en condiciones de presentarla. Sin embargo, ello no es por el hecho de que disponga de respuestas concluyentes y definitivas sobre cuestiones filosóficas. ¿En qué consiste, pues? Garrigou-Lagrange dice en su bello libro sobre el sentido del misterio que precisamente una característica diferencial de la filosofía cristiana no es disponer de soluciones concluyentes sino de tener en más alto grado que cualquier otra filosofía el sentido del misterio".

¹⁵ GARRIGOU-LAGRANGE, R., O.P., *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual natural y sobrenatural*, Buenos Aires, 1945, p. 7.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ PIEPER, J., *Unaunstrinkbares Licht, Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, München 1963. Citado en: PIEPER, J., *Antología (Lesebuch)*, München 1981), Barcelona 1984, p. 110. SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q.3 prólogo: "Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit". Cfr. *Summa contra Gentiles*, L. I, c. 14, n. 3: "Tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus".

MIRIAM DOLLY ARANCIBÍA DE CALMELS

*Universidad Católica de Cuyo
Universidad Nacional de San Juan*

El status de la filosofía en la posciencia. Respuestas desde Josef Pieper

"Y así el filosofar en cuanto reflexión sobre la realidad total y como la realización más pura posible de la teoría significa: oír en forma tan absoluta y total, que este silencio que oye no se vea perturbado ni interrumpido por nada, ni siquiera por una pregunta".

Josef Pieper

Quizás el mejor homenaje que puede rendirse a un pensador es mostrar la vigencia de su pensamiento. Hace varias décadas atrás, Josef Pieper escribía acerca de una *"Defensa de la Filosofía"*, los desafíos y exigencias de nuestro tiempo nos remiten a planteos similares. En una época en la que predomina una visión parcializada de la ciencia, signada por un profundo relativismo, en la que pretende imponerse una "epistemología del cómo", con pretensiones de superación de una "epistemología del qué", urge la búsqueda de reflexiones que permitan llegar a las cuestiones existenciales más profundas del ser humano.

Investigar cómo suceden los fenómenos, cómo se miden los resultados a partir de variables observables, nos dará una importante aproximación al cómo acontece el quehacer del ser humano, su mundo y su cultura, pero investigar acerca de las raíces más hondas que dan un sentido pleno a nuestro estar en el mundo, esta actividad requiere de un planteo ontológico mucho más profundo, más radical, requiere en definitiva, de un planteo que nos remite a la esencia misma de las cosas y de lo humano por excelencia: su capacidad de pensar.

En *"Defensa de la Filosofía"*, afirma Josef Pieper: *"Filosofar significa reflexionar sobre la totalidad de lo que nos aparece, con vistas a su última razón y significado. Además, este filosofar, así entendido, es un empeño razonable e incluso necesario, del que no se puede en modo alguno dispensar el hombre que verdaderamente vive en el espíritu o, sencillamente, piensa"*¹.

¹ PIEPER, J., *Defensa de la Filosofía*, Barcelona, Herder, 1989, p. 12.

¿Podemos inferir de esta definición de Filosofía que su actividad propia es la búsqueda de la verdad?. Si así lo fuera, ¿cómo conciliar esta concepción filosófica con actuales posturas epistemológicas que por el contrario afirman que, “aunque la verdad es un objeto de deseo sumamente esquivo que nadie posee y que necesita ser construido. La verdad es un producto histórico, surge desde los discursos y las prácticas sociales, es cambiante, immanente, epocal”².

¿Implica este discurso un giro epistemológico radical para la Filosofía? ¿Concepciones como las de Pieper pasan a formar parte de una concepción pasada del quehacer filosófico?.

Intentaremos dar respuesta a estos interrogantes, abocándonos, desde Pieper, a la tarea nada estéril de una Defensa de la Filosofía

Pretensión de Generalidad

Reflexionar sobre la totalidad de lo que aparece, puede parecer una pretensión demasiado general, vaga, imposible de abarcar. Pieper sostiene que general, tiene que serlo necesariamente, pero eso no implica que sea vaga.

Según Esther Díaz, las leyes científicas inmutables y universales pretendían encerrar lo caótico dentro de los límites de una objetividad intemporal. Sin embargo, en el siglo XX la ciencia ha debido aceptar la inestabilidad, el azar, la indeterminación, los procesos irreversibles, la expansión del universo, la discontinuidad, al evolución de las especies, las catástrofes, el caos, así como el estudio riguroso de los sistemas simbólicos, del inconsciente y de los intercambios humanos³. Ya Albert Einstein había socavado al observador absoluto imaginado por Isaac Newton. La determinación de la velocidad de la luz como constante universal indica que no es posible transmitir señales a una velocidad mayor que la de la luz en el vacío. Se establece así que la simultaneidad absoluta de dos sucesos distantes no puede ser definida, a no ser desde un determinado sistema de referencia. La relatividad modifica las ideas modernas de objetividad y universalidad; sin embargo, insiste aún en perseguir una descripción completa de la naturaleza. La mecánica cuántica, en cambio, no sólo dejará de lado esa pretensión sino que alterará aún más la idea de determinación y de objetividad atemporales.

Uno de los paradigmas de la modernidad fue la ciencia, tal como se la ha concebido desde los siglos XVI y XVII. Pero, desde hace aproximadamente cien años, ese conocimiento comenzó conmovirse. Sus leyes ya

² DÍAZ, E., *La Posciencia*, Buenos Aires, Biblos, 2000, p. 11.

³ *Idem*, p. 18.

no son tan absolutas, tan deterministas ni tan reversibles. No es casual entonces que justamente para la misma época en que comienza la crisis de la ciencia moderna, comience también la reflexión sobre ella, es decir, la epistemología.

La ciencia moderna fue pensada desde una epistemología "gris", para Esther Díaz, esto significa: formalista y pretendidamente ahistórica. Esa epistemología, preocupada fundamentalmente por la reconstrucción racional de las teorías científicas, predominó hasta la década de 1960. Actualmente se la denomina "concepción heredada". En ella la ciencia es reducida a conocimiento científico sin considerar las prácticas sociales que, entrelazadas con los enunciados, constituyen la empresa científica. Actualmente surgen filosofías de la ciencia que, además de considerar las estructuras formales de las teorías científicas, las relacionan con las prácticas concretas y con su inserción histórica. A esta nueva forma de pensar la ciencia, Esther Díaz la denomina "postepistemología" o "epistemología ampliada a lo histórico-social"⁴.

El declinar de la ciencia moderna fue engendrado por ella misma. La tecnología es hija de la ciencia. Pero en la actualidad la tecnología (informática, ingeniería genética, fisión del átomo, medios masivos de comunicación, entre otros derivados de la tecnociencia) han ocupado el lugar de verdad- poder que, hasta mediados del siglo pasado, ocupaba la ciencia, entendida como búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo. En la era de la posciencia, más del 90 por ciento de las investigaciones se realiza en función de su aplicación a la realidad, esto es, de la tecnología. El volumen histórico, que ayer ocupaba la ciencia moderna, es ocupada hoy por la posciencia. Es decir, por un conocimiento sólido dependiente de la técnica y potenciado a la vez por ella. La invención de la informática da cuenta de un cambio epistémico fundamental. El conocimiento hoy, no necesita validarse a partir de un metadiscurso para reafirmarse cognoscitiva y socialmente, como el kantiano en la modernidad. Se valida más bien a partir de la eficacia. Sin olvidar que la eficacia se mide por parámetros económicos establecidos por quienes manejan las leyes; pero no tanto las leyes jurídicas, morales o científicas sino más bien las leyes del mercado multinacional⁵.

Acertadamente, Rubén Pardo señala que siempre, en cualquier sociedad de cualquier época, el saber, el discurso, la teoría, y en general, todo aquello que se podría considerar el ámbito de la "verdad", ha cumplido una función esencial. El mundo de la vida, la esfera de la cotidianidad, así como las prácticas sociales propias de toda comunidad se ven atravesados de modo inexorable en su constitución por el conocimiento. Desde las culturas más primitivas y simples hasta nuestra actual e hipercom-

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Idem*, p. 36.

pleja sociedad verdad y poder han sido conceptos destinados a cruzarse, confundirse, a transferirse uno al otro múltiples significados⁶.

En la opinión de Rubén Pardo, nadie dudaría del status histórico de la ciencia; cualquier epistemólogo —pertenezca a la corriente que fuere— aceptaría, sin oponer objeción alguna, que el saber científico “es” un saber influido por la historia. ¿O acaso alguien podría negar la incidencia de cuestiones culturales, políticas, sociales o económicas en la producción misma del conocimiento, sea éste científico o no?. Es obvio que un científico desarrolla su quehacer y elabora sus teorías desde un contexto determinado, el cual es siempre un contexto histórico⁷. En realidad la cuestión es más profunda y Pardo la resume en estos interrogantes: ¿el conocimiento científico es “esencialmente” histórico?; “las verdades de la ciencia son verdades “objetivas”, independientes, en cuanto a su validez, de la historia, o por el contrario, todo conocimiento, inclusive el científico, se ve afectado de modo esencial por lo histórico?. La diferencia en la respuesta es muy grande, mientras nadie objetaría que el quehacer de la ciencia tiene siempre lugar en un tiempo específico, la cuestión atinente a si esa relación afecta el valor de las verdades científicas ya la cuestión no es tan clara. Si se responde negativamente, se sostendría que la verdad en ciencia es transhistórica, si se responde positivamente, se sostendría que toda verdad, incluso en ciencia, lo es en el marco de un contexto histórico determinado, es decir, dentro de una época o de un “paradigma” determinado. Sobre este punto concluye Pardo que si bien hoy nadie sostendría que las verdades científicas vigentes son necesarias e inmutables, la cuestión de la relación entre ciencia e historia no queda resuelta.

Estas observaciones desde la actual epistemología tornan más problemático aun el objeto de la Filosofía según Pieper, según hemos dicho en la definición antes citada, la Filosofía se ocupa del “todo”. Según Pieper, esto significa la totalidad de lo que se nos presenta⁸. Lo cual conlleva otros interrogantes: ¿qué quiere decir que algo se nos presenta?, y además ¿a quién se le presenta?. Naturalmente, se trata de lo que se le presenta al hombre, a nosotros mismos. Que algo se nos presenta significa que algo se ofrece a nuestra mirada de tal forma que opone resistencia, que yo tropiezo con ello, que doy con ello, que lo hallo delante de mí; que se me enfrenta como obiectum. También el sujeto forma parte de la totalidad de lo que se presenta. Yo mismo me enfrento a mi mirada, dirigida a mí mismo, como algo que encuentro ante mí y que ofrece resistencia; como algo conforme a lo cual tengo que regirme, supuesto que vaya en búsqueda de la verdad⁹.

⁶ *Idem*, p. 37.

⁷ *Idem*, p. 59.

⁸ PIEPER J., *op. cit.*, p. 16.

⁹ *Idem*, p. 17.

Para Josef Pieper la verdad es mostrarse la realidad, es teórica la actitud frente al mundo en la que se apunta a la verdad y nada más que a la verdad. Nunca ni en ninguna parte, sino en la teoría filosófica realizada vitalmente, se da una independencia tan radical frente a cualquier ordenación a un servicio real o sólo excogitable, mediante finalidades prácticas. A esta independencia se refiere la "libertad del que filosofa". Verdad y conocimiento por un lado, y libertad por otro, se hallan en mutua conexión.

La teoría, en cuanto acto de la existencia del hombre, apunta a la pura percepción de la realidad, a alcanzar la verdad. La facultad de percibir la realidad no es siquiera distinta de la razón, así entonces, la naturaleza de la razón se presenta terminantemente en el acto mismo de la teoría, sólo aquí es totalmente ella¹⁰.

Filosofar es para Pieper una actitud humana fundamental frente al mundo, actitud que en gran manera es ajena a toda posición y disposición elegidas a voluntad. Por lo regular, el hombre no se halla en disposición de filosofar, no tiene ganas siquiera de preguntar por la última razón y significado del conjunto de la realidad. Preguntar filosóficamente es un proceso existencial que se desarrolla en el centro del espíritu, un acto espontáneo, acuciante de la vida interior, que no se puede soslayar.

Probablemente sea necesaria una sacudida para salir de la posición corriente, normal frente al mundo, que naturalmente domina la jornada de trabajo, se requiere un poderoso estímulo para que se ponga en movimiento la pregunta, que rebasa la esfera del cuidado por asegurar la subsistencia, por el sentido de la totalidad del mundo y de la existencia en general, es decir, del filosofar. No sólo la lucha contra el hambre nos fuerza a explotar técnicamente y en forma cada vez más intensa, todas las energías disponibles, sino que también la preservación de la libertad en un mundo como el nuestro, dividido y nublado por la lucha de poderes, parece reclamar con razón el empleo de todas las fuerzas. Se pregunta entonces Pieper si tiene sentido insistir en que, a pesar de todo, entre los elementos de una existencia verdaderamente humana sigue contando el tener presente la cuestión de la razón y sentido último de la realidad total y el que es lo que se llama filosofar¹¹.

Sin embargo, ¿tiene cabida esta concepción de la filosofía todavía hoy? ¿Las ciencias han llegado a un punto de su despliegue tal que la filosofía no tiene más función que sistematizar sus resultados? Según Esther Díaz, las sociedades son una expresión organizada del profundo deseo de superar los límites impuestos por el tiempo y el espacio. Nos

¹⁰ *Idem*, p. 53.

¹¹ *Idem*, p. 32.

organizamos para perpetuarnos¹². Desde que el hombre se convirtió en un ser social, se ha preocupado por el fin de los ciclos vitales y ha intentado prolongarlos. El deseo de perpetuidad movilizó las tempranas búsquedas de protección de la salud, tales como refugios, ropas, yerbas medicinales y diversas técnicas curativas.

Pero la vida biológica se mostraba remisa a perdurar, se comenzó entonces a buscar la duración del alma. Y así, para E. Díaz, se "inventó" la trascendencia. Ella ha inspirado, por un lado, el culto a los que ya no están, y, por otro, al instauración de religiones que prometen ciertas formas de vida después de la muerte. Este tipo de promesa tiene la ventaja de no requerir confrontación empírica, es una tarea del espíritu¹³.

Las distintas formas al servicio de la perpetuación dan cuenta de la angustia que produce lo percedero. Los humanos somos los únicos seres vivos conscientes de su finitud. Pero todo irremediamente termina para siempre, aunque el hombre se esfuerce por cambiarlo y se preocupe por crear recetas, técnicas, obras e instituciones que lo ayuden a perdurar. Hoy se espera lograrlo a través de la biología, la clonación por ejemplo, que pertenece a la posciencia. En realidad, la ciencia moderna también se puso al servicio de la perpetuación de los procesos vitales, de la energía, del bienestar. Pero la ciencia contemporánea encontró también la panacea universal. Logró vencer el dolor, a través de la alta tecnología médica, y también los dolores del alma, de la psiquis.

De este modo concluye Esther Díaz que la anhelada piedra filosofal no es otra cosa que la ciencia moderna, y por extensión, la posmoderna (posciencia). Porque la razón científica transformada en razón instrumental brinda los medios para la eficacia económica, la extensión de los ciclos vitales y la desaparición del dolor. A partir de este planteo, el conflicto que queda abierto a la reflexión es, por una parte, cuántos y quiénes pueden acceder a la excelencia de esos medios y, por otra, qué se hace con esa "piedra filosofal".

Sin embargo, a esta posición reduccionista, que niega la realidad metafísica del alma, y por ende, de la trascendencia, que llega a identificar la "piedra filosofal" con la ciencia, se pueden contraponer las palabras de Pieper cuando afirma que la pretensión exclusivista de "la idea científica del mundo" lleva a un camino extraviado que acaba en un desierto estéril¹⁴, no hay nada más saludable para el que filosofa, que hacer frente a este desafío. Sería fatal que quisiera sustraerse a la discusión esclarecedora y al diálogo sin fin, "desde tiempo inmemorial se debate el empeño del hombre por hallar una explicación del mundo y por entenderse él mismo". Pero es importante reconocer la importancia que tiene una

¹² DIAZ, E., *op. cit.*, p. 385.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ PIEPER, J., *op. cit.*, p. 111.

apertura sin límites ni reservas y sin descartar nada, hacia todo lo que es, apertura que no es una mera actitud o virtud del espíritu, sino más bien su misma esencia, en una palabra, su naturaleza.

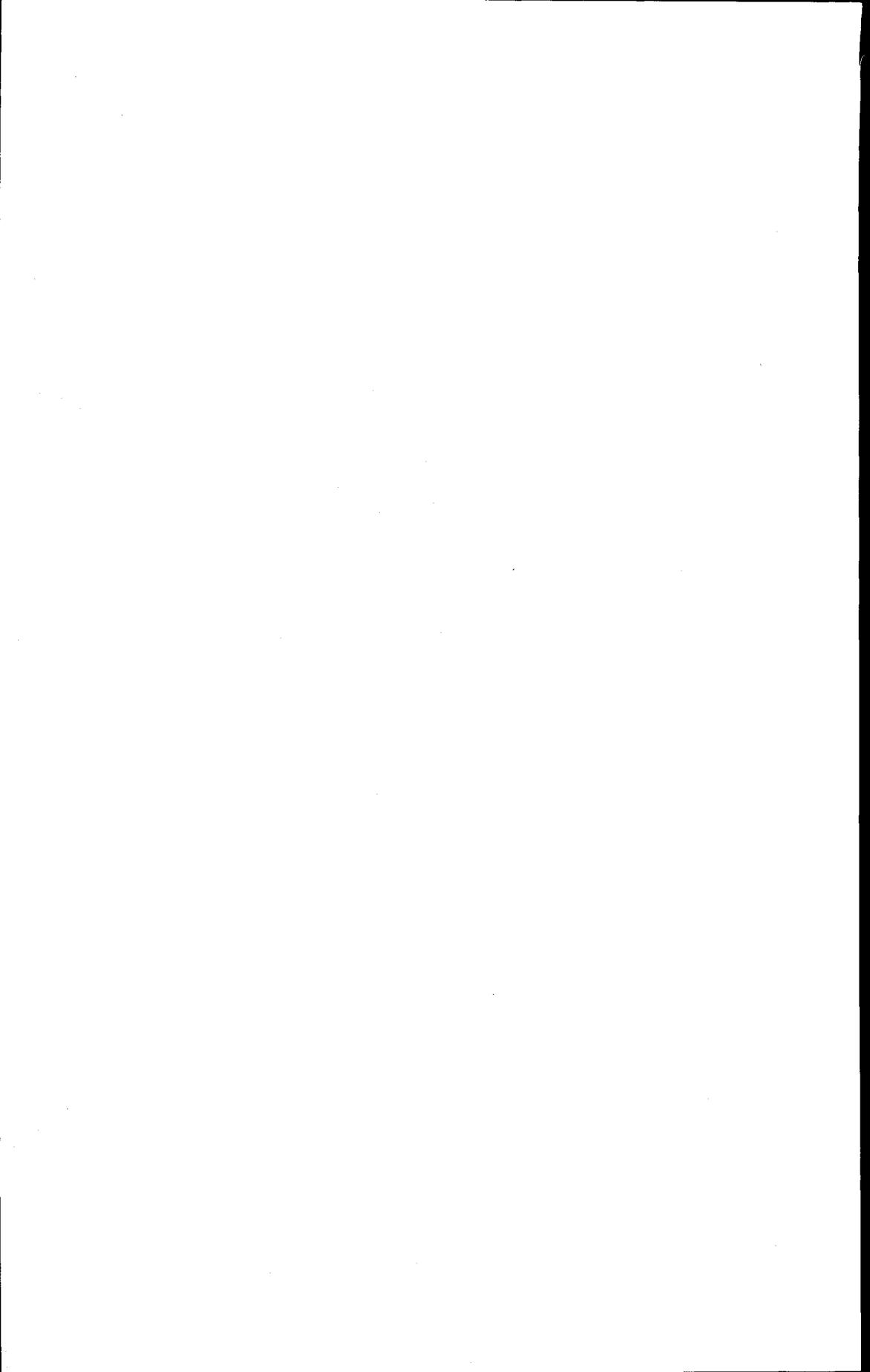
Pieper nos presenta la imagen de un camino interminable para designar la situación interna del que filosofa. Con esta analogía apunta a la diferencia más radical que separa la filosofía de la investigación científica. Quien toma sobre sí el empeño de reflexionar sobre el todo del mundo y de la existencia, es decir, de filosofar, "ha puesto con ello el pie en un camino que acá abajo no cubrirá nunca hasta el fin". Está siempre "en camino", nunca se da a la pregunta una respuesta definitiva, nunca queda satisfecha la esperanza.

"Quizá tenga la suerte de hacer comprender a alguien que de esta manera, en el ejercicio vital de la pregunta y de la esperanza, se mantiene de todos modos abierto al objeto infinito, al todo de la realidad; que en cierto modo, sigue constantemente la pista a este objeto..."¹⁵

Estas palabras de Pieper cobran vida y resuenan en nuestros oídos cuando sentimos la necesidad de no fatigarnos frente a la incesante tarea de mostrar la ineludible tarea humana de ahondar en las cuestiones más profundas de nuestro vivir; cuando pese a la superficialidad y el vacío reinantes pretendemos enarbolar un discurso de valores y fines que apuestan a un más allá; cuando frente a posturas reduccionistas y materialistas del hombre y de la ciencia pretendemos reafirmar la perenne búsqueda de lo insondable, lo misterioso y profundo de la vida humana.



¹⁵ *Idem*, p. 98.



ROBERTO E. ARAS

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

“Miseria y esplendor de la interpretación”. En torno a los límites de la hermenéutica en Pieper y en Ortega

Los antecedentes filosóficos más conocidos de Josef Pieper lo ubican en un lugar singular entre los comentaristas y divulgadores del pensamiento tomista en el siglo XX. Sin embargo, esa situación privilegiada en el ámbito académico a menudo ha desviado la atención sobre sus cualidades de pensador agudo y en diálogo permanente con las corrientes filosóficas fundamentales de la época. El título de esta comunicación pretende establecer un puente ideal entre el texto de *¿Qué significa interpretación?*¹ (1979) de Josef Pieper, y aquellos trabajos en los que José Ortega y Gasset se ocupa de revisar la noción de hermenéutica, entre los cuales resulta obligado incluir *Sobre la Razón Histórica, La idea de principio en Leibniz, Ideas y Creencias*, pero, en especial, el que dedica a la faena de traducir, y que se publica en 1937 como un conjunto de artículos en el diario *La Nación* de Buenos Aires bajo el nombre de *Miseria y esplendor de la traducción*².

La reunión de ambos autores no pretende ser forzada ni antojadiza pues el mismo Pieper cita en el artículo señalado una expresión de Julián Marías (el discípulo más *escolar* de Ortega)³ entre las alternativas de sentido que el concepto de interpretación es capaz de producir, lo que significa que -al menos- alguna noticia de la filosofía raciovitalista poseía entonces. Si bien la frase se trae como un ejemplo curioso, su sentido no está lejos de la que procede de Rudolf Bultmann y que Pieper repite un

¹ PIEPER, J., Was heißt Interpretation?, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Sektion Geisteswissenschaften, Opladen 1979 (Westdeutscher Verlag) en Obras, tomo 3 -Escritos sobre el concepto de filosofía-, trad. Javier Hernández-Pacheco, Ediciones Encuentro, Madrid, 2000, pp. 213-235.

² No olvidemos que el mismo Pieper destaca que "la traducción es, de hecho, una de las formas fundamentales de interpretación; y en cierto sentido toda interpretación puede ser entendida como traducción" (Op. cit., p. 213). El título del trabajo alude a este convencimiento compartido por Pieper y por Ortega.

³ Id., p. 216: "... posiblemente se encontrará algo curiosa la ocurrencia de un autor español que dice que quien bebe un vaso de agua "interpreta" con ello que el agua es algo que se puede beber". [MARIAS, J., *Reason and Life*, London, 1956, pp. 186 y s.]

repite un poco más adelante, demostrando una coincidencia de fondo que antes había pasado por alto o intentaba ocultar⁴. No es el momento de entrar en la consideración metafísica a la que da lugar esa cuestión, pero me gustaría salvar del ridículo el presupuesto general de la afirmación de Marías transcribiendo un párrafo que se halla en una de las obras más divulgadas de Ortega, *Historia como sistema*. Allí, el autor de *La Rebelión de las Masas* sostiene:

"Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir"⁵.

Indudablemente, a lo que Ortega apuntaba era a subrayar un nivel de radicalidad previo a la misma identificación de las situaciones en las que coloca la vida al hombre y en las cuales aparecen las cosas con su propia entidad. Se trata, en todo caso, de ver en la vida una pragmática que requiere posterior interpretación, en orden a autoposeerse y a desarrollarse como humana, es decir, como demandante de sentido. Entiendo que esta forma de considerar la interpretación "bajo la condición de la narratividad de la vida" no está lejos del ánimo con el que Pieper, al final del artículo, propone la *connaturalidad* como clave para su adecuada comprensión.

Mi intención, entonces, es poner en evidencia a lo largo de las próximas páginas una comunidad de visión entre los dos pensadores a propósito del ejercicio hermenéutico que —entiendo— revela también, en última instancia, un profundo realismo compartido.

En efecto, la hermenéutica que Pieper plantea se dirige por igual a dos polos complementarios: al de las cosas y al de la palabra *interpretante* elaborada en la matriz cultural del lenguaje y del conocimiento. La mediación lingüística, por tanto, aparece como el escenario en el que sucede el otorgamiento original de sentido al discurso y su recuperación posterior por obra de la interpretación. De ahí que Pieper señale:

"Una expresión con sentido es algo, sobre todo, que no se puede entender si no es en el entramado de una lengua (en el más amplio sentido). [...] Además, se ve en este ejemplo que el intérprete tiene que conocer y "dominar", no sólo la "lengua

⁴ *Id.*, p. 225: "Dicho ahora con Rudolf Bultmann: "La interpretación supone siempre una relación vital con las cosas" de las que se habla." ["Das Problem der Hermeneutik", en: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47 (1950), p. 54; p. 62.]

⁵ ORTEGA Y GASSET, J., "Historia como sistema", OC VI, 32. Los textos de Ortega se citarán por la edición de sus *Obras Completas* (Revista de Occidente/ Alianza Editorial, Madrid, 1983) indicando entre comillas el título del libro o artículo, en romanas el tomo y a continuación las páginas.

extranjera" de la expresión a interpretar, sino también la lengua, esto es, la propia, en la que pronuncia y da a conocer su interpretación"⁶.

En una suerte de "pasaje paralelo", encuentro en Ortega un reconocimiento similar de la función interpretante del lenguaje y de su condición básica en la construcción del saber humano:

"Lo propio acontece con la interpretación científica del mundo, que descansa y se nutre con otras precedentes, sobre todo en la más antigua, en la primigenia, que es el lenguaje"⁷.

Pero si la situación que denuncia el párrafo de Pieper pareciera resolverse con alcanzar una mayor y mejor destreza en el uso de la lengua, ésta sería una conclusión apresurada a la luz de lo que el mismo filósofo alemán se encarga de subrayar en otro artículo:

"Cuando Santo Tomás, por encargo del Papa Urbano IV, se puso a escribir un opúsculo, concluido en 1263, sobre los desacuerdos entre la Iglesia romana y la comunidad de las iglesias bizantino-orientales, separadas de ella desde hacía siglos, sufrió muy drásticamente la experiencia de la dificultad que toda traducción de una lengua a otra esconde. De todos modos se puso manos a la obra y la concluyó. A la vez formuló el principio de que no tiene sentido poner en lugar de determinada palabra de un lenguaje una determinada palabra de otro; más bien, un buen traductor debe pensar lo significado en verdad y esforzarse por "transferirlo" a la propia lengua"⁸.

En efecto, la "traducibilidad" perfecta de un texto es imposible. Ortega se mueve en la misma dirección cuando califica al intento de lograrlo como "utopismo", fundado en que se le adjudica a la lengua una labor que, en rigor, nunca podrá cumplir:

"Digamos, pues, que el hombre, cuando se pone a hablar lo hace porque cree que va a poder decir lo que piensa. Pues bien; esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto. Dice, poco más o

⁶ PIEPER, *Op. cit.*, p. 219.

⁷ ORTEGA Y GASSET, J., "Miseria y esplendor de la traducción", OC V, 445.

⁸ PIEPER, J., "El filósofo y el lenguaje - Observaciones de un lector de santo Tomás" en Obras v.3, p. 207.

menos, una parte de lo que pensamos y pone una valla infranqueable a la transfusión del resto"⁹.

Por eso, y volviendo al ejercicio de traducir, la pérdida de un cierto "fondo" (que no es ni más ni menos que una sintonía insustituible entre la palabra y el horizonte configurativo de la cultura, donde acumulan y sedimentan las experiencias ancestrales de los participantes en ella y se conserva la perspectiva original de su instalación en el mundo) se convierte en un presupuesto obligado de cualquier intercambio verbal, precisamente porque nunca puede ser sólo eso, *verbal*. De ahí que Ortega concluya:

"Por tanto, es utópico creer que dos vocablos pertenecientes a dos idiomas y que el diccionario nos da como traducción el uno del otro, se refieren exactamente a los mismos objetos. Formadas las lenguas en paisajes diferentes y en vista de experiencias distintas, es natural su incongruencia"¹⁰.

Y unos años después, insiste:

"Sabido es que traducir de una lengua a otra muy diferente, sobre todo cuando en ambas se expresan culturas muy distintas, es una tarea desesperada y utópica. Vano es presumir que la palabra de una lengua tenga en la otra su doble o gemela, otra palabra que signifique lo mismo"¹¹.

Esta *vana presunción* es lo que Ortega denomina "utopismo" y el "mal utopista" es aquel que considera que puede acomodar la realidad del lenguaje a su voluntad, mientras que:

"...el buen utopista, en cambio, piensa que puesto que sería deseable libertar a los hombres de la distancia impuesta por las lenguas, no hay probabilidad de que se pueda conseguir; por tanto, que sólo cabe lograrlo en medida aproximada"¹².

La *aproximación* mencionada, Pieper, citando a Günther Anders, la remite a "una especie de pobreza voluntaria del lenguaje"¹³, transformada en ideal comunicativo ante el avance del plurilingüismo en la consti-

⁹ ORTEGA Y GASSET, J., "Misericordia y esplendor de la traducción", OC V, 442. En la página 440 de este ensayo sostiene Ortega que "hablar es un ejercicio utópico".

¹⁰ ORTEGA Y GASSET, J., "Misericordia y esplendor de la traducción", OC V, 436.

¹¹ ORTEGA Y GASSET, J., "La Razón Histórica -Lisboa", OC XII, 253.

¹² ORTEGA Y GASSET, J., "Misericordia y esplendor de la traducción", OC V, 438-439.

¹³ PIEPER, J., "El filósofo y el lenguaje", *Obras* v. 3, p. 208.

tución de los saberes científicos. Tiene razón al lamentarse de la pérdida de profundidad que dicho procedimiento mental conlleva (esto es, el "decir" para "ser traducido") y que omite pulsar, por debajo de los discursos estandarizados de la industria cultural, el aporte único e irrepetible de una determinada forma de acercarse a la realidad. Con agudeza, Ortega destaca que:

"Las lenguas nos separan e incomunican, no porque sean, en [cuanto] lenguas, distintas, sino porque proceden de cuadros mentales diferentes, de sistemas intelectuales dispares —en última instancia—, de filosofías divergentes"¹⁴.

Si la aceptación de los límites de la interpretación a causa de la incommensurabilidad del significado de las palabras cuando se intenta traducirlas de una lengua a otra, nos conduce a una cierta desazón por el confinamiento o aislamiento al cual —en cuanto seres adscriptos a una cultura— no podemos renunciar, el examen de la referencia a la realidad que anida en toda interpretación correcta nos ofrece una salida compartida que nos habilita para rehacer, desde nuestra situación, la riqueza verbal que produjo la expresión original. Así, entonces, a la necesidad de desentrañar el sentido del texto a partir de los usos lingüísticos (ajenos y propios) hay que sumar la disposición interior para "escuchar" a las cosas, esto es, atender a su *logos* íntimo.

"Una expresión con sentido, objeto exclusivo de una interpretación en sentido estricto, remite, hemos dicho, esencialmente a la realidad. Esa referencia a la realidad es algo que, por tanto, el intérprete tiene que tener a la vista; que tiene que intentar reproducir. También se puede decir que tiene que sopesar la pretensión de verdad de la expresión que se trata de interpretar. ¡Verdad es a fin de cuentas lo mismo que el presentarse esa realidad!) Más sencillamente: el intérprete debe "escuchar" (en el sentido de atender) a la expresión que hay que interpretar y a lo que en ella se expresa. Puede parecer demasiado simple y evidente; pero en realidad, en el trato común precisamente con las más significativas expresiones filosóficas y poéticas del pasado, ocurre más bien lo contrario de ese "escuchar": se las considera con gran atención, pero sin atender a esa referencia a realidad que en ellas se incorpora, es decir, sin considerar lo que

¹⁴ ORTEGA Y GASSET, J., "Miseria y esplendor de la traducción", OCV, 447. Entre corchetes se ha sustituido "cuatro" por tratarse de una errata obvia.

primariamente quiere decir el que se expresa, esto es, sin "escucharlo" realmente¹⁵.

Con el mismo énfasis, Ortega encuentra la deficiencia de la traducción usual en la incapacidad de redireccionar la mirada hacia la realidad y, de esta forma, interpretar al autor desde una experiencia que sea accesible por insertarse en un comunidad óptica, previa y fundante:

"Cuando se compara con el texto una traducción de Platón, aun la más reciente, sorprende e irrita, no que las voluptuosidades del estilo platónico se hayan volatilizado al ser vertidas, sino que se pierdan las tres cuartas partes de las cosas, de las cosas mismas que actúan en las frases del filósofo y con que éste, en su viviente pensar, tropieza, que insinúa o acaricia al paso"¹⁶.

El lenguaje se transforma, entonces, en una fuente de auténtico conocimiento y revela gracias a su porosidad semántica una experiencia novedosa que, captada por el intérprete, abre luminosamente su espíritu a una doble coincidencia: con la cosa de que se trata y con el autor de la palabra mediadora. La verdad, en cuanto descubrimiento, resulta de la eficacia de ese proceso "verbalizante" por el cual *nos decimos* lo que ya *está dicho* en el núcleo inteligible de lo real. Ortega rescata esta vertiente cognoscitiva del lenguaje cuando declara:

"El conocimiento [...] es una "interpretación" de la cosa misma sometiéndola a una traducción, como se hace de un lenguaje a otro, diríamos del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer. Este lenguaje al que es traducido el ser es, ni más ni menos, *el lenguaje, el logos*"¹⁷.

Ese lenguaje privilegiado, sin embargo, está para Ortega oculto bajo el cúmulo de creencias e interpretaciones ideadas por el hombre con el transcurrir de los siglos¹⁸. De ahí que una coincidencia con lo real mismo sólo fuese posible allí donde se manifestara una comprensión radical de la dependencia mutua entre "yo y circunstancia"; únicamente en esta correspondencia aparecería "lo que es" en su primaria fisonomía.

¹⁵ PIEPER, J., Op. cit., p. 222.

¹⁶ ORTEGA Y GASSET, J., "Misericordia y esplendor de la traducción", OC V, 450-451.

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, J., "Origen y epílogo de la filosofía", OC IX, 372.

¹⁸ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., "Ideas y Creencias", OC V, 399: "Para topar con esta realidad auténtica en su efectiva desnudez fuera preciso quitar de sobre ella todas esas creencias de ahora y de otros tiempos, todas esas teorías, las cuales son no más que interpretaciones ideadas por el hombre de lo que al vivir encuentra, en sí mismo y en su contorno."

Pieper, en cambio, habla de "connaturalidad" para señalar la apertura del sujeto al resto de las expresiones humanas y, sobre todo, a la habilidad para captar a través de ellas una plenitud de sentido que involucra a los hablantes y a los asuntos en que se ligan.

"Pero una interpretación que, no sólo sea más o menos acertada, sino que acceda a comprender el núcleo mismo de la expresión, se logra sólo allí donde hay una personal afinidad que va más allá de la naturaleza espiritual. Me refiero a esa *connaturalitas* en virtud de la cual se hace posible esa más inmediata captación de lo que en último término se quiere decir y que supera en precisión a toda discusión argumentativa haciendo manifiesto lo extraño como algo propio"¹⁹.

Se trata de un nivel más profundo de "interpretación" que trasciende el texto porque trasciende a los hombre como autores de textos fragmentarios, y frente a la realidad reconoce la posibilidad de un decir antecedente, que discurre en palabras humanas pero que proviene de una fuente que ya no es "empíricamente contactable o identificable, sino que ni siquiera parece ser un "alguien" idéntico"²⁰:

"... sólo mediante la autoinclusión en esa comunidad [*corpus mysticum* que abarca al Dios que habla, a sus testigos y a los creyentes], se da aquella afinidad y *connaturalitas* en virtud de la cual se hace uno capaz de percibir e interpretar lo que el autor sobrehumano dice y significa por medio de textos que escriben los hombres"²¹.

A partir de este paradigma, Pieper concluye que "interpretación" es:

"... significa la tarea, que se muestra interminable, de entender y hacer inteligible lo que alguien que se expresa quiere dar a conocer y transmitir"²².

Si ahora reunimos todas las piezas del rompecabezas, es lícito inferir que cualquier acto de interpretación textual nos remite a las coordenadas de una cultura viva, nacida del contacto con la realidad, la cual —a su vez— adquiere consistencia en el marco de una concepción última de las cosas como dotadas de un sentido residente y comunicable. En otras palabras, la correcta interpretación exige una apertura cordial a recorrer

¹⁹ PIEPER, J., *Op. cit.*, p. 228.

²⁰ *Id.*, p. 229.

²¹ *Id.*, p. 235.

²² *Id.*, p. 235.

un itinerario de ampliaciones progresivas en las que "lo otro" va tomando diversas figuras: la gramática, el género discursivo, la experiencia de la comunicación, las culturas, la filosofía básica, la declaración de los principios últimos y finalmente, la totalidad de sentido que es, en rigor, el presupuesto de toda pregunta por el sentido.

En Ortega, la apelación a *lo otro* aparece encerrada en la referencia al "contexto" que, aunque insuficiente, también remite a una trascendencia totalizadora:

"La palabra aislada no puede ser entendida porque es parte de un todo, como la hoja lo era del árbol, de un todo que es la frase, como la frase a su vez, es parte de un todo, una conversación, o de un todo, un libro. La palabra, como ustedes saben, es siempre equívoca y para precisar su sentido hace falta, aparte de la perspicacia que la vida nos enseña, toda una ciencia y de las más sugestivas e interesantes y de la que ha de ocuparse largamente el Instituto de Humanidades: la ciencia de la interpretación o hermenéutica. La labor principal de esta ciencia consiste en saber determinar a qué todo suficiente hay que referir una frase y una palabra para que su sentido pierda el equívoco. A ese todo en el cual la palabra se precisa llaman los hermenéuticos y gramáticos el "contexto". Pues bien, toda cosa real que es una parte reclama del todo, de su contexto, para que podamos entendernos"²³.

De esta manera, llegamos a obtener una definición precisa de hermenéutica que Ortega redacta con las siguientes palabras:

"Hermenéutica es la ciencia y el arte de interpretar textos, principio que consiste en precisar el sentido de una palabra mediante el contexto en que aparece, sea la unidad de la frase o la de la página o la de todo el libro"²⁴.

Como conclusión del camino recorrido creo oportuno destacar las visiones convergentes de dos autores tan importantes en el panorama filosófico del siglo XX e invito a observar, por debajo de los estilos literarios o las particularidades conceptuales, una profunda coincidencia en la aproximación a la realidad. Ello demuestra, por otra parte, que la verdad se abre caminos insospechados y que es capaz de expresarse por los labios de quienes, honestamente, cumplan en prestarle atención y la

²³ ORTEGA Y GASSET, J., "Una interpretación de la historia universal", OC IX, 36.

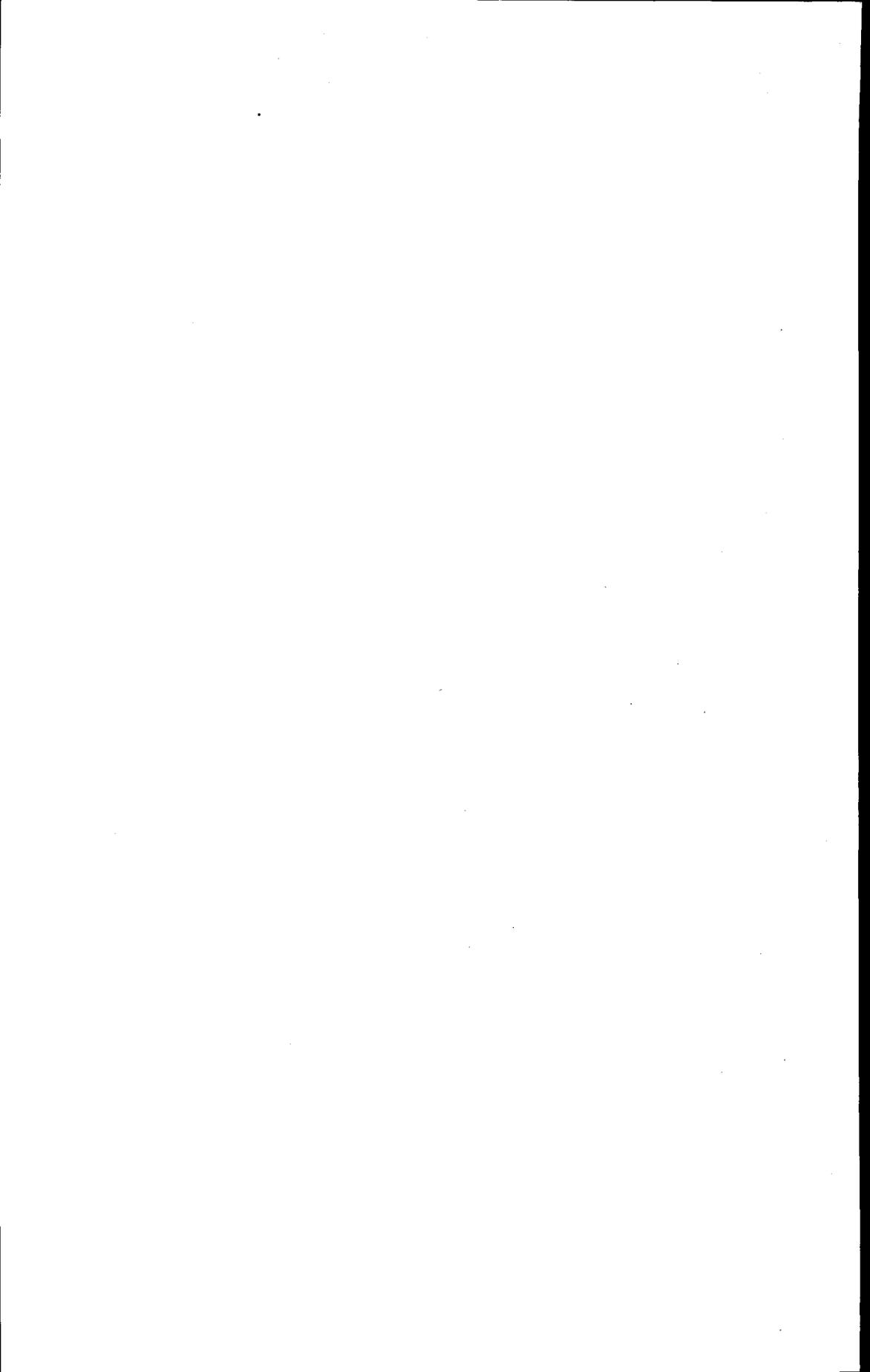
²⁴ "Introducción a Velázquez", OC VIII, p. 562. Cfr. también "Comentario al Banquete de Platón", OC IX, p. 752: «El conjunto de esos esfuerzos, técnicos unos, de espontánea perspicacia otros, se llama "interpretar", y el arte de ello, "hermenéutica"»

"escuchen" —como solicitaba Pieper. De ahí que también Ortega, de manera magnífica, pueda sintetizar con una frase los argumentos presentados en torno a la interpretación y a su valor ontológico cuando dice:

"La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino, donde Dios da sus voces"²⁵.



²⁵ ORTEGA Y GASSET, J., "Meditaciones del Quijote", OC I, 357.



SANTIAGO ARGÜELLO

Universidad de Navarra

Si sí. La condicionalidad metafísica de una afirmación absoluta

"*Sit autem sermo vester: "Est est", "Non non":
quod autem his abundantius est a Malo est"* (Mt,
5, 37)

La obra de Josef Pieper alberga una notable riqueza de conceptos, al tiempo que se presenta variada en sus formas históricas y profunda en sus reflexiones. No obstante, el *leitmotiv* que la atraviesa es un intento de festejar racionalmente el ser creado. Esta actitud, que recorre íntimamente toda su obra, no deja de ser llamativa si se toma en consideración las circunstancias de la época en las que le tocó pensar¹. Basta echar una ojeada a buena parte de los títulos de sus trabajos para caer en la cuenta de la decadencia y pesimismo que lo cercaba, y en el que hubiese sucumbido en caso de que, distraído, no hubiese inventado algunas respuestas oportunas². Como ha señalado Alvira, el intelectual alemán se confesaba discípulo de Tomás de Aquino, y de él sacaba una integridad moral, una grandeza de ánimo, una vitalidad y una independencia de juicio que lo llegaron a convertir en un gigante del mundo cultural de los últimos decenios del siglo XX³. *Non est discipulus super magistrum* (Mt 10,24): reflexionar con Pieper sobre el modo en que Santo Tomás ha elogiado la vida, el ser, y al Dios creador del mundo⁴, habrá de servirnos aquí para entender el vínculo aludido entre ambos pensadores. En definitiva, cuál sea la motivación última para justificar que la acción humana de festejar consista simplemente —ni más, ni menos— en el trabajoso ejercicio de

¹ A título de muestra, puede verse la entrevista que Montserrat Herrero le hizo ya casi al final de su vida, aparecida en *Atlántida*, vol. 4, enero-marzo 13 (1993), pp. 84-8: M. Herrero — J. Pieper, "Filosofía: festejar la realidad".

² Podrían citarse aquí, también a título ejemplar: PIEPER, J., *Hoffnung und Geschichte* (1967). Ed. castellana: *Esperanza e historia*, Sigueme, Barcelona, 1968; id., *Über das Ende der Zeit*. Ed. castellana: *El fin del tiempo*. Meditación sobre la filosofía de la historia (1980), Herder, Barcelona, 1984; id., *Über den Begriff der Sünde* (1977). Ed. castellana: *El concepto de pecado*, Herder, Barcelona, 1986; id., *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (1963). Ed. castellana: *Una teoría de la fiesta*, Rialp, Madrid, 1974; id., *Über die Schwierigkeit heute zu glauben* (1974). Ed. castellana: *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Rialp, Madrid, 2000.

³ Cfr. ALVIRA, R., Nota final a la entrevista citada de *Atlántida*, p. 89.

⁴ Cfr. CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas* (1933). Ed. castellana: *Santo Tomás de Aquino*, Espasa-Calpe Argentina, 61946, p. 89.

gustar "lo amargo como amargo y lo dulce como dulce"⁵: con ello se habrá logrado el objetivo de estas breves reflexiones.

En aquel *popular sketch* chestertoniano sobre la figura del Aquinate, que se ganó la erudita admiración de Gilson y sobre el que el mismo Pieper ha llamado la atención al comenzar su artículo sobre el concepto de 'creaturidad'⁶, el escritor inglés dedica un capítulo⁷ a desentrañar el significado de un acontecimiento en el que el gesto corporal del Doctor Angélico pareciera haber sido más locuaz que las pocas palabras que lo acompañaron: los convidados estaban sentados en la mesa en torno al santo rey Luis IX de Francia, y Tomás "hablaba poco y fue luego olvidado en la más brillante y ruidosa charla del mundo (...). Y he aquí que de repente las copas saltaron y rodaron sobre el tapete y la mesa sufrió una sacudida, porque el fraile había dejado caer su manota, inmensa como un mortero de piedra, con un choque que asustó a todos como si hubiera sido una explosión, y exclamó con voz potente, pero como si fuera un sonámbulo: «Y esto acabará con los maniqueos»⁸. Las palabras, en efecto, indicaban la dirección del puñetazo, y éste, el significado absoluto del acontecimiento: el golpe asestado no era precisamente contra los maniqueos (pues de ese modo se habría dado la razón al maniqueísmo), sino que lo que desvelaría el absurdo maniqueo era más bien manifestar nuevamente el reflejo participado del acto supremo de la creación. El «esto» proferido por Santo Tomás era un humano decir «ser», era un creado aceptar el «sí» creador divino. Era el eco gozoso, reflexivo y festivo de un remoto y radical *factum*. Era tan incisivo como la primigenia explosión, y tan decisivo como el resuelto mandato de que el ser creado se produzca. Nada más lejos de la verdad imaginar el sonoro golpe como un gesto nervioso, impaciente y vengativo; o, en el peor de los casos, dubitativo. Más congruente sería calificarlo de natural aunque con cierta dosis de graciosa sobrenaturaleza, de cariñoso aunque enérgico, de paciente y sereno aunque contundente a la vez, de político aunque filosófico o científico. Tampoco habría de dudarse de que fue abstracto o inmaterial, a causa de su espiritualidad, pero no por un odio a la materia al modo maniqueo, sino por los motivos metafísicos a los que a continuación dedicaremos atención.

En el artículo mencionado, "Kreatürlichkeit" ("Creaturidad"), Pieper pasa revista observadora sobre varios "elementos" de ese "concepto fundamental" —como él mismo lo llama en el subtítulo del artículo. De entre esa variedad, sin embargo, hay dos elementos, que constituyéndose

⁵ PIEPER, J., *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, ed. cit., p. 14.

⁶ Cfr. id., *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*. Ed. castellana: *Creaturidad. Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental*, Philosophica, 1-2 (1979-80), p. 35.

⁷ Precisamente el 4º, "Una meditación sobre los maniqueos", al final del cual Chesterton apuesta por la exactitud en llamar al hombre que estudia "Thomas of the Creator".

⁸ CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas*, ed. cit., pp. 84-5.

en argumentos, articulan a los demás. Y, como no puede ser de otra manera, tales tienen que ver con las dos supremas potencias del hombre, inteligencia y voluntad, puesto que el único modo que el hombre tiene de comprender la actividad divina es por analogía con la del ser humano. En el caso del concepto de que allí se ocupa —el de ‘creaturidad’—, la analogía ha de establecerse entre las obras producidas por el hombre (*res artificiales*) y las cosas creadas por Dios (*res naturales*)⁹. A partir de ello, lo primero que a uno se le viene a la cabeza es que “lo común” a ambos términos de la analogía “estriba en que ambas [obras] tienen la cualidad de lo proyectado. Ambas suponen un proyecto. O, lo que es lo mismo, ambas han llegado a ser «lo que» son (su «esencia», su «naturaleza») por medio de la productividad de una inteligencia creadora, «por medio del saber de un conoscente» (Quaest. disp. de veritate 3, 3)¹⁰. Es de notar el hecho de que Pieper interprete allí la predicha doctrina tomista en agradecido diálogo con la radical agudeza de la concepción existencialista de Jean Paul Sartre. Procede así ya que esta última filosofía ha forzado —por modo de inversión o negación— a ciertos seguidores del pensamiento tradicional a que recuerden la vecindad conceptual entre ‘naturaleza humana’ y ‘creaturidad humana’¹¹. En síntesis, el gran literato francés propone: “no hay naturaleza humana porque no hay un Dios que la pudiera haber proyectado”¹². A esta inversión, por tanto, en cuanto a lo que la inteligencia divina concierne, se contraponen la siguiente afirmación: “Nosotros vemos las cosas porque ellas son, pero ellas son porque Tú las ves”¹³. “Pero hay que tener presente, por otra parte —sigue exponiendo Pieper—, que así como la «naturaleza» propia que se le ha otorgado de antemano a todo ser finito está fundada, en última instancia, en un conocer proyectivo y creador, así también la existencia fáctica de un ser claramente no absoluto, «contingente», sólo resulta comprensible por su reducción a un *querer* creador, ponente de existencia, absolutamente libre y, por lo mismo, imposible de aclarar racionalmente. (...) Del mismo modo como la verdad «óptica», la conoscibilidad y diafanidad, les vienen a las cosas del hecho de ser pensadas por el Creador, así también el querer creador les otorga su condición de ser objetos de un «sí» y, por consiguiente, les otorga su bondad, como una cualidad que, desde ese mismo momento, les adviene por su propio ser”¹⁴. Con esto, pues, con-

⁹ Cfr. PIEPER, J., *Kreatürlichkeit...*, ed. cit., p. 36, donde se cita la siguiente frase de Tomás de Aquino: “*Comparantur igitur omnes res creatae ad deum sicut artificiatia ad artificem*”, C.G., II, 24.

¹⁰ PIEPER, J., *Kreatürlichkeit...*, ed. cit., p. 37.

¹¹ Cfr. *Ibid.*

¹² SARTRE, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, p. 22. Cit. en PIEPER, J., *Kreatürlichkeit...*, ed. cit., p. 37.

¹³ AUGUSTINUS, *Confessiones*, 13, 38. Cit. en J. Pieper, *Kreatürlichkeit...*, ed. cit., p. 40.

¹⁴ *Ibid.*, p. 44.

tamos ya con los dos argumentos medulares, que constituyen el concepto de creaturidad en su fundamento.

Es evidente que ambos argumentos —el que procede a partir de la inteligencia, y el que lo hace a partir de la voluntad— están conectados. Esto equivale a decir que guardan entre sí cierto orden, en razón de que la inteligencia y la voluntad divinas son las que lo guardan mutuamente, según lo muestra el reflejo que se deriva de su actividad. Desde los estudios de teoría modal tomista, esto es, a partir del análisis lógico, físico y metafísico de los conceptos de ‘necesidad’, ‘posibilidad’ y ‘contingencia’, ‘absoluto’ y ‘condicionado’, que aparecen en la obra del Aquinate, quisiera llamar la atención acerca del uso vacilante, al menos por momentos, que Pieper hace allí de los términos ‘absoluto’, ‘necesario’ y ‘contingente’ (cierto es que dicha vacilación viene suplida por la claridad de su intención especulativa, la cual se desprende fácilmente del contexto). En efecto, no veo cómo la “laudable y aclaradora radicalidad de Jean Paul Sartre, que llama pura y simplemente «absurdo» a un existir palmariamente no necesario, pero, a la vez, expresamente no garantizado por una voluntad absoluta —en lo que tiene plenamente razón (repetiendo, por lo demás, sólo que con signo inverso, el viejo argumento (...) en pro de la existencia de Dios, que se apoya, de igual manera, en la *contingentia mundi*)”¹⁵ y la declaración de que hay “algo afirmado de una manera absoluta o, lo que es lo mismo, como *creatura*”¹⁶, puedan compatibilizarse lógicamente. Dicho de otro modo: si hay una *afirmación absoluta*, sea quien sea el que proponga de ese modo lo que sea, evidentemente que no puede haber en el mismo sentido una *afirmación contingente*: como si alguien dijera primero *sí*, «necesariamente es así», pero luego se retractase y mentase un *sí pero no, tal vez, quizás*, «puede que sea así, puede que no lo sea». La feliz expresión de que “sólo en esta certidumbre de ser amado de un modo absolutamente eficaz podrá luego echar raíz aquella «confianza primordial», a menudo conjurada, que nos permita vivir de un modo últimamente no problemático y «simple», en el sentido bíblico de la palabra. Y si hoy en día los hombres hablan tan pertinazmente del peligro de la «pérdida de identidad», cabe preguntarse si no se aventaría también este peligro justamente por medio de la experiencia de estar existiendo en virtud de un irrevocable ser queridos por Dios mismo”¹⁷ se ve ciertamente ensombrecida por la anteriormente citada, que dice que la creatura posee una “existencia fáctica de un ser claramente no absoluto, «contingente»”¹⁸.

La solución a tal dilema lógico, por supuesto, se encuentra, no sólo, según se dijo, en el contexto de las reflexiones del pensador alemán,

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 44.

sino, más aún, en el interior de las mismas. Tal vez para el maniqueísmo posmoderno, cuya deuda del nihilismo sartreano (por no salirme del contexto)¹⁹ es innegable, suene demasiado escandaloso, en el sentido de fundamentalista, o pretencioso, en el sentido de fuera de lugar, la proposición que señala que, principalmente, la criatura creada por Dios es una pluralidad de entidades absolutamente necesarias. La doctrina pertenece precisamente al pensador medieval que suscitó aquel moderado manotazo en la regia y ruidosa mesa de la corte francesa (para evitar, quizá, que los cortesanos cayesen también, como por ingenua distracción, en aquel reproche principesco de que se hizo objeto el aviador desamparado en el desierto: "*Tu confonds tout... tu mélanges tout!*"²⁰, como los maniqueos, cabría agregar). Diríase casi que aquel golpe de puño no fue sino una pálida expresión de la conclusión de los razonamientos que su doctrina sobre la necesidad absoluta creada supone²¹; la cual ha sido admirablemente sintetizada con estas palabras: "efectivamente, aunque todas las cosas dependan de la voluntad de Dios así como de una primera causa, la cual no tiene necesidad en el obrar a no ser a partir de la suposición de su propósito, sin embargo no por esto se excluye la necesidad absoluta (*absoluta necessitas*) de las cosas, siendo necesario que nosotros declaremos que todas las cosas son contingentes—lo cual podría parecer a alguno por el hecho de que no hayan fluido de su causa a partir de una necesidad absoluta—soliendo, en las cosas, ser contingente el efecto que de su causa no procede por necesidad. En efecto, hay algunas de entre las cosas creadas que simple y absolutamente es necesario que sean.

Pues simple y absolutamente es necesario que sean aquellas cosas en las cuales no hay posibilidad para no ser. En cambio, algunas cosas son de tal manera producidas por Dios en el ser que en la naturaleza de las mismas hay potencia para no ser. Lo cual, en verdad, acontece en razón de que la materia en ellas está en potencia para otra forma. Por tanto, aquellas cosas en las que no hay materia, o, si hay, no es posible para otra forma, no tienen potencia para no ser. Por lo tanto, absoluta y simplemente es necesario que ellas sean". Así empieza el capítulo 30 del

¹⁹ En otro texto —PIEPER, J., *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, ed. cit., pp. 35-7—, la voz del maniqueísmo moderno es Nietzsche. En efecto, él reconoce que "para tener alegría por algo, se debe aprobar todo", ya que "caso de aprobar un único momento, hemos dicho «sí» no sólo a nosotros mismos, sino a toda la existencia"; pero, lamentablemente, para él el hombre, desesperadamente, no puede encontrar "alegría en nada" porque no puede decir "sin límites: sí y amén". Y con eso, evidentemente, lo que estaría afirmando es que el mal es necesario para el ser humano. Por supuesto, esa doctrina metafísica es tan vieja como el gnosticismo asiático, cuyo "punto esencial es que como el mal tiene raíces en la naturaleza, así tiene derechos en ella", CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas*, ed. cit., p. 90.

²⁰ DE SAINT-EXUPÉRY, A., *Le Petit Prince*, Gallimard, Paris, 1946, p. 28.

²¹ Chesterton refiere que, a continuación del llamativo gesto de Tomás, San Luis "volviéndose a sus secretarios les mandó tomasen sus cuadernos y se fuesen al lugar del inconsciente controvertista para tomar nota del argumento que se le había ocurrido, porque debía de ser excelente y era de temer que se le olvidase", CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas*, ed. cit., p. 85.

libro segundo de su *Contra Gentes*, al que Pieper, por lo demás, ha glosado sucinta y rigurosamente en el epígrafe n. VII del enjundioso artículo que venimos citando²²: ningún texto más clarividente se encontrará en la obra del Aquinate a fin de resolver la dificultad que hay en concebir pacíficamente la conjunción de condicionalidad (*ex suppositione vel conditione*) y absolutez (*simpliciter et absolute*) de la necesidad (raíz ésta, a su vez, de la posibilidad) de un ente cualquiera. Tanto es así que uno de los tomistas más destacados del pasado siglo, Cornelio Fabro, escribió –en un breve e imprescindible artículo al respecto– que ese capítulo de C.G. “constituye el mejor comentario de la *tertia via*”²³ (de aquellas famosas *quinque viae* que el Aquinate usa en su *Summa* para demostrar que hay Dios). En efecto, el «corazón» de la *tertia via* –*crux* para los intérpretes– es la posibilidad necesaria o, lo que es igual, la necesidad absoluta condicionada o creada: el ente que una vez que es, que tiene el ser por participación, ya no tiene la posibilidad de no ser. Si «sí», entonces no «sí-no»; si «sí», entonces, por lo menos, «sí». Como dice Chesterton, con su habitual claridad plástica: “ser quebradizo no es lo mismo que ser percedero: golpéese un vidrio y no durará un instante; pero, con no golpearlo simplemente, hay vidrio para mil años”²⁴, a saber, para una eternidad. Vale decir, en la metáfora propuesta, la potencia del vidrio para romperse no se encuentra en su entidad, que es absolutamente necesaria, esto es, poseedora de una intrínsecamente inseparable conjunción de forma y ser, sino en un agente externo, que en el caso de las criaturas absolutamente necesarias es la sola potencia divina. Por supuesto, esta entidad absolutamente necesaria no es tal sino una vez que ha sido supuesta, establecida o condicionada. La afirmación incondicional, que «desata» el proceso creado, es de una voluntad libre y no indigente, pero presupone un contenido inteligible absolutamente necesario visto por la inteligencia.

Por lo demás, Pieper agradece a Sartre haber recordado (aunque sea de modo negativo) a la filosofía tradicional, es decir, al tomismo, la con-

²² Cfr. PIEPER, J., *Kreatürlichkeit...*, ed. cit., pp. 46-7. Por eso no deja de ser llamativa la existencia de las contradicciones antes aludidas.

²³ FABRO, C., *Intorno alla nozione tomista di contingenza*, en *Esegesi tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969, p. 63. Puede consultarse también los sugerentes artículos de F. Bergamino, *La necessità assoluta nell'essere creato in Tommaso d'Aquino. Sintesi ragionata di Contra Gentiles II*, c. 30, *Acta Philosophica*, 8 (1999), pp. 69-79, y de F. Zanatta, *La nozione di contingenza nella Summa contra Gentiles di Tommaso d'Aquino*, *Verifiche*, 20 (1991), p. 56.

²⁴ CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, Ed. castellana: *Ortodoxia*. Alta Fulla, Barcelona, 2000, (2ª ed.), p. 63. No debería sorprenderse el investigador de la filosofía tomista si no encontrase una interpretación más significativamente exacta de la metafísica del ser absolutamente necesario y a la vez condicionado que la expuesta en el capítulo IV de esta obra (“The Ethics of Elfland”). La apologética cristiana llevada a cabo por este periodista, por momentos me parece ser una hermenéutica de Santo Tomás más científica, esto es, más exacta, puntual, universal, y necesaria, que la de algunos artículos especializados en la interpretación filológica e histórica del Aquinate. De ninguna manera esta apreciación intenta desprestigiar el estudio especializado: tan sólo pretende llamar a los trabajos por su nombre, esto es, por su sentido, del que el común es el más difícil o metafísico de ellos. En efecto, si los trabajos especializados no sirven a la dilucidación del sentido y ser común, seguramente irán a parar en un indeseado logicismo.

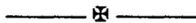
ciencia del establecimiento de la fortaleza del ser, o, para decirlo de modo más actual, de que tal ser –con toda la densidad incorruptible con que pueda llegar a contar– es un don inmerecido y, desde el primer instante, una tarea con un fin necesariamente realizable. De todas maneras, si se mirase el asunto con cierto detenimiento, se encontraría con que el más tradicional tomismo del siglo XX –el que todavía escribía en latín– no había desatendido totalmente la cuestión²⁵. Ciertamente, los estudios de teoría modal tomista, que es un modo muy provechoso de abordar las cuestiones metafísicas de las que aquí sólo se han dado unas pocas pinceladas, se debe a la confluencia de muchos actores de diversa procedencia filosófica, entre los que destacan los estudios de inspiración analítica y la discusión sobre el llamado ‘principio de plenitud’²⁶. Será preciso todavía, respecto de este tipo de discusiones, seguir mostrando mejor el alcance de los intereses desarrollados en los trabajos de un pensador como Pieper. En caso contrario estaríamos en permanente regreso al siglo XIII, pero no para imitar los gestos científicos de Tomás de Aquino, sino aquel otro talante filosófico por éste combatido: el “nihilismo o misticismo negativo”²⁷ que, por dudar acerca de la bondad de la creación, da por resultado –de mil maneras epocales, como pone de relieve Chesterton, en el lugar antes citado– una ética de la agritudlura, una especie de dietética del espíritu, esencialmente anárquica a pesar de las apariencias, por momentos al menos, de higiene. “Si el mórbido intelectual del Renacimiento se supone que dice «ser o no ser: he ahí el problema», el macizo doctor medieval responde, ciertamente, con voz de trueno: «Ser: he ahí la respuesta».

²⁵ “*Simili modo [a lo expuesto sobre el ser necesario.] possibile et impossibile dicuntur multipliciter secundum quatuor genera causarum. Alia enim sunt possible intrinsece et absolute secundum causas intrinsecas, scilicet materialem et formalem, sicut corpus organicum potest informari anima rationali et fieri revera humanum, et ideo possibile est aliquod animal, scilicet hominem esse essentialiter compositum ex anima rationali et corpore. Alia vero sunt possible extrinsece et relative secundum causas extrinsecas, idest alicui sive respectu alicuius, tam ex parte agentis quam ex parte finis. Ex parte quidem agentis sive secundum potentiam activam, quia potest hoc vel illud agere aut movere, sicut homo potest loqui et sapiens potest docere. Ex parte vero finis, ut cum aliquod bonum est huic vel illi appetibile, puta doctoratus, cum sit ei assequibile”* (RAMÍREZ, J. M., *De ordine placita quaedam thomistica*, Salmanticae, San Esteban, 1963, p. 167). “*Dum nempe possible ex seipsis possibilitatem habent, nempe propter ipsam habitudinem terminorum (S.Th., q. 25, a. 3, c.), et sunt solummodo possible propter imperfectionem naturae propriae (causarum interrarum), –contingentia e contra habent contingentiam a causis externis et ex causis secundis. Huius vero contingentiae causae externae ideo fontem constituunt, quia solum illae se habent ad opposita”* (S.Th., q. 14, a. 3, c.). BORAK, H., *De radice ontologica contingentiae*, Laurentianum, 2 (1961), p. 133; vid. también BOCHENSKI, J. M., *Sancti Thomae Aquinatis de modalibus opposculum et doctrina*, Angelicum, 17 (1940), pp. 180-218.

²⁶ Vid., por ej., LLANO, A., *Aquinas and the Principle of Plenitude*, en: Gallagher, David M. (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1994, pp. 131-48. Versión castellana publicada en Sueño y vigilia de la razón. Eunsa, Pamplona, 2001, cap. 7 (pp. 205-40): *El principio de plenitud*.

²⁷ CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas*, ed. cit., p. 83; cfr. PIEPER, J., *Über das Ende der Zeit*, ed. cit., p. 147.

El punto tiene su importancia²⁸: sin duda, el intelectual alemán, con el que aquí hemos intentado pensar, demostró haberse dado cuenta cabalmente de ello.



²⁸ CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas*, ed. cit., p. 96.

ANGÉLICA S. ARZA DE BOUSQUET

Universidad Católica Argentina

Una perspectiva del saber y de la fortaleza en el héroe unamuniano a la luz de Josef Pieper

Un conocido periodista de los '80 comienza su libro "El retorno del coraje" con esta frase: "El coraje para morir y el coraje para levantarse por la mañana: éstos son los dos únicos que importan"¹. Con reminiscencias del platónico "aprender a morir" y con la urgente necesidad post-moderna de llenar el vacío que abren el tedio, la "caída de los grandes relatos" y las epidemias de depresión, esta frase resume dos rasgos que son familiares a los que, empapados en la cultura de siglos, conocen la tradición cristiana y su cultivo de las virtudes. La virtud de la fortaleza, por mucho tiempo desdibujada y reducida a la mínima expresión del héroe justiciero, que con gestos grandilocuentes y a veces en un único acto de entrega e inmolación fija la imagen del fuerte por toda la eternidad, se abre paso ahora, quizás en una versión débil y desarraigada, para reclamar el lugar que le corresponde en la formación de los seres humanos para una vida mejor. Se hace necesario ahora desarrollar la capacidad de hacer frente al *stress* cotidiano de las grandes urbes, superar los reveses infligidos por la competencia desmedida y desencuadrada de su razón de ser —el bien común—, y se reaviva la necesidad, señalada hasta por Freud, de hacer frente al Destino y a la Naturaleza, que depara finitud y dolor, recurriendo a sinnúmero de técnicas y filosofías de procedencias y valor dispar. El progreso indefinido ha demostrado no ser tal. Y la ética indolora también comienza a mostrar sus fisuras. Son numerosas las voces que se alzan para dar ánimo a multitudes sin rumbo. La exigencia de un nuevo orden se manifiesta asimismo en el debate ético, que aflora en todos los ámbitos: nos planteamos qué hacer con la corrupción política, si es lícito cambiar protección medio-ambiental por fuentes de trabajo, buscamos las mil y una maneras de transmitir valores

¹ SERVAN-SCHREIBER, J. L., *El retorno del coraje*, Bs. As., EMECE, 1988.

en educación, las grandes empresas contratan "gurús" para sopesar sus movimientos desde la perspectiva ética, y extensas discusiones mediáticas se instalan acerca de cambio de sexo, eutanasia, aborto o clonación. El poder que ha adquirido el hombre a lo largo del tiempo le quema en las manos, y a fuerza de desilusión y desencanto, se vuelve, a los tumos, bien o mal, hacia las antiguas fuentes.

El grandioso trabajo de Pieper en "*Las virtudes fundamentales*", justamente tiene la peculiaridad de exponer, con aplomo, con serenidad, con frescura, y con un asombroso sentido de lo cotidiano y de los repliegues del alma humana, la sabiduría siempre nueva a pesar de los siglos. Sus reflexiones resultaron sumamente valiosas para nuestro estudio de la figura del héroe en el pensador español Miguel de Unamuno (1864-1936), en la cual el saber y la fortaleza tienen una especial y particular relevancia.

En la obra unamuniana, el nombre de héroe podría extenderse a todo hombre, en cuanto la condición humana consiste en la lucha contra un destino que le es hostil. Esta intuición del autor se constituye en un motivo central, cuya estructura se reitera bajo el aspecto de la búsqueda infructuosa del sentido del universo ante la negatividad de la naturaleza, que se le presenta como impenetrable lugar de su destierro. Por otra parte, Unamuno describe con tal fuerza y crudeza la tensión agónica que alberga el corazón humano, que no se puede dejar de universalizar esta caracterización de *heroica* a toda persona que ose cuestionarse a sí misma y hallar vías de acción en un universo silente. El héroe camina permanentemente por la cornisa de la incertidumbre, oscilando entre el vacío y la nada de la aniquilación total; y el éxtasis, en el que la autoconciencia se pierde en la plenitud del Todo.

Si sondeamos históricamente el sentido del término, el héroe es, en su origen, producto de la ficción. Es un ser fantástico, mitad hombre, mitad dios, con el poder y las limitaciones de uno y otro en tensión. Aunque ficticio, refleja el conflicto inherente a su doble dimensión, conflicto del cual también participa el resto de los mortales, porque existe en todo hombre algo divino que alienta sus aspiraciones de trascendencia y porque para él también, como el resto de los hombres, la existencia terrena tiene la muerte como límite. Pero lo específico del héroe, más allá de su naturaleza, humana o híbrida, es su fortaleza, su valor para dar el paso hacia la concreción de esos sublimes anhelos, en especial la inmortalidad, conquistar lo desconocido, atreverse a traspasar los límites impuestos por el sentido común, la comodidad, la prudencia o los propios defectos, corriendo el riesgo de perderlo todo, aún la vida, en el intento. La muerte, fundamentalmente, se constituye en su mayor obstáculo. Por esto, es frecuente que el héroe esté ligado a la dimensión de lo trágico, hallándose en situaciones que no ofrecen posibilidad alguna de resolución satisfactoria. El origen del vocablo, radicado en la mitología, de

algún modo arrastrará consigo la carga de utopismo que corresponde a toda lucha por un ideal imposible. Aún cuando con el término se designe simplemente a un ser humano, a algún personaje ilustre, reconocido por su virtud, encargado de liderar los destinos de los otros, y que pertenece ya indudablemente a la realidad humana e histórica, la tensión hacia lo ideal-utópico está siempre presente, así como, aún entre ambivalencias y errores, la presencia de un corazón puro y una voluntad fuerte.

Los rasgos comunes a la extensa galería de héroes aportados por la leyenda, la literatura y la historia de los pueblos, así como las elaboraciones filosóficas del término, se condensarán en la, a nuestro criterio, sintética pero acertada definición de heroísmo de Gustave Thibon: "saber correr los grandes peligros para realizar las grandes cosas"². Es en este último sentido entonces, en el que tomaremos el término como punto de partida para luego señalar muy sucintamente algunas de las connotaciones y propiedades que Unamuno atribuye a su propia idea de héroe, intentado, al describirlo, demostrar en qué grado o sentido se ajusta a, o difiere de esta definición.

Debemos aclarar que tomaremos para este análisis, fundamentalmente, el modelo propuesto en la última etapa del pensamiento de Unamuno, delineado ya y justificado en *Del sentimiento trágico de la vida* (1923), obra de su etapa agónica, y encarnado en el personaje principal de la novela *San Manuel Bueno, mártir* (1931), por considerar esta última obra, de la etapa nadista, como la cristalización definitiva de su cosmovisión³. Hacemos esta aclaración puesto que en el desarrollo de *Del sentimiento...*, Unamuno, al describir al héroe, está haciendo referencia a Don Quijote, y así lo proclama como prototipo del héroe español. En nuestro estudio consideramos los conceptos básicos de la descripción del héroe expuestos en *Del sentimiento...*, para analizarlos luego en San Manuel quien, a nuestro criterio, se constituye en la figura arquetípica final y definitiva de héroe en la obra de Unamuno.

A partir de la glosa de la definición de héroe de Thibon, tendremos en cuenta los tres elementos que la componen y que nos guiarán en nuestro trabajo, marcando ejes para el análisis: el saber, el correr los grandes riesgos y la finalidad de realizar las grandes cosas. En cuanto al primer elemento, el saber, en el héroe propuesto por nuestro autor se advierte fuertemente y desde su origen mismo, la búsqueda de sentido. Esta búsqueda no se ve satisfecha por lo que la razón le muestra —finitud, muerte y falta de finalidad de la existencia— por lo que intenta dotar de orientación a su vida por medio del sentimiento y la voluntad, que en su infi-

² FOULQUIE, P., *Dictionnaire de la langue philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, 1^a edic.; THIBON, G., *Echelle du Jacob*, p. 158: "Le heroïsme vrai consiste à savoir courir de grands dangers pour réaliser des grandes choses".

³ Así lo afirma CIRIACO MORON ARROYO, al caracterizar esta obra como de "total recall", resumen e inventario de las ideas unamunianas. En: *San Manuel Bueno y el sistema de Unamuno*.

nito anhelo de vida sin fin, marca el rumbo. Esta resolución defectuosa genera la necesidad de un ejercicio atípico de la virtud de la fortaleza, a raíz del conflicto interior suscitado. Decimos defectuosa porque Unamuno pone el énfasis en el acto de la voluntad y el amor antes que en el de conocer. En una postura realista, sucede a la inversa. Como refiere Pieper analizando a Santo Tomás⁴, la participación del que ama en el amado tiene lugar en el conocer, no en el ansia anterior ni en el gozo posterior a esa posesión. La quietud está en el conocer, no en el querer, dado que por el conocimiento el amado se hace presente al amante. Pero por otra parte, Pieper señala que no es este mero ver el que hace feliz, sino el hecho de ver lo que se ama. Lo distintivo de la contemplación es este impulso del amor que hace que perciba, que descubra al amado. En su intento por diferenciarse claramente del racionalismo, Unamuno se encastilló en una posición lapidaria y parcial. Creemos que más allá de su verborrágica virulencia, es probable que, al menos en su "mitad realista", secretamente concibiera la contemplación como un "percibir amante", como "visión del amado", según la definición de Pieper⁵.

Según Unamuno, nuestras doctrinas son elaboraciones surgidas de nuestra necesidad de justificar y explicar nuestra forma de actuar, que nace de un sentimiento. Busca la verdad dentro de sí, hallándola de alguna manera ya configurada en un modo, en un *talante*, al decir de Aranguren⁶. Recordemos que ya desde tiempos anteriores a Aristóteles se señalaba la relación entre este "fondo endotímico", -en palabras de P.-Lersch-, y el modo de ver el mundo y se advertía una particular coincidencia: allí donde había más conciencia, se producía un estado de melancolía y tristeza, que, en un primer momento fue considerado patológico, pero que luego fue reivindicado como uno de los rasgos propios de quienes se asomaban a los estadios superiores de sabiduría.

Así, en el hermético texto *Problema XXX*⁷, atribuido a Aristóteles, se plantea la cuestión de por qué motivo todo hombre excepcional, destacado en el pensamiento, en las artes o en la política, es claramente melancólico. Y luego de explicaciones acordes al desarrollo científico de su época, concluye que todo hombre de genio es melancólico por naturaleza, no por enfermedad. En la última página de *Del sentimiento...*, Unamuno recuerda una frase de Giordano Bruno: "El amor heroico es propio de las naturalezas superiores llamadas insanas -insane-, no porque no saben -non sanno-, sino porque sobre-saben -soprasanno-"⁸. Así como para Aristóteles la amistad solo es posible entre hombres virtuo-

⁴ PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, RIALP, 1979, p. 295.

⁵ Idem, p. 299.

⁶ ARANGUREN, J. L., *Catolicismo y protestantismo comparados como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1963.

⁷ Véase Aristóteles: *El hombre de genio y la melancolía*, Barcelona, Ed. Quaderns Crema, 1996.

⁸ UNAMUNO, M.: *Del sentimiento trágico de la vida*, Bs.As, Ed. Losada, 1977, p. 285.

sos, para Unamuno la sabiduría está ligada a un estado que sobrepasa lo normal: sólo el lúcido puede llegar a tomar conciencia de la problemática de lo real, y sólo quien capta la tensión y la contradicción en el corazón del ser puede amar, no con un amor vulgar, sino heroico, es decir, capaz del mayor sacrificio. Retomando el tema del ánimo melancólico, encontramos que Josef Pieper nos refiere un enigmático y, a su criterio, sorprendente —dada la apertura al mundo y el optimismo propios del Aquinate— comentario de Santo Tomás (S.T. 2-2, 9, 4), en el cual refiere este estado del alma:

“el saber que realmente penetra en las cosas creadas va acompañado de una tristeza de abismo; insuperable tristeza de la cual no hay fuerza natural alguna, ni del entendimiento ni de la voluntad, que sea capaz de librar al hombre (y tristeza de la que se nos dice en el Sermón de la Montaña: bienaventurados los tristes, porque ellos serán consolados)”⁹.

Pues bien, en Unamuno este estado tiñe toda su filosofía, que no tendrá otra obsesión que desentrañar el enigma de la Esfinge, como gusta llamar al misterio del sentido de la existencia. El saber enfrenta a la Nada, y la Verdad, aniquila. Si del otro lado del muro se encontrara el Todo, también esto significaría aniquilación, dado que engecece y disuelve toda identidad.

¿Cuáles son los peligros que corre nuestro héroe? Veremos que no se enfrenta a amenazas a su integridad o continuidad física, sino a fantasmas de otra índole: la angustia provocada por la conciencia del dolor y el sin sentido, la fascinación por la nada que encierra la tentación del suicidio, el engaño de sí mismo y por tanto el de los otros, son posibilidades ciertas, a las cuales se agregan el riesgo de la contradicción y la alienación. Particularmente relevante en Unamuno es el riesgo de creer en una ilusión, por lo que desarrolla su filosofía quijotesca en defensa de lo que tal vez no sea más que un sueño, al punto que podría asumir nuestro pensador el papel del imaginario objetor que Freud coloca como interlocutor en *El porvenir de una ilusión*.

El héroe San Manuel-Don Miguel, (porque el mismo Unamuno es su personaje), campeón de un muy *sui generis* “como si”, puede ver que el vaticinio freudiano del derrumbe de “todo un mundo” mantiene su amenaza desde la Nada, pero, desengañado de la ciencia mal entendida y esgrimiendo el arte como una espada, opta por sostener la única fe posible, tal como la que atribuye a Pascal, y con ella, el mandato de “amar a tu prójimo como a ti mismo”. Otra vez aquí viene en nuestro auxilio Pieper, señalando que para “el que sabe”, es especialmente difícil creer,

⁹ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, RIALP, 1988, p. 189.

recordando que Santo Tomás lo ubica junto al mártir (2-2.2.10 ad 3) Y continúa afirmando que quien analiza críticamente los contenidos de la fe no puede evitar la consideración de los argumentos en contra, afirmando:

“Tampoco frente a los propios argumentos racionales hay más posibilidad de resistencia que la defensa; por tanto, no el ataque, sino el mantenerse firme. Y hay que preguntar si, a lo largo de algún tiempo, no podría llegar a ser inevitable que este resistir y mantenerse firme tuviera que realizarse, como en el caso del martirio, en la forma de una indefensión silenciosa”¹⁰.

¿Cuáles son esas grandes cosas que desea realizar nuestro héroe? Él quiere nada más y nada menos que ser eterno, y no sólo eso, sino serlo todo, conquistar la eternidad “haciéndose un alma”. Pero sólo el Amor es capaz de vencer lo transitorio, efímero y vano del mundo, llenando el vacío, y, con su carácter personalizador, eternizar la vida. En el fondo del amor existe la desesperación, el dolor de saber que todo acaba, pero justamente desde ese abismo surge el consuelo y la esperanza. Asimila Unamuno el amor a la compasión: mientras el amor del cuerpo busca el goce y la perpetuación, el amor del alma se une en la pena. El amor se expresa en la muerte de sí mismo para renacer en otro. “Vivir es darse, perpetuarse, y perpetuarse y darse es morir (...) Nos unimos a otro, pero es para partírnos”¹¹.

Y aquí también Pieper nos ayuda a dar fin a esta breve reseña acerca del héroe unamuniano, con las mismas palabras con que cierra su tratado de las virtudes:

La “perfección” en la caridad puede, por tanto, significar muy bien que el Eros, si quiere conservar su impulso originario y seguir siendo verdadero amor, sobre todo si quiere lograr esa “eternidad” por la que suspira con la más ardiente pasión, tiene que transformarse desde sus raíces, y que esta transformación equivale probablemente a pasar a través de una especie de muerte.

Cuando el hombre reflexiona atenta y silenciosamente sobre su amor, descubre que estos pensamientos no le son nada extraños. Dice San Agustín que la caridad, al hacernos de nuevo y rejuvenecernos, nos acarrea también en cierto sentido la muerte (...). Y éste es también el sentido de esas expresiones en las que, en lenguaje figurado, se llama a la caridad un fuego, porque todo lo consume y transforma.

Por tanto, es algo más que una piadosa bagatela lo que los cristianos dicen cuando rezan: “Enciende en nosotros el fuego de tu amor”¹².

¹⁰ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, 3ª edición, Bogotá, RIALP, 1988, p. 354.

¹¹ UNAMUNO, M., op. cit., p. 121.

¹² PIEPER, J., op. cit., p. 551.

LUIS BALIÑA Y JUAN TORBIDONI

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

Manía, mito y conmoción erótica

Como nuestro encuentro está dedicado a Josef Pieper y el pensamiento contemporáneo, quisiéramos señalar la contemporaneidad de un tema antiguo caro a Pieper: el de los mitos platónicos.

El tema nos interesa para replantear la relación del mito con la Filosofía y cuestionarnos: ¿sigue siendo válido el esquema que dice que la Filosofía es un paso del mito al logos?

1. ¿En qué sentido usa Platón la palabra “μῦθος”?

Josef Pieper piensa que lo usa en el sentido más fuerte y cargado de sentido.

Platón parece recorrer los distintos estadios del uso de la palabra. Heredero en esto de Demócrito, ἀληθόμεθον χρη εἰναι¹ —es necesario ser (relator de) mitos verdaderos.

Pierre Chantraine² desarrolla esta historia, en la cual, por alguna razón que sería interesante averiguar, μυθεομαι está reservado a los poetas, jamás a los comentaristas o prosistas. Interpretamos con Platón: sólo a los poetas les es dada la μανία poética.

La historia comienza por μύω “se fermer, notamment en parlant des yeux” de donde viene μυστήριον. ¿Quiere decir que mito y misterio apuntan a lo oscuro? Tal vez apunten también a lo que encandila nuestros ojos de lechuza.

Μύστης, el iniciado, se opone a ἐπόπτης, que se aplica a la contemplación como grado supremo de iniciación.

Μῦθος “tend a se spécialiser au sens de «fiction, mythe, sujet d'une tragédie»”. Platón usa este sentido, pero no sólo éste.

¹ DEMÓCRITO, B44, en: DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, 1972-1975.

² *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Klincksieck, Paris 1984, s.v.

La necesidad del mito se debe a que «la philosophie n'est pas une oeuvre de pure raison spéculative. Dans un univers dont les extrêmes (l'un pur et le divers pur) sont ineffables, et où la pensée est une activité médiane, celle-ci est alimentée et orientée par le *mythe*»³.

2. Mito con minúscula y con mayúscula (con minúscula, en sentido de relato y de ficción; con mayúscula, en sentido fuerte). El Tiempo de la historia y el Tiempo del relato. Los Tiempos del mito.

2.1 Tiempo de la historia y tiempo del relato

Hubo un tiempo en que las cosas acontecieron de un modo que llamamos real. Es el que ya menciona Heródoto⁴

Ηροδότου Θουρίου ι ιστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενομένα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θαυμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολεμήσαν ἄλλήλοισι.

“He aquí la presentación de la historia por parte de Heródoto de Turios, para que ni los hechos de los hombres lleguen a perder su fuerza por causa del tiempo, ni las obras grandes y admirables —sean de los helenos o de los bárbaros— lleguen a quedar oscurecidas, ni tampoco las otras causas por las cuales pelearon unos con otros”.

Hemos traducido ἱστορία por historia para conservar la raíz griega, aunque el significado alude antes a información, exploración, ciencia. Heródoto, historiador, sabe que el tiempo hace perder la memoria, y por lo tanto los acontecimientos ἐξίτηλα γένηται pierden su *telos*, su sentido, se tornan remotos.

El relato histórico pretende conservar la memoria de este tiempo. En Platón, por supuesto, encontramos referencias a este tipo de tiempo.

2.2 El tiempo del mito

De acuerdo a M. Eliade⁵, el mito narra acontecimientos protagonizados por los Seres Superiores en un tiempo distinto del cronológico, en un tiempo arcaico, es decir primordial.

Platón tiene una conciencia más viva que la nuestra acerca de este tipo de tiempo.

En él sitúa esa vida que es más importante que lo que llamamos vida: “Si el alma es inmortal, es necesario preocuparse por ella, no sólo durante

³ TROUILLARD, J., *La Mystagogie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, 249, en: COMBÉS, J., *Études néoplatoniciennes*, Grenoble, J. Millon, 1996, 362.

⁴ *Histoires*, E. Legrand (ed.), Les Belles Lettres, Paris 1932.

⁵ *Mito y Realidad*, Guadarrama, Madrid 1981.

En él sitúa esa vida que es más importante que lo que llamamos vida: "Si el alma es inmortal, es necesario preocuparse por ella, no sólo durante este tiempo que llamamos vida, sino durante la totalidad del tiempo, y el peligro que se corre si uno la descuida, parece ahora tremendo"⁶. Es para hablar de estas cosas que Platón recurre a los mitos en sentido fuerte. ¿Esto es algo sumamente claro?

Opinamos que no, ni en el tiempo de Platón ni en el nuestro. En tiempos de Platón, la noción de eternidad está en plena elaboración. En nuestros días, no ha dejado de pertenecer al ámbito del misterio, por más que hayamos precisado nuestro concepto.

La ἀνάμνησις⁷ platónica es también un recurso mediante el cual podemos ponernos en contacto con este tiempo primordial, porque nos pone en contacto con un ámbito de la realidad que no es sólo humano. Creemos que la principal recepción latina de esta temática está en la obra de San Agustín⁸.

De acuerdo a Jean-Pierre Vernant,⁹ que representa a una de las dos principales líneas de interpretación, "sobre la tierra de Jonia, el logos se habría desprendido bruscamente del mito como las cataratas caen de los ojos del ciego"¹⁰.

En la línea interpretativa opuesta se inscriben M. Eliade o F. M. Cornford, para quienes la primera filosofía se acerca más a una expresión racional a partir de una raíz mítica que a una teoría científico-particular.

Tomamos de la línea de Vernant la índole de razones por las cuales Platón expulsa a Homero y a los poetas de la polis que sueña: no sólo "mienten mucho los poetas" sino que Platón no comparte aquellos mitos fundacionales de los griegos que expresan la tristeza de haber nacido y los reinterpreta con enorme audacia para expresar una visión del mundo como bueno y participante de un Bien que es divino¹¹.

Robert Muller¹² ha señalado recientemente la conexión entre el tiempo del mito y el tiempo del juego en Platón. ... "el juego del mito es un recreación momentánea, una pausa que rompe con lo serio de la exposición o del diálogo, aunque permanezca por entero bajo la jurisdicción de lo serio a lo que sirve."

⁶ Fedón 107c.: "εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμελείας δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός, καὶ ὁ κίνδυνος νῦν δὴ καὶ δοξεῖεν ἂν δεινὸς εἶναι, εἰ τις αὐτῆς ἀμελήσει."

⁷ Fedón 72e.: "ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις."

⁸ Confessiones, X, 8 y ss.

⁹ VERNANT, J. P., *Los Orígenes del Pensamiento Griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1973, cap.-VII.

¹⁰ Op. cit., p.83.

¹¹ Cf. DIÈS, A., Le Dieu de Platon, in *Autour D' Aristote, Recueil D'Études de Philosophie Ancienne et Médiévale offert a Mgr. A. Mansion*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1955.

¹² *La Doctrine Platonicienne de la Liberté*, Vrin, Paris 1997.

Desarrollando la distinción de mito con mayúscula y minúscula, daremos una mirada a un texto de Platón que entrelaza los dos tipos de mito, y el tiempo del mito con el del relato.

3. El carro alado: texto y contexto

El llamado mito del carro alado no es en realidad un mito en el sentido fuerte de la palabra, sino más bien una alegoría. Pero está en un contexto de referencia a mitos en sentido fuerte. Siguiendo una sugerencia de Derrida, podríamos preguntarle a Platón quién es el padre del discurso que está por narrar¹³. ¿Qué significa que el discurso (*logos*) tiene un padre? En primer lugar, significa que es hijo. Por serlo, tiene algo recibido. Lo recibido es la contracara de lo dado. ¿Qué es lo que un padre da? Podríamos llamarlo don. Por esta razón, observa Derrida, el hijo tiene una deuda. Una deuda de gratitud, podríamos agregar.

El contexto de la alegoría del carro alado es el de la referencia a qué es el alma. A su vez, la alusión al alma está encuadrada en la descripción de "los mejores de los bienes para nosotros son originados en la locura, ciertamente regalada por don divino".

τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίνεται διὰ μανίας, θεῖα μὲντοι δόσει
 διδομένης.¹⁴

Este tema de lo regalado por los dioses –los mejores de los bienes– es uno de los más caros a J. Pieper¹⁵.

El pensamiento francés actual sigue desarrollando el tema del don gratuito desde sus propias perspectivas: pone en primera persona –la del *ego cogito*– la fenomenología y la hermenéutica. Además de Michel Henry, recientemente fallecido, lo desarrollan, por ejemplo, Jean-Luc Marion¹⁶, Paul Ricoeur¹⁷ o Paul Gilbert¹⁸.

3.1 Manía y conmoción erótica

En su comentario al diálogo platónico Fedro, *Entusiasmo y Delirio Divino*¹⁹, nos da Josef Pieper un lúcido ejemplo de entrega y capacidad

¹³ DERRIDA, J., "La Farmacia de Platón", en *La Diseminación*, Caracas, Ed. Fundamentos, 1975.

¹⁴ Fedro, 244 b 1-4.

¹⁵ Cfr. PIEPER, J., "La locura regalada por los dioses" en *Communio*, ed. argentina, (1995) n° 2, 21-34.

¹⁶ Cfr. MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989; *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997; *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris 2001.

¹⁷ Cfr. RICOEUR, P., *Parcours de la gratuité*, Paris, 2004.

¹⁸ Cfr. GILBERT, P., "L'Acte d'être: un don" en *Science et Esprit* XLI/3 (1989) 265-286; *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, e Pensiero, Milán, 2003.

¹⁹ *Begeisterung und Göttlicher Wahnsinn*, Munich, Kösel-Verlag, 1962.

receptiva en la lectura de un texto cuya forma y contenidos no se dejan encerrar en esquemas rígidos e impuestos.

En sus páginas, Pieper invita al lector a seguir a Platón en un recorrido que muy poco tiene de lineal y sistemático. En esto, ciertamente se manifiesta muy respetuoso de Platón, al no pretender iluminar con luces artificiales lo que el fundador de la Academia prefirió, por medio del mito —o, como el propio Pieper prefiere expresarlo, de la narración metafórica o alegórica— dejar en la penumbra del misterio.

En el análisis del mentado diálogo, resulta de particular interés el quinto capítulo que lleva por título *Mania y Passio*. Pieper comenta en él la distinción platónica de los cuatro tipos de *mania*, traducida a menudo como *locura*.

Antes de entrar en la parte referida, es necesario remitirnos a los dos primeros capítulos de la obra, donde se caracteriza de modo muy agudo la figura del sofista. Pieper atinadamente señala que los sofistas han sido etiquetados de manera burda como “arlequines intelectuales” sin más. No es esta la visión que tenía de ellos Platón. Este veía en ellos a grandes razonadores que perseguían y predicaban el ejercicio de la *αρετή*, no ciertamente en sentido socrático, sino asociando ésta a lo que hoy denominamos el *vivir exitosamente*. ¿En qué consistía para el sofista la vida práctica o exitosa? Pieper la reduce a dos premisas básicas. En primer lugar, evitar lo que los latinos luego denominarían la *vita contemplativa*. En segundo lugar, en evitar todo tipo de conmociones: frente a la muerte, frente a la experiencia de lo sobrehumano y sobre todo frente al *ἔρως*. Dejando aquí de lado el tema del rechazo de la contemplación (el lector hallará valiosísimos aportes a este tema en otras obras del autor)²⁰, nos avocaremos al segundo punto. En el evitar a cualquier precio las afecciones que nos presenta la realidad, ve Pieper el rasgo distintivo del carácter moral del sofista.

3.2 Sensatez o Mezquindad

Curiosamente, el instrumento con el cual se evitan todas las conmociones, lo encuentra el sofista en la razón (en esto parece aventajar en varios siglos a la vertiente libertina del iluminismo: cfr. Horkheimer y Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*)²¹. Se trata de cultivar una vida racionalmente planificada, una vida que se auto posea. Pero tal abstinencia de conmociones, halla compensación en la práctica dosificada de embriagueces y excitaciones artificiales. No es necesario señalar la actualidad y

²⁰ Entre otras obras, *El Ocio y la Vida Intelectual y El Descubrimiento de la Realidad*.

²¹ Trad. Castellana: Ed. Sur, Buenos Aires 1971. Entre nosotros, el capítulo *Juliette o Iluminismo y Moral* fue comentado por el Dr. EMILIO KOMAR (*Orden y Misterio*, Fraternitas-Buenos Aires, Emecé, 1996).

vigencia de este enfoque. Lo podríamos caracterizar como un *hedonismo racionalista*.

En el marco del diálogo, esta dualidad de abstención y arrojo, se expone en la separación programática del sofista entre lo sensual, representado por el sexo, y lo espiritual, asociado al *ἔπος*. Lisias, en su discurso, postula la objetividad "casi técnica" la satisfacción de los instintos, viéndola como éticamente valiosa. Pero a la par, rechaza la conmoción erótica, la *passio amoris*, despreciándola como un estado enajenante. Si por un lado aquella satisfacción es cordura, esta conmoción, en cambio, es interpretada como locura y enfermedad. Nos encontramos aquí con la falta de capacidad de entrega, en el modo de vivir del sofista. Está atravesado por el miedo egocéntrico al placer, la mezquindad, el empobrecimiento espiritual. En síntesis, Lisias propone el deseo sin amor, la voluntad de placer sin capacidad de conmoverse. Platón, por oposición, se nos presenta como el alma que se entrega totalmente a la conmoción de la belleza sensible, renunciando al placer.

3.3 *Manía* como don divino

Ahora sí podemos abordar, de la mano de Pieper, aquello que Platón llama *μανία*. Sería desatinado traducir este término como "locura", "embriaguez", o incluso "delirio", pues en todos los casos se está denotando algo poco cuerdo, artificioso o insano. Comprendemos mejor el significado del término cuando Platón nos dice que los bienes más elevados nos son concedidos en la forma de la *μανία*, y que ésta nos es otorgada como don divino. Es por eso que empieza a hablar de *θεία μανία*.

La *μανία* implica un estar-fuera-de-sí, un perder el dominio sobre uno mismo. Frente a ella no somos activos, sino pasivos; padecemos, sufrimos. Se experimenta como un verdadero raptó producido por una fuerza divina, descartando con esto último la posibilidad de una enajenación violenta o artificiosa. Para Pieper, la mejor manera de explicar el sentido de esta *θεία μανία* es por medio del término *entusiasmo* (*ἐνθουσιασμός*), tomado en su sentido etimológico de *estar lleno de dios* o *estar poseído por la divinidad*. Esa conmoción, esa *passio*, es el precio que el hombre debe pagar para acceder a los mayores bienes. Es en clave de paradoja que se presenta este perderse a uno mismo para enriquecerse con lo trascendente. Por el contrario, el espíritu entregado al placer y al deseo, se nos revela ahora como atrapado en el aislamiento de la mediocridad.

3.4 Las formas de la *θεία μανία*

Pieper recorre las cuatro formas de *μανία* que presenta Platón. La primera, la constituye el éxtasis profético, en que la adivinación, a modo

de inspiración divina, nos permite acceder a verdades suprarracionales. Es menester hablar aquí nuevamente de *raptō*, pues la *σωφροσύνη* es puesta violentamente fuera de vigor. La segunda forma, pertenece a la *μανία* catártica, es decir, liberadora de enfermedades y de viejas culpas heredadas en la historia de las familias²². En este caso, también se insiste en que la conversión (*μετάνοια*) o reordenación, no puede darse por un acto de la voluntad humana, sino que exige un abandono a manos de un poder superior. La tercera instancia, se da en el éxtasis poético. Se afirma que sin la "locura de las musas" no se puede poetizar. Platón, refutando a priori la acérrima crítica de Nietzsche hacia Sócrates²³, contrapone a la estéril sensatez, la fecundidad de la inspiración y la posesión divinas. Por último, aquella forma de *μανία* que constituye la esencia del verdadero amor: la conmoción erótica.

Dicha conmoción es la forma más elevada del estar-fuera-de-sí. Es elevación, es entrega total y sin reservas. Pero no debemos malinterpretarla como huida del mundo, sino entenderla como ascenso a lo que es más real: a lo que excede y al mismo tiempo realiza en toda su plenitud el ser. Y el espíritu se entrega al *ἔρω* con magnanimidad, con audacia, sin reservas. Nos encontramos acá en las antípodas de la actitud temerosa que Ortega atribuye a Kant²⁴.

3.5 Ἐρω

3.5 Ἐρω y Belleza

Se instaura entonces una nueva dinámica entre el amante y la Belleza contemplada. No se justifica todo en la posesión u obtención, sino que el espíritu se sacia con la pura contemplación. Tal es, en la alegoría del carro alado, la representación del alma humana, que participa *sólo visualmente* del cortejo y banquete de los dioses. La ocasión para que surja este tipo de amor es terrena, pero su meta es divina. Sólo en la trascendencia encuentra plena realización. Pieper señala que es propio del espíritu el vérselas con el *totum* de lo existente: el ser, la verdad, la bondad, la belleza. Tener espíritu equivale a regir todo el cosmos.

Aun después de la caída, sigue el alma que es versada en el "vuelo", evocando por medio del recuerdo y la nostalgia lo contemplado en el mundo de las ideas. Es así como al enamorado le crecen alas y es tenido

²² Muy abundantes son los ejemplos que ilustran el tema de las calamidades heredadas en la literatura griega (en particular, en la tragedia). Baste con citar, a modo de ejemplo, el caso de Edipo y la estirpe de los labdácidas.

²³ "El racionalismo no se ha mostrado nunca tan ingenuo como en esta tendencia vital de Sócrates. Nunca tuvo éste duda de la corrección del planteamiento entero del problema. «La sabiduría consiste en el saber», y «no se sabe nada que no se pueda expresar y de lo que no se pueda convencer a otro». Esta es más o menos la norma de aquella extraña actividad misionera de Sócrates (...)." "El socratismo desprecia el instinto y, con ello, el arte. Niega la sabiduría cabalmente allí donde está el reino más propio de ésta" (NIETZSCHE, F.: *Sócrates y la tragedia*, trad. castellana de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial).

²⁴ "El espíritu de Kant se estremece con vago terror ante lo inmediato, ante todo lo que es simple y clara presencia, ante el ser en sí. Padece ontofobia" (ORTEGA Y GASSET, J.: *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Colección El Arquero, 1965).

por loco, aunque en realidad sea sabio; por ciego, aunque vea de manera preclara. Un espíritu tal, que al ver la belleza de aquí irremediabilmente añora aquella Belleza en sí, puede con toda justicia ser llamado, por Pascal, "un rey destronado"²⁵.

Sintetizaremos nuestro aporte diciendo que la alegoría del carro alado, mito con minúscula creado por Platón, está en el contexto de las cuatro formas de locura regaladas por los dioses, mito con mayúscula escuchado, sondeado y actualizado por Platón en su época, por Josef Pieper en la nuestra.



²⁵ "Car qui se trouve malheureux, de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé?" (*Pensées et Opuscules*, n. 409, Ed. Classique, Brunschvicg, Hachette, 1897).

SANTIAGO BELLOMO

*Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

Juventud, fiesta y esperanza en la obra de Josef Pieper: una respuesta a la cultura posmoderna

Introducción

Un análisis superficial de las manifestaciones culturales y los modos de vida actualmente más generalizados pareciera indicarnos que la posmodernidad ha hecho de la juventud algo así como el paradigma de la vida feliz. Una enorme cantidad de anuncios publicitarios y "slogans" comerciales apelan a las propiedades o efectos rejuvenecedores de los productos que intentan vender. Ser eternamente joven, mantenerse joven, es el ideal no sólo de adolescentes, sino también, y por sobre todo, de innumerables adultos que hacen ingentes esfuerzos por prevenir las naturales y necesarias consecuencias del paso del tiempo. Y no se trata tan sólo de mantenerse joven en lo que respecta a las apariencias físicas: también es necesario manifestar una conducta acorde con los modos y costumbres de la juventud. Así, la ingenua y despreocupada "desinhibición" adolescente, el "presentismo" exento de pasado y futuro, la exacerbación de la vida emotiva (por mencionar tan sólo algunas características típicamente adolescentes), son toleradas y hasta fomentadas por la cultura posmoderna. Es esta «prioridad» de lo adolescente por sobre la vida adulta lo que parece explicar la actual prolongación y dilatación de la adolescencia como fenómeno psicológico, y la persistente resistencia a la maduración que se percibe en muchos jóvenes.

Sin duda alguna, como rasgo privilegiado y representativo de la vida joven, se remarca el carácter festivo de la vida. Se trata de gozar cada momento con intensidad festiva, de procurar que existan suficientes momentos privilegiados de "fiesta" en que se pueda disfrutar el momento presente, olvidando las penurias y sacrificios que la rutina de la cotidianidad suele imponer. En este "ánimo festivo" se recrean y multiplican diversas instancias y modalidades de entretenimiento, al tiempo que

se multiplican también los recursos en orden a garantizar que la fiesta prometida cumpla con su objetivo de entretener y distender. Como común denominador de todas estas prácticas y modalidades, subyace el deseo de disfrutar intensamente de la vida, algo característico de la "mentalidad juvenil" o "adolescente" que nuestros tiempos tan bien han logrado imponer.

Josef Pieper ha sido, tal vez, de los que más lúcidamente ha tratado estas cuestiones: en numerosos párrafos y libros de su autoría se detiene a considerar acerca del sentido y naturaleza de la auténtica fiesta y de la auténtica juventud. No hace falta insistir en que para nuestro autor, el cuadro que nos ofrece hoy la cultura posmoderna dista mucho de representar y evidenciar la existencia de una auténtica mentalidad juvenil y de un auténtico sentido de "fiesta". Por el contrario, la reflexión en torno a sus escritos¹ permite concluir que, detrás de estas máscaras optimistas con que nos deslumbra la posmodernidad, en el alma del hombre contemporáneo subyace una profunda "desesperación" que se encuentra íntimamente asociada a una especie de *tristitia*. ¿Cuál es el origen de esta *species tristitiae*? ¿En qué medida se relaciona con la virtud de la esperanza? ¿Qué rasgo esencial define a la auténtica juventud? A modo de respuesta a estos interrogantes, intentaremos rescatar y reflexionar a partir de algunos textos de Josef Pieper que puedan esclarecer la cuestión.

Esperanza, juventud y fiesta

Dijimos que, en Pieper, el tema de la juventud y de la fiesta, suele aparecer vinculado estrechamente con otros temas de igual, o incluso mayor relevancia en su obra. Nos concentraremos aquí en tema de la esperanza, cuestión que recorre transversalmente muchas de sus obras, y al que dedica su célebre tratado "Sobre la Esperanza" (*Über die Hoffnung*), escrito originalmente en 1949, y sus conferencias pronunciadas en la universidad de Salzburg en Agosto de 1966, compiladas luego en su obra "Esperanza e Historia" (*Hoffnung und Geschichte*).

La esperanza es un dinamismo absolutamente natural en el hombre, dinamismo que lo inclina hacia la búsqueda de su plenitud tanto en el ámbito natural como sobrenatural². En su dimensión puramente humana, es un afecto que acompaña y se despierta a partir de la *voluntas ut natura*, inclinación necesaria del hombre hacia el bien de la propia naturaleza, pues toda persona "espera" aquello que es bueno para sí y que se

¹ Sus aportes se concentran en las siguientes obras: *Las virtudes fundamentales*, *Una teoría de la fiesta*, *El ocio y la vida intelectual* y *Esperanza e historia*, aunque puede rescatarse también un apartado muy interesante en la *Antología* publicada por Herder.

² PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, RIALP, Madrid 1980, p. 377.

presenta como asequible, y "desespera" ante el mal que afecta u obstaculiza el desarrollo de la propia plenitud³.

Pieper enumera las siguientes notas de la esperanza humana en su obra "Esperanza e Historia"⁴:

- 1) Sólo se habla de esperanza cuando su objeto es algo bueno para mí.
- 2) La esperanza incluye la confianza; (...) es irrealizable que quien espera, en tanto y mientras espere, pueda estar seguro de la futilidad de sus esperanzas.
- 3) No hay esperanza que no contenga un elemento de alegría. Quizá pueda decirse que la alegría no es un elemento conceptual inherente a la esperanza, pero en todo caso, es su constante compañera.
- 4) No se «espera» lo que va a ocurrir necesariamente ni tampoco lo que según el propio convencimiento, tiene que ocurrir.
- 5) Tampoco se espera lo que puede adquirirse fácilmente y, por decirlo así, «gratuitamente».
- 6) Lo que se espera es siempre de tal naturaleza que quien espera no tiene poder sobre ello; tal vez pueda hacer algo, pero no lo decisivo; no puede provocar, fabricar, producir o crear lo que espera.

Más allá de estas consideraciones, el esfuerzo de Pieper se concentra en distinguir los distintos niveles en que puede darse la esperanza en el hombre. "Pueden esperarse miles de cosas distintas, desde el buen tiempo en vacaciones hasta la paz del mundo, que realmente son objeto de esperanza humana. Sin embargo, hay al parecer, un solo objeto cuya expectativa convierte al hombre en un ser que espera por antonomasia. Probablemente podremos expresar este hecho con más claridad desde el ángulo de la renuncia: hay miles de esperanzas que el hombre puede perder y a las que puede renunciar, sin convertirse por ello en un ser «desesperanzado»; sólo hay *una* esperanza, la esperanza en *una* cosa, cuya pérdida significaría que ya no quedan esperanzas y se ha caído en la desesperación (...) Plügge califica a esta «otra» esperanza de «fundamental» o «auténtica», a diferencia de las esperanzas «comunes» o «diarias» (¡plural!), que se dirigen hacia un «futuro mundano», hacia un «objeto perteneciente al mundo», hacia algo que se nos debe comunicar desde fuera, sea una noticia, un éxito, un objeto de uso o la salud corporal. (...) La esperanza fundamental (¡singular!) no se dirige a algo que se puede «tener», sino que está relacionada con aquello que se «es», con el

³ *Ibidem*, p. 374.

⁴ PIEPER, J., *Esperanza e Historia*, Sígueme, Barcelona 1968, pp. 20-22.

ser del hombre y, a modo de ensayo, caracteriza lo que se espera en ella como «autorrealización del futuro» y «estado de salud» de la persona⁵. En una primera aproximación puede percibirse, pues, que la esperanza fundamental de la que habla Pieper tiene que ver con la ansiada posibilidad de llegar a ser pleno y feliz en un sentido auténtico.

Ahora bien, la caracterización del hombre que hace nuestro autor obliga a plantearse seriamente si, por sus propias condiciones “naturales”, podrá el hombre acceder a tan ansiada plenitud. La respuesta negativa es rotunda, lo cual abre forzosamente la mirada puramente natural hacia la perspectiva sobrenatural. “La esperanza cristiana es principalmente y ante todo la dirección de la existencia del hombre a la perfección de su naturaleza, a la saciedad de su esencia, a su última realización, a la plenitud del ser, a la que corresponde, por tanto, también la plenitud de la *suerte*, o, mejor dicho, de la felicidad. Si, como se ha dicho, todas las esperanzas naturales pierden a veces su sentido, se deduce que el único recurso del hombre adecuado a su ser es la esperanza sobrenatural. La fortaleza desesperada del «ocaso heroico» es en el fondo nihilista, mira a la nada; sus partidarios creen poder soportar la nada. La fortaleza del cristiano, en cambio, se nutre de la esperanza en la realidad suprema de la vida, en la vida eterna, en un nuevo cielo y en una nueva tierra⁶. “La esperanza se dirige a la «salvación», pero la salvación no es nada si no nos libera de la muerte⁷”.

Así, la esperanza natural se ve elevada y perfeccionada radicalmente por la esperanza sobrenatural que, a diferencia de la primera, no sólo es “teológica” (y por tanto, dada), sino también “virtud” en un sentido estricto⁸.

Un último rasgo de la esperanza, que guarda estrecha relación con nuestra exposición, tiene que ver con la relación existente entre «esperanza» y «juventud». “La mocedad y la esperanza —afirma Pieper— están en mutua relación en varios sentidos. Ambas se corresponden, tanto en el dominio de lo sobrenatural como en el de lo natural. La figura del joven es el símbolo eterno de esperanza, lo mismo que lo es de la grandeza de ánimo. La esperanza natural surge de la energía juvenil del hombre y se agota con ella. «La juventud es causa de la esperanza. Pues la juventud tiene mucho futuro y poco pasado» (1-2, 40, 6). Y así, al ir declinando la vida, se va cansando sobre todo la esperanza, el «aún no» se convierte en lo que ha sido y la vejez se vuelve, en el recuerdo, hacia el «ya no» en lugar del dirigirse al «aún no». Sin embargo, en la esperanza sobrenatural ocurre lo contrario; no sólo no está ligada a la juventud natural, sino que fundamenta una juventud mucho más esencial. Otorga al hombre

⁵ *Ibidem*, pp. 24-27.

⁶ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, RIALP, Madrid 1980, p. 29.

⁷ PIEPER, J., *Esperanza e Historia*, Sigueme, Barcelona 1968, p. 85.

⁸ PIEPER, J., *Antología*, Herder, Barcelona 1984, p. 38.

un «aún no» que triunfa completamente sobre el declinar de las energías naturales de la esperanza y no queda afectado por este⁹.

De esta manera, la virtud teologal desarrolla un verdadero “rejuvenecimiento” del hombre: “La esperanza sobrenatural, por tanto, que incluye en sí no solamente el anhelo que espera, sino también la fuente viva de energía de ese anhelo, puede asimismo remozar las energías de la esperanza natural con un nuevo impulso. «Remozamiento» es, en este caso, precisamente la palabra apropiada. La fuerza tensa de la esperanza sobrenatural se derrama e irradia también sobre las energías remozadas de la esperanza natural¹⁰.”

Puede verse claramente cuán lejos está este «remozamiento», esta nueva juventud de la que habla Pieper, de la juventud a la que se refiere la cultura contemporánea. En un caso, se hace hincapié en la energía vital, el profundo optimismo y radical apertura al mundo del hombre cristiano. En el otro caso, se insiste en las propiedades extrínsecas, estéticas o “epidérmicas” de quien, por asumir conductas juveniles, cree ser auténticamente joven. Ahora bien, ¿son dichas conductas juveniles manifestación de una auténtica juventud interior? ¿Es el hombre contemporáneo un hombre auténticamente esperanzado? Pieper está convencido de la necesidad de mirar con agudeza, más allá de las apariencias, para descubrir detrás de ellas el verdadero estado del alma del hombre contemporáneo: “Hay una desesperación que no se reconoce fácilmente por tal. Y hay una esperanza que a primera vista parece desesperación, cuando en realidad es la más triunfal de las esperanzas. A eso lo llamo yo esperanza y desesperación «ocultas». No digo que lo sean siempre y por necesidad; sólo digo que tanto la una como la otra pueden presentarse bajo disfraz, invisibles a una mirada superficial¹¹.”

La cultura contemporánea encubre, detrás de sus superficiales esperanzas optimistas, una profunda *desilusión* que en nada tiene que ver con la auténtica juventud¹². De hecho, este culto *forzado y extrínseco* a la juventud no evidencia sino otra cosa que la ausencia de vitalidad y expectación respecto de la vida. En definitiva, no esconde otra cosa que una marcada «senilidad»¹³ que es resultante de una de las dos formas en que se manifiesta el pecado contra la esperanza: la *desperatio*. A ella dedicaremos estos últimos párrafos.

⁹ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, RIALP, Madrid 1980, p. 386.

¹⁰ *Ibidem*, p. 386.

¹¹ PIEPER, J., *Antología*, Herder, Barcelona, 1984, p. 33. Véase también: PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, RIALP, 1980, p. 390.

¹² PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, RIALP, Madrid, 1980, p. 387.

¹³ *Ibidem*, p. 399.

La *desperatio*

“Cuando hablamos hoy día de la desesperación pensamos la mayoría de las veces en un estado anímico en que se «recae», casi contra la propia voluntad. Pero aquí entendemos por desesperación una decisión voluntaria. No un temple de ánimo, sino un acto espiritual (...) La esperanza dice: terminará bien; más concreta y propiamente: el hombre terminará bien; más exactamente: terminaremos bien nosotros y yo mismo. A estos grados de autenticidad de la esperanza corresponden los de la desesperación. La forma más propia de la desesperación dice: acabaremos mal nosotros y yo mismo”¹⁴.

Afirma Pieper que la *desperatio* es una forma de «anticipación». Quien desespera se anticipa voluntaria e injustificadamente a su irrealización personal. En una vida que aún no ha terminado y que aún está abierta a la plenitud, el desesperado opta por renunciar a dicha plenitud, sumergiéndose en el temple anímico de quien se siente “frustrado” por la vida. “El desesperado, que aparta de sí la esperanza fundamental y queda, por consiguiente, sin «esperanza» (puede esperar también miles de cosas superficiales, pero esto no tiene importancia definitiva para él) no es, estrictamente, un desilusionado. No ha experimentado jamás la irrealización, sino que la anticipa. La desesperación es anticipación de la irrealización”¹⁵.

¿Cómo es posible que el ser humano opte voluntariamente por la «desesperación»? Esto que a primera vista parece absurdo, se explica suficientemente cuando se repara en cuál es la fuente de esta actitud existencial. Según Pieper, quien sigue en esto a la más antigua tradición occidental, la anticipación del «desesperado» tiene su origen en uno de los vicia capitalia: la *acedia*.

“El principio y raíz de la desesperación es la «acedia», la «pereza» (...) La teología tradicional de la Iglesia considera la «acedia» como una especie de tristeza, *species tristitiae* (1-2. 35, 8; 2-2, 35; *Mal.* 11, *Ver.* 26, 4 ad 6), precisamente una tristeza respecto del bien divino del hombre. Esta tristeza, a causa de la elevación del ser humano producida por Dios, paraliza, pesa, descorazona (el momento de auténtica «pereza» es, por tanto, sólo secundario)”¹⁶.

¹⁴ *Ibidem*, p. 390.

¹⁵ PIEPER, J., *Esperanza e Historia*, Sígueme, Barcelona, 1968, p. 29.

¹⁶ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, RIALP, Madrid 1980, pp. 393-394.

“Esta tristeza es una carencia de grandeza de ánimo; no quiere proponerse la empresa grande propia de la naturaleza del cristiano. Es una especie de angustioso vértigo que acomete al hombre cuando se da cuenta de la altura adonde lo eleva Dios. El hombre afectado de «acedia» no tiene ni el ánimo ni la voluntad de ser tan grande como realmente es. Preferiría empequeñecerse para sustraerse de este modo a la obligación de la grandeza. La «acedia» es una humildad pervertida; no quiere aceptar los bienes sobrenaturales, porque implican esencialmente una exigencia para el que los recibe (...) La «acedia» es lo que Kierkegaard, en su libro sobre la desesperación (*La enfermedad y la muerte*), ha llamado «la desesperación de la debilidad», que es un estado previo de la auténtica desesperación, y que consiste en que el «desesperado no quiere ser él mismo»¹⁷.

La *acedia*, pues, representa la abdicación del hombre ante la posibilidad de su propia plenitud. De ahí que esté en íntima relación con la tristeza (siendo éste su aspecto fundante y principal). Por el contrario, y tal como dijimos al enumerar sus notas, la esperanza aparece íntimamente ligada a la alegría.

En este esfuerzo de Pieper por desenmascarar el verdadero estado existencial del hombre contemporáneo, vemos ya con qué fuerza la *desperatio*, pecado contra la esperanza, hijo predilecto de esta especie de tristeza del alma que es la *acedia*, se encuentra en las antípodas de la pretendida mentalidad «festiva» y optimista del culto a la juventud posmoderno. Pero el esfuerzo de Pieper va aún más allá, cuando se detiene a considerar las restantes hijas de la *acedia*.

A fin de abreviar nuestra exposición, omitiremos la descripción de cada una de estas “hijas de la *acedia*”, a las que Pieper describe brillantemente en su célebre *Tratado sobre la Esperanza*¹⁸. Dicha descripción resulta de interés en lo concerniente a nuestro tema, principalmente en los párrafos relativos a la *evagatio mentis* y sus manifestaciones, las cuales se encuentran fuertemente extendidas y arraigadas en el alma del hombre contemporáneo. Es, tal vez, a partir de estas manifestaciones de la *evagatio mentis* que pueden explicarse muchos de los recursos y modos actuales por los que el hombre “desesperado” procura evadirse de la tristeza que lo asola. Y es justamente en estos modos y recursos en los que la cultura pretende ver la plenitud de la “fiesta”. Obviamente, no se trata de insinuar con esto que el hombre contemporáneo sea incapaz de celebrar una fiesta. Más bien se trata de remarcar que “la pobreza exis-

¹⁷ *Ibidem*, pp. 394-395. Véase también: PIEPER, J., *El ocio y la Vida intelectual*, RIALP, Madrid 1970, p. 42 y PIEPER, J., *Antología*, Herder, Barcelona 1984, pp. 33-35.

¹⁸ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, RIALP, Madrid 1980, p. 396.

tencial del hombre hace que le resulte imposible celebrar festivamente una fiesta"¹⁹. Nuestras últimas consideraciones intentarán mostrar cuán lejos de la auténtica fiesta se encuentran estas manifestaciones.

Fiesta y esperanza

La relación existente entre esperanza y fiesta no es a primera vista evidente, aunque sí muy estrecha. Como características fundamentales de la auténtica fiesta²⁰, nuestro autor señala las siguientes:

- 1) Fiesta supone contemplación como fruto del ocio (vs. ruido)
- 2) Fiesta supone renuncia a lo útil (vs. totalitarismo del trabajo)
- 3) Fiesta supone riqueza existencial (vs. dilapidación)
- 4) Fiesta supone alegría, y el motivo de la alegría es el amor
- 5) Fiesta supone la capacidad de alegrarse del amor reconocido como tal ("*Ubi caritas gaudet, ibi est festivitas*"—San Juan Crisóstomo)

De entre los rasgos enunciados, no cabe duda que ocupa lugar prioritario la vinculación entre fiesta, alegría y amor. En Pieper, el amor no hace referencia únicamente a una relación interpersonal. El amor al otro implica una subyacente y primigenia aceptación, no sólo de la bondad de ese otro (que puede resumirse bajo la fórmula «*me parece bien que existas*»), sino también de la bondad del mundo²¹. Y es esta primigenia aceptación del mundo y del otro lo que constituye el fundamento de toda auténtica fiesta: "...el «festivo por qué», fundamento en última instancia de toda fiesta, concisamente expresado, es el siguiente: *todo lo que existe es bueno, y es bueno que exista*. El hombre no puede hacer suya la suerte del amado si para él no son algo bueno —y, por tanto, amado— el mundo y la existencia. (...) Quien siempre, aunque le vaya bien, rehúsa aceptar la realidad como un todo, es incapaz de ambas cosas [alegrarse y celebrar la fiesta]. Cuanto más dinero tenga y sobre todo, cuanto de más tiempo libre disponga, más angustiosamente se pondrá esto de manifiesto. Eso vale en la misma medida para quien rehúsa la aprobación de su propia existencia, en aquella situación sublime y difícil de entender, la «desesperación de la debilidad», de la que ha hablado Sören Kierkegaard, y que en la vieja ascética se llama *acedia*, «pereza del corazón». Se alude con ello a esa no cooperación que afecta al manantial

¹⁹ PIEPER, J., *Hacia una teoría de la fiesta*, RIALP, Madrid 1974, p. 75.

²⁰ PIEPER, J., *Hacia una teoría de la fiesta*, RIALP, Madrid 1974, pp. 25 a 33.

²¹ *Ibidem*, p. 36, Véase también PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, RIALP, Madrid 1980, pp. 450ss.

de la existencia, y que impide al hombre que, «angustiado, quiere dejar de existir», habitar consigo mismo y arrojado así de su propia casa, se refugia en el ruido ensordecedor del «trabajar y nada más que trabajar», en el pretencioso ajeteo de la palabrería sofista, en la continua «diversión» mediante estímulos vacíos²².

Como puede verse, la auténtica fiesta no puede florecer en la acedia y, por tanto, en la desesperación. Sí, en cambio, germina fácilmente en el hombre esperanzado pues éste, en cuanto hombre abierto a la bondad del mundo, confiado en la promesa de una Vida que excede infinitamente los alcances de su propia y limitada consistencia natural, aprueba no sólo su propia existencia particular sino también la existencia del mundo en su conjunto. La alegría de sentirse creado, y recreado por la gracia, y la actualización de la promesa de felicidad eterna son, en última instancia, «la legitimación y el estímulo para celebrar festivamente una fiesta»²³. Mas el hombre contemporáneo, «prisionero en un mundo del trabajo trucado en divertido, ya no echa de menos la auténtica fiesta, no echa en falta un lugar vacío. Así enmudece la queja por su pérdida, que por ello se definitiva»²⁴.

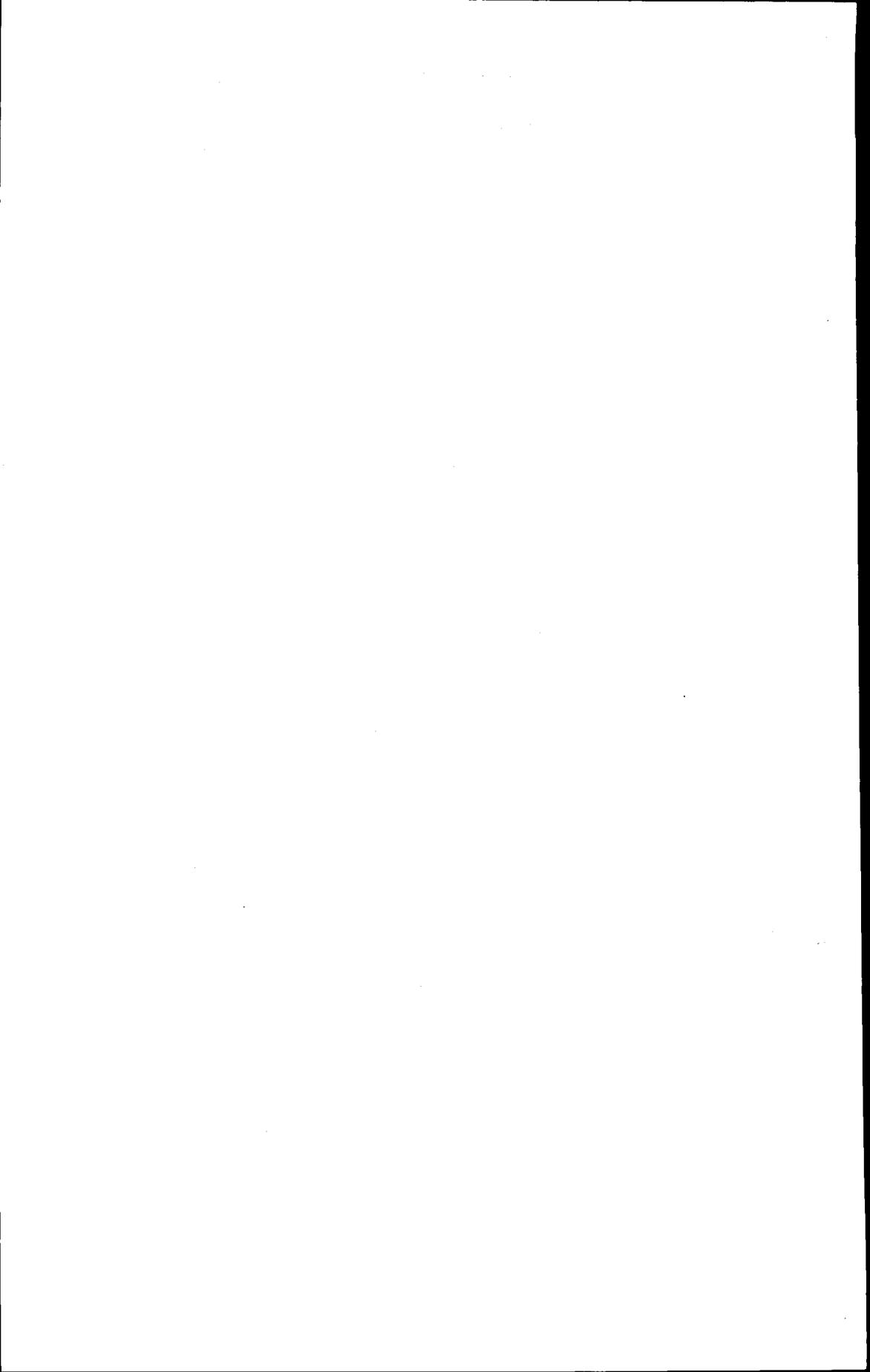
En respuesta a este enmudecimiento, Pieper realiza una clara e insistente invitación a la cultura postmoderna a la superación de la acedia y la recuperación de la esperanza, única virtud capaz de rejuvenecer auténticamente al hombre, y de situarlo en un mundo con sentido en el que el amor y la alegría resultante de ese amor se constituyen en legítimos fundamentos de la auténtica fiesta.



²² PIEPER, J., *Hacia una teoría de la fiesta*; RIALP, Madrid 1974, pp. 37-38.

²³ *Ibidem*, pp. 61 y 62.

²⁴ *Ibidem*, p. 74.



ALBERTO BERRO

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Pieper y Guardini en Rothenfels: un encuentro fecundo

1. Un adolescente en Rothenfels

Las notas autobiográficas de Romano Guardini, *Berichte über mein Leben*¹, escritas entre 1943 y 1945, ubican en la Pascua de 1920 el inicio de sus tareas en el movimiento de juventudes católicas *Quickborn*, es decir, "fuente de vida", en el Castillo Rothenfels. Guardini tenía entonces 35 años. Nada se dice allí acerca de Josef Pieper. Otras biografías indican que en agosto del mismo año se produjo un "primer encuentro" con un grupo de jóvenes entre los que se lo menciona. ¿A qué se debe la omisión de este encuentro por parte de Guardini? La explicación proviene del propio Pieper, muchos años después, en 1981, en ocasión de recibir el Premio Guardini: *Como alumno secundario, participando desde hacia algún tiempo de "Quickborn", tuve, a los dieciséis años de edad, mi primer encuentro con Romano Guardini. "Encuentro" resulta naturalmente un nombre un poco demasiado elevado para el modesto hecho de que aquella fue la primera vez que ví a este hombre a la distancia — como uno entre más de cien jóvenes y señoritas, que en el patio interior del castillo de Rothenfels, sobre el río Main, lo escuchamos hablar, silenciosos y fascinados*².

¹ *Berichte über mein Leben*, Autobiographische Aufzeichnungen, Patmos Verlag, Düsseldorf 1984, p. 135. Las traducciones del texto alemán al castellano son del autor de este trabajo, salvo cuando se indique lo contrario.

² "Als Obersekundaner, seit einiger Zeit Mitglied des "Quickborn", bin ich, sechzehn Jahre alt, zum ersten Mal Romano Guardini begegnet. "Begegnung" ist natürlich ein etwas hoch gegriffener Name für das schlichte Faktum, daß ich damals diesen Mann zum ersten Mal aus einiger Entfernung gesehen habe - als einer von mehreren Hundert Jungen und Mädchen, die im Innenhof der Burg Rothenfels am Main dem zu uns Redenden zuhörten, schweigend und fasziniert. Das war im August 1920", *Guardinis gewaltlose Revolution*. Ansprache zur Verleihung des Romano-Guardini-Preises in München am 29.03.1981, en: zur Debatte 11, hrsg. von der Katholischen Akademie München, München 1981, p. 3. En este discurso Pieper comenta sus experiencias con Guardini en Rothenfels en general, sin mencionar el 28 de agosto de 1924, día del acontecimiento en el que se centra nuestra reflexión. En adelante citaremos: *Guardinis gewaltlose Revolution*, y la página correspondiente.

"Fecundo" fue el encuentro, entonces, para Pieper, y para el realismo cristiano. Guardini ni siquiera debe haber reparado en el adolescente, a juzgar por la actitud con que éste se autodescribe al recordar esos tiempos, esta vez en un homenaje al maestro al cumplir sus 70 años, en 1955: *No puede Ud. saber, muy venerado Romano Guardini, cuán a menudo yo, entre mis dieciséis y mis, digamos, veintitrés años, me he apoyado sobre Usted—primero en Rothenfels..., y más tarde en el Auditorio y en el Seminario de la Universidad de Berlín. No lo puede saber, porque durante aquellos siete años he permanecido como un escucha obstinadamente silencioso*³. Se quedaba totalmente callado, escuchando, "mirando con envidioso respeto hacia el círculo de quienes se atrevían a conversar con Ud. tan sencillamente acerca de Kierkegaard, sobre Dostojevskij o sobre uno de los muchos "problemas" que nos movilizaban", decía entonces comparando su actitud con la de otros oyentes que, seguramente mayores que él, participaban activamente en los encuentros, en los que, como lo recuerda el mismo Guardini⁴, "cada palabra era la respuesta a una pregunta. Lo que uno decía, era retomado por otro y así sucesivamente". En 1936, de visita por Rothenfels⁵ Pieper tiene la gran alegría de reencontrarse casualmente con el antiguo maestro, y es recién entonces que se da un verdadero "encuentro". En 1955 comenta Pieper: *Recién mucho tiempo después, luego de que yo mismo ya había publicado algunos opúsculos, nos hemos encontrado mutuamente, por primera vez de manera recíproca, el uno ante el otro*⁶. Y en el discurso de 1981 agrega, ilustrando la inmensa pero natural autoridad del maestro: *En aquél primer encuentro yo tenía, digamos, dieciséis años. Y aunque en los años siguientes estuve en tres oportunidades nuevamente en una jornada de Rothenfels, y por ende en su cercanía; y aún cuando asistí a sus*

³ "Sie können es nicht wissen, hochverehrter Romano Guardini, wie oft ich zwischen meinem sechzehnten und meinem, sagen wir, dreiundzwanzigsten Lebensjahr zu Ihren Füßen gesessen habe... Sie können es nicht wissen, weil Ich jene sieben Jahre hindurch ein konsequent wortloser Zuhörer geblieben bin", *Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort*, Romano Guardini zum 70. Geburtstag, en: *Tradition als Herausforderung. Reden und Aufsätze*, Kösel-Verlag, München 1963, p. 321. En adelante citaremos: *Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort*, y la página correspondiente.

⁴ GERL, H. B. (*Romano Guardini, Leben und Werk*, Grünwald, Mainz 1984, p. 168) cita las bellas palabras de G. en *Wehender Geist*, p. 86, en que describe algo nostálgico aquellos encuentros: "Wir stellten in den rechten hinteren Ecke Bänke ins Geviert, eine Kurze auf dem Boden, und nun was Schön! Draußen funkelten die Sterne über dem tiefen Maintal. Der Saal war dämmrig, bald dunkel. So viele wir waren, wir fühlten uns doch eins. Der warme Schein der Kerze hielt den Kreis zusammen und bildete den äußeren Ausdruck für die Stimmung des Geistes und herzens, die alle band. Ja es war eine Gemeinschaft, nicht wahr? Alle eins in der Gesinnung und eins im Schaffen... Wenn einer etwas Schönes sprechen konnte, so war ihm das von den fordernden Augen aus dem Geiste gerufen worden. Jeder Gedanke war die Antwort auf eine Frage. Was der eine sagte, nahm ein anderer auf und führte es weiter...".

⁵ En la autobiografía de sus primeros años (*Noch wusste es niemand*, Autobiographische Aufzeichnungen, Kösel-Verlag, München 1976) relata Pieper este reencuentro casual con Guardini en Rothenfels, en 1936 y lo describe como una alegría totalmente inesperada: "eine ganz unerwartete Freude": "Zum ersten Male gab es, hin und her, ein wirkliches Gespräch mit dem bislang nur aus der Ferne Verehrten. Vom ersten Augenblick an sind wir beide 'mitten darin'", p. 139. En adelante citaremos: *Noch wusste es niemand*, y la página correspondiente.

⁶ "Erst selbst viel später, nachdem Ich selbst schon einige *opuscula* dan der Tag gebracht hatte, sind wir dann einander begegnet, zum ersten Male von beiden Seiten einer den anderen", *Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort*, p. 321.

lecciones como estudiante en Berlín en 1926 y 1927, pasaron todavía dieciséis años más hasta que dirigí la palabra por primera vez a Guardini... Dieciséis años después de 1920: eso era en 1936, el tercer año de dominio nacionalsocialista. Yo ya tenía un hijo; y media docena de escritos míos habían sido publicados⁷.

Entre otras cosas destaca Pieper que en esos encuentros del castillo, y particularmente a través de la celebración de la Santa Misa, los encaminó Guardini hacia el realismo vivido de la liturgia, por la que se hacen "reales" las cosas santas: *Por primera vez fuimos llevados a la comprensión de lo que es y debe ser un 'mostrar sagrado'. Por primera vez escuchamos y nos fue explicada la palabra milenaria 'anima forma corporis': el alma es la fuerza que configura desde su interior al cuerpo viviente, de tal manera que en el hombre no se da nada 'espiritual' que pueda permanecer puramente en el interior. Lo espiritual puja más bien hacia una forma vital corporizada. Y desde aquí precisamente se funda la vida sacramental de la Iglesia... en la cual la presencia divina visible, que es explicada en la Teología y en la predicación, acontece como realidad*⁸. Lo más movilizador para esta *juventus* era su propio participar contemplativo en este verdadero "realizarse" de lo sagrado⁹. El término *realisieren*, *to realize*¹⁰, con valiosas implicancias en la Liturgia y en la vida de la fe, provenía ciertamente de Newman, inspirador explícito de este vigoroso "realismo sobrenatural" de Guardini¹¹, y más adelante referente preferido de Pieper entre los teólogos modernos.

⁷ "Bei jenem ersten Treffen war ich, wie gesagt, sechzehn Jahre alt. Obwohl ich in den folgenden Jahren noch dreimal auf einer Burgtagung in Rothenfels, also in seiner Nähe, war und obwohl ich 1926/27 als Berliner Student seine Vorlesungen besuchte, hat es noch einmal ganze sechzehn Jahre gedauert, bis ich Guardini zum ersten Mal angesprochen habe... Sechzehn Jahre nach 1920: das war 1936, das dritte Jahr der nationalsozialistischen Herrschaft. Ich hatte schon einen Sohn; ein halbes Dutzend Schriften waren bereits von mir an den Tag gebracht worden", *Guardinis gewaltlose Revolution*, p. 4.

⁸ "Zum ersten Mal wurde uns zu Sinn gebracht, was ein "heiliges Zeichen" wahrhaft ist und soll. Zum ersten Mal haben wir das schon Jahrtausende alte Wort "anima forma corporis" gehört und gedeutet bekommen: Die Seele sei die von innen her den Leib prägende Kraft, so daß es im Menschen nicht "Geistiges" gibt, das rein innerlich bleiben könnte; dieses drängt vielmehr in die leibhaftige Gestalt. Ebenhierin gründet das sakramentale Leben der Kirche, vor allem die gleichfalls in symbolischem, das heißt leibhaftigem Tun vollzogene heilige Handlung, in der sich die sichtbare göttliche Gegenwart, von der Theologie und Predigt bestenfalls reden, als Realität ereignet", *Guardinis Gewaltlose Revolution*, p. 4. Palabras muy semejantes pueden leerse en *Noch wußte es niemand*: "Aprendimos a concebir qué es en verdad un mostrar sagrado... la celebración del misterio que acontece como realidad- Wir lernten begreifen was ein "heiliges Zeichen" in Wahrheit ist und daß... im sakramental-kultischen Vollzug der Mysterienfeier das als Realität geschieht", p. 42.

⁹ "Das uns am tiefsten Bewegende aber war, daß wir uns aufgefordert, ermutigt und befugt sahen, diese uns ganz und gar einleuchtenden Wahrheiten sogleich in leibhaftige Wirklichkeit umzusetzen, sie also im buchstäblichsten Sinn des Wortes zu "realisieren" ", *Noch wußte es niemand*, p. 42.

¹⁰ Vid. NEWMAN, J. H., *Grammar of Assent*, Image Books, New York 1955, donde desarrolla especialmente este concepto. Vid. También el comentario de H. U. VON BALTHASAR a *to realize* en *Gloria. I: La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, p. 155.

¹¹ Vid. GUARDINI, R., *La vida de la Fe*, Lumen, Buenos Aires 1989, pp. 118-119: "Hay allí una experiencia, la más profunda de todas: que las realidades santas se vuelvan realidades. Es lo que el Cardenal Newman quería expresar cuando hablaba de la "realización", entendiéndolo con ello que esas realidades abandonan los dominios del pensamiento, de la intención, del querer, para volverse presencia viva, densidad real".

Ya veremos que este “silencioso escuchar” del joven Pieper en estos primeros años tiene íntima conexión con nuestra reflexión. Como escribiría más tarde: *sólo el que calla, escucha*¹². Y él ciertamente escuchó.

2. Un encuentro memorable

¿Cómo podría entonces Guardini mencionar a Josef Pieper al evocar aquel 28 de agosto de 1924 en la *Rittersaal*, la sala de los caballeros del castillo, al celebrarse los 175 años del nacimiento de Goethe? “Eine Erinnerung”, “Un recuerdo”, reza el título con el que en 1932 el sacerdote amigo del movimiento publica su reflexión (según Pieper, improvisada¹³): *Fue sin duda una cosa luminosa, nuestra pequeña fiesta de Goethe en el Castillo de Rothenfels el 28 de agosto de 1924 —aquella breve hora, en la que tan fecunda y claramente confluyeron la conversación, la poesía y la música, dicen sus palabras iniciales*¹⁴.

Si para el joven maestro había sido el momento más profundo de todos los celebrados en el castillo¹⁵, para el discípulo-autodidacta (y esta paradoja no es absurda tratándose de Pieper¹⁶) constituyó una *circunstancia incomparablemente feliz*, como nos dice en su autobiografía¹⁷. *Aquella hora fue bendecida de una manera especial por todos los buenos espíritus*¹⁸, le recuerda a Guardini en 1955. Según nuestro limitado conocimiento, al menos en tres momentos muy diferentes de su vida se refiere nuestro homenajeado de hoy, en forma pública y por escrito, a este momento tan especial:

En 1955, a los cuarenta y un años, en las mencionadas palabras de homenaje al maestro al cumplir sus 70 años, *Bedeutende Förderung durch ein einziges Wort—Significativo impulso mediante una única palabra*. La expresión proviene de Goethe¹⁹. Allí se habla, como en las otras dos ocasiones, particularmente de un “instante” —nuestra lengua no dice con esta palabra aquello de lo que propiamente se trata: *von einen Augenblick*, de una visión instantánea, de un “abrir y cerrar de ojos”, de un

¹² “Nur wer schweigt, hört”, PIEPER, J., *Philosophische Bildung und geistige Arbeit*, en *Werke*, vol. 3, Felix Meiner, Hamburg 1995, pp. 1-14, 10.

¹³ “Aus einer Ansprache im Rotherfelser Rittersaal, die Sie, glaube ich, sogar improvisiert hatten”, *Bedeutende Förderung durch ein einziges Wort*, p. 322.

¹⁴ “Das war doch eine helle Sache, unsere kleine Goethefeier auf Burg Rothenfels am 28. August 1924 —jene kurze Stunde, in welcher Rede, Dichtung und Musik so reich und klar zusammenklangen”, Romano Guardini, *Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist*, In Spiegel und Gleichniß, Grünewald, Mainz 1932, p. 21.

¹⁵ “Wohl tieferer als jede andere”, H-B Gerl, op. cit. p. 189.

¹⁶ “Se quindi mi posso definire un autodidatta della filosofia, è bene aggiungere qualche precisazione”, J. Pieper, *Autopresentazione*, *Filosofia oggi*, Anno XIV, N° 53, F. 1, 1991, p. 37.

¹⁷ “Diese Rothenfelser Tagung ist mir...zu einem unvergleichlichen Glücksfall geworden”, *Noch wußte es niemand*, p. 68.

¹⁸ “Jene Stunde freilich war auf besondere Weise von allen guten Geistern gesegnet”, *Bedeutende Förderung durch ein einziges Wort*, p. 322.

¹⁹ Vid. *Noch wußte es niemand*, p. 68.

acto, como explicará más tarde Pieper en *Ocio y Culto*²⁰, de *intuitus intellectus: un instante que, a pesar de haber pasado más de treinta años, se mantiene totalmente claro en mi memoria*²¹. Visión intuitiva e instantánea que en el proceso espiritual de este joven había tenido una preparación discursiva: *Quería encontrar la punta del ovillo, que según todos los indicios era importante para mí, pero que aún no había podido alcanzar con precisión; quería, a cualquier precio, poder tener entre mis manos y frente a mis ojos esta estructura de cristal que veía aún muy poco claramente, o más bien presentía construirse de manera confusa*²². Y al escuchar al "maestro incomparable"²³ se hizo la luz: *Y lo que entonces sucedió, al escucharlo; no, al comprender esta frase, no fue sino esto: el cristal estalló en pedazos en un abrir y cerrar de ojos, para que se dejase ver una forma totalmente clara*²⁴. A quienes han estudiado los procesos de la *ratio* y el *intellectus* no les será difícil descubrirlos en estas expresiones metafóricas.

En 1967, ya con sesenta y tres años, en *Noch wußte es niemand*, la autobiografía de sus primeros años, vuelve a hablar de esa visión instantánea y unificadora que le despertó la palabra de Guardini: *Exactamente en ese mismo instante me sucedió que aquellos materiales elaborados, que desde hacía tiempo sentía que pujaban hacia su configuración en medio de las aguas turbias de un penoso cavilar, como por un toque de magia se ensamblaron en una forma cristalina. De una sola vez, en una única palabra clara, pude aprehender todo lo confusamente presentado*²⁵. Y finalmente, ya anciano, al publicar en 1991 una *Autopresentazione* en la revista *Filosofia Oggi*, habla nuevamente de *un unico e indimenticabile istante*, como suena la idea en la lengua del Dante²⁶: *en aquellos años de estudio bastante intenso había llegado a la pista de un concepto que me parecía encontrarse en los fundamentos primeros de la concepción de vida de Tomás de Aquino, sin que él lo hubiese formulado explícitamente*.

²⁰ En *El ocio y la vida intelectual*, Ed. Rialp, Madrid 1970, p. 21 y ss.

²¹ *Bedeutende Fördernis dur ein einziges Wort*: "Hier möchte ich von einen Augenblick sprechen, der mir, obwohl er über dreissig Jahre zurückliegt, völlig deutlich im Gedächtnis steht", p. 322.

²² "Ich wollte den Zipfel, der mir äußerst wichtig erschien, den ich freilich noch nicht recht zu fassen bekommen hatte, ich wollte diese kristallische Struktur, die ich, höchst undeutlich noch, im Flüßigen sich bilden sah, mehr ahnte als sah -ich wollte dies um keinen Preis aus dem Griff und aus den Augen lassen", *Ibid.* p. 323.

²³ *Noch wußte es niemand*, p. 43: "Guardini war ein unvergleichlicher Lehrer".

²⁴ "Und was nun geschah, als ich Sie sprechen hörte, nein, als ich diesen einen Satz vernahm, das war nichts anderes als eben dies: der Kristall schoß im Nu zu klarer Gestalt zusammen!", *Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort*, p. 323.

²⁵ "In eben diesem gleichen Augenblick geschah es mir, daß die gedankliche Materialien, die Ich seit langem schon in der trüben Lauge mühsamen Grübelns zur Formung drängen fühlte, wie unter einem zaubrischen Anstoß plötzlich zu kristallischer Gestalt zusammenschlossen. Mit einem Mal vermochte ich nun auch das verworren Geahnte ins deutliche Wort zu fassen", *Noch wußte es niemand*. Autobiographische Aufzeichnungen 1904-1945, p. 70. Escritas entre 1966 y 1969, las "notas autobiográficas" recién se publicaron en 1976. Vid. *Noch wußte es niemand*, p. 256 in fine.

²⁶ *Autopresentazione*, p. 38: "in quei primi anni di studio abbastanza intenso ero arrivato sulla scia di un concetto, che mi pareva di riscontrare nei fondamenti primi della concezione di vita di Tomasso d'Aquino, senza che questi l'avesse formulato esplicitamente. Ma in un unico e indimenticabile istante fui messo in grado di farlo. Alcune frasi pronunciate da un uomo ammirato da lunghi anni fecero sì che il concetto assumesse all'improvviso una chiara configurazione".

te. Pero en un instante único e inolvidable me encontré en condiciones de hacerlo. Algunas frases pronunciadas por un hombre admirado desde hacía años hicieron que el concepto asumiese imprevistamente una clara configuración.

¿Qué hizo tan fecundo este encuentro para Pieper? Esta exposición ensaya una respuesta no sólo a partir del testimonio del propio filósofo de Münster, sino también a partir de nuestra propia lectura de aquella meditación de Guardini, *Sobre Goethe y Tomás de Aquino y sobre el espíritu clásico*, contemplada en contraste con algunos puntos salientes del pensamiento de nuestro homenajeado de hoy.

3. Una palabra única

Ateniéndonos ante todo a lo dicho por Pieper, lo central de la inmensa influencia de aquel encuentro se resume en esa 'palabra única'. Ya había comenzado a estudiar a Tomás en el *Gymnasium Paulinum*, por indicación de un profesor particularmente venerado²⁷, que le aconsejó leer el comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan. Al producirse el encuentro de 1924, el joven Josef tenía veinte años. Hacía cuatro que escuchaba a Guardini en las jornadas de *Quickborn* en Rothenfels, y ya estudiaba filosofía en Münster. Leía ávidamente la *Summa*, y había concebido el plan de exponer un pensamiento fundamental de su autor acerca del recto vivir del hombre²⁸. Pero fue recién cuando este pensamiento fue expresado por Guardini que se hizo totalmente claro en la mente de aquel joven, con la particular fuerza con que ciertas experiencias son vividas cuando se tiene 20 años²⁹. La 'palabra única' dice: *Alles Sollen gründet im Sein*, Todo deber ser se funda en el ser. Y cada vez que Pieper recuerda este momento, en los tres lugares y años mencionados, 1955, 1967, 1991, curiosamente no cita a Guardini, sino que se cita a sí mismo.

Tomemos por ejemplo su homenaje de 1955, dirigido directamente al maestro. Podría haber utilizado allí los términos exactos de Guardini,

²⁷ Ibid. p. 37. De este profesor de filosofía del *Gymnasium Paulinum*, un ex dominico, Pieper nos habla largamente, sin darnos su nombre, en *Noch wusste es niemand*. Particularmente grata para él es la anécdota de aquel día en que el joven le mostró orgulloso sus lecturas de Kierkegaard. El maestro le respondió: *estos son pasteles, lo que se necesita es pan*, y le aconsejó leer el comentario de Tomás al prólogo del Evangelio de San Juan. Vid. pag. 53.

²⁸ *Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort*, p. 323: "Ich hatte mich damals mit Begeisterung in die *Summa Theologica* hineingelesen, in deren zeiten Teil vor allem, der die Fundamente einer ethischen Lebenslehre enthält. Schon hatte ich den Plan gefaßt, einen bestimmten Grundgedanken dieser Lehre vom Richtigsein des Menschen darzustellen, ihn in einer eigenen Arbeit zu interpretieren..."

²⁹ En *Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort*, p. 322, Pieper se pregunta "si realmente alguna vez participaremos nuevamente de conocimientos tan movilizados y penetrantes hasta el fondo del alma, como aquellos que, cuando teniendo veinte años, escuchamos con devoción en la palabra de un amado y venerado maestro", p. 322. Más adelante volveremos sobre este pensamiento.

pero se excusa de haberlos olvidado en su literalidad³⁰. Podría haberlos tomado de su ejemplar del n. 5 de *Die Schildgenossen*, la revista del movimiento, pero argumenta *no tener el cuaderno a mano*³¹. ¿Por qué no citar directamente el texto publicado por su propio autor desde el recuerdo, en la colección *In Spiegel und Gleichniß* de 1932? Que Pieper conocía esta publicación se desprende de sus palabras: *Usted mismo ha hablado más tarde de aquel homenaje a Goethe como de un momento particularmente feliz*³².

Pero no. Extrañamente, cada vez que recuerda este momento... ¡se autocita! ¿Significa esta decisión la sugerencia de que su manera de decirlo es mejor? Más bien parece decir: ésta es la forma en que su palabra ha quedado hondamente grabada en mi espíritu en aquel momento inolvidable. En los tres lugares reproduce la frase inicial de su trabajo de doctorado, *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, de 1928, que constituiría luego, bajo el título de *Die Wirklichkeit und das Gute*, su primer libro. *Son las proposiciones con las que comienza mi primer trabajo, que ahora estaba en condiciones de escribir "gracias a una única palabra"...suya*³³.

Estas proposiciones nos son familiares: *El deber ser se funda en el ser. La realidad es el fundamento de lo ético. El bien es lo conforme a la realidad. Quien quiera conocer y hacer el bien debe dirigir su mirada al mundo objetivo del ser. No al propio "sentimiento", no a la "conciencia", no a los "valores", no a los "ideales" y "modelos" arbitrariamente propuestos. Debe prescindir de su propio acto y mirar a la realidad*³⁴.

No se trata de una tesis de juventud que luego fuera abandonada. Pieper sostiene este vigoroso realismo del obrar a lo largo de toda su vida—desde los ensayos sobre las virtudes hasta las obras de madurez, en las que se vuelve constantemente a este "pensamiento fundamental"—, como se puede ver, por ejemplo, cuando en *El concepto de Pecado*, de 1977, se explica que definir al pecado como *actus contra rationem* significa carac-

³⁰ "Ich könnte ihn nicht aus dem Gedächtnis wiederholen", *Ibid.* p. 325.

³¹ "Und das Heft der 'Schildgenossen' mit dem Bericht über jene Tage auf Rothenfels ist mir nicht zur Hand", *Ibid.* p. 325.

³² "Sie selber haben später von jener Goethefeier wie von etwas besonders Geglücktem gesprochen", *Ibid.* p. 322.

³³ "Es sind die Sätze, mit denen meine erste Arbeit beginnt, die zu schreiben ich nunmehr in den Stand war 'durch ein einziges Wort' -von Ihnen", *Ibid.* p. 324. Allí cuenta Pieper que fue en un viaje a Estados Unidos donde encontró, para su sorpresa, expresada por primera vez, en un manual biográfico-bibliográfico, esta conexión entre el tema de su tesis y la exposición de Guardini: "The plan to his first book was born during a lecture given by Romano Guardini at the Jugendburg Rothenfels on the main in 1924; the lecture was entitled 'About classical spirit'", *Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort*, p. 324.

³⁴ En este caso tomo la traducción de Ed. Rialp. *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, 1974, p. 14. El texto tantas veces repetido por Pieper dice: "Alles Sollen gründet im Sein; das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße. Wer das Gute wissen und tun will, der muß seinem Blick richten auf die gegenständliche Seinswelt; nicht auf die eigene 'Gesinnung', nicht auf das 'Gewissen'; nicht auf die 'Werte', nicht auf eigenmächtig gesetzte 'Ideale' und 'Vorbilder'. Er muß absehen von seinem eigenen Akt und hinblicken auf die Wirklichkeit".

terizarlo como una contradicción a las exigencias de la realidad objetiva³⁵.

Es digno de meditación que no aprendiera a leer este realismo vivido en el *Doctor Communis* de la mano de un tomista, sino a partir de sus propias lecturas de Tomás³⁶ y con la ayuda inestimable de un buenaventuriano, o de un agustiniano... si es que Guardini se deja encerrar como discípulo de un único maestro...¿acaso no era el gran pensador cristiano nacido en Verona también discípulo de Tomás, muy a su manera?... piénsese no sólo en las palabras de aquella noche en la *Goethefeier*, sino también en el muy tomista (y aristotélico) principio *anima forma corporis* como espíritu de la liturgia. O también en sus palabras acerca de Tomás nada menos que en su libro dedicado a Agustín³⁷.

¿Cuáles fueron las palabras que escuchó Pieper en aquél *único e indimenticabile instante*, acerca de la actitud "clásica" común a dos figuras tan diferentes como Santo Tomás de Aquino y Goethe? Hoy queremos escucharlas nosotros del propio Guardini:

Esta mentalidad está abierta a la esencia de las cosas. Tiene un profundo respeto. No establece ningún sistema despótico según el cual deba regirse la vida, sino que se deja llevar por el orden que en ella misma actúa. Pues esta mentalidad afirma en las cosas una profunda razón que procede del Creador, y cultura significa para ella percibir esta razón y darle espacio a través del obrar. ¡Qué gran expresión para esta mentalidad, cuando Tomás, a la pregunta acerca de qué es lo moral, responde "hacer el bien"! Entonces viene la pregunta ulterior: ¿en qué consiste el bien? Y él contesta: "aquello en cada caso racional". Pero esto "racional" no tiene nada que ver con un árido racionalismo. Más exactamente traducimos nosotros gustosos la palabra por "lo esencial". Aquí no se trata de erigir en primer lugar un valor, sea la justicia, o el desprendimiento, o cualquier

³⁵ Vid. *El concepto de pecado*, Ed. Herder, Barcelona 1979, p. 52-53. Ya maduro, Pieper ejemplifica el gran principio mejor aún que cuando era joven: "Vale la pena reflexionar un momento sobre este metáfora "luz de la razón", que según parece está radicada en toda la tradición humana; y podemos incluso preguntarnos si se trata de una metáfora, de una expresión a manera de imagen. Sin duda "luz de la razón" no significa una luz substancial en sí, algo con contenido propio por lo que pudiera orientarse el hombre. Más bien, a través de la luz se hace visible otra cosa, distinta de ella misma, o sea, de la razón y del conocimiento; y esto otro, que ahora se ha hecho visible, es aquello por lo que uno puede orientarse. Quien se traza un camino a través de la selva virgen, quizá diga que se orienta por la luz (del sol o de la linterna que lleva consigo); pero en realidad se orienta por las cosas (los árboles, los desniveles, los obstáculos), que por la luz llegan a su visión".

³⁶ Vid. *Noch wußte es niemand*, p. 68.

³⁷ "Die allgemeine Bildung des christlichen Denkens mußte von anderswoher kommen: von Meistern, bei denen die Eigendichte des endlichen Seins ganz ursprünglich erfahren und zu ihrem Recht gebracht wurde. Ihr Führer ist Thomas von Aquin", *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, Kösel-Verlag München 1959, p. 156.

otro que conjeturemos aquí o allí, de manera que "bueno" sea aquello que se deriva de él—sino que el ser mismo será interrogado: ¿Qué es? ¿Qué está sucediendo? ¿Qué situación se presenta? ¿Qué se hace evidente aquí y se destaca como adecuado a la esencia, como exigencia correspondiente a la razón de lo existente? Quizá se pueda decir que se trata en última instancia de una actitud que parte del ser; afirma el primado del Logos sobre el Ethos y, más aún, el del Ser sobre el Obrar. La esencia más profunda de esta actitud no es el atrevimiento, ni lo trágico de la acción heroica, sino un profundo respeto por el orden intrínseco de las cosas.³⁸

4. Correctivos frente a malinterpretaciones del realismo

Acaso ha sido este principio, expresado por Guardini en más de una ocasión³⁹, pero más insistentemente reiterado por Pieper, el que mayores cuestionamientos trajo hacia nuestro filósofo, incluso entre los tomistas. ¿Por qué este realismo tan "cosista"? ¿Por qué este rechazo de los "ideales", de los "valores", de la "conciencia moral"? Si se preguntara a este expositor, diría que no existe aquí ningún rechazo ni de los valores, ni de los ideales, ni de la conciencia moral... sino en todo caso una fundamentación objetiva y no "idealista" ni "arbitraria" de estos valores, de estos ideales y de nuestra propia conciencia: una fundamentación de todo ello en la riqueza exuberante de la creación divina, actual y potencial, real y virtual. Quien está detrás de este Tomás que afirma que la medida objetiva de la prudencia es *ipsa res*⁴⁰, es "Tomás del Dios Crea-

³⁸ "Wie kommt das? Weil diese Sinnesart dem Wesen der Dinge offen ist. Sie hat Ehrfurcht. Sie macht keine gewalttätigen Systeme zurecht, nach denen das Leben sich richten soll, sondern läßt sich von der Ordnung leiten, die in ihm selbst wirkt. Für sie liegt in den Dingen eine tiefe Vernunft vom Schöpfer her, und Bildung bedeutet für sie, diese Vernunft zu vernehmen und ihr handelnd Raum zu geben. Welch großer Ausdruck für diese Sinnesart, wenn Thomas auf die Frage, was sittlich sein heiße, antwortet: 'das Gute zu tun'. Kommt dann die weitere Frage, was denn das Gute sei, so erwidert er: 'das jeweils Vernünftige'. Dieses Vernünftige aber hat nichts mit dürrem Rationalismus zu schaffen. Am richtigsten übersetzen wirn das Wort wohl mit 'das Wesenhafte'. Hier wird nicht erst irgend ein Wert aufgestellt, der Gerechtigkeit, oder der Selbstlosigkeit, oder welcher immer und dann gefolgt: also ist 'gut' folgendes—sondern das Sein selbst wird befragt: Was ist? Was geschieht? Welche Situation liegt vor? Was ergibt sich aus alledem als wesensgemäße, der seienden Vernunft entsprechende Forderung? Vielleicht kann man sagen, es sei im Letzen eine Haltung, die vom Sein ausgeht; den Primat des Logos vor dem Ethos und vorher noch des Seins vor dem Tun behauptet. Das tiefste Wesen dieser Haltung ist nicht Kühnheit oder tragisches Heldentum, sondern Ehrfurcht von der inneren Ordnung der Dinge". R. GUARDINI, *Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist*, p. 23-24.

³⁹ Por ejemplo, en *El Poder*, Ed. Guadarrama, Madrid 1963, p. 115: "El hombre mismo es responsable del curso de la historia y de lo que acontece con la existencia del mundo y del hombre, El hombre puede hacer esto bien o puede hacerlo mal. Pero para poder hacerlo bien, tiene que estar dispuesto a adoptar de nuevo aquella actitud que ya Platón consideraba como el resumen de la obligación humana: la actitud de la 'justicia', es decir, la voluntad de ver la esencia de las cosas y de hacer lo que, desde esta esencia, resulta justo".

⁴⁰ I-II, q. 64, 3 ad 2, citado por Pieper, *Prudencia y Templanza*, Rialp, Madrid 1969, p. 48.

dor". Y quien está detrás del Pieper de *Die Wirklichkeit und das Gute* es el mismo Pieper de *Kreatürlichkeit* (1974), que eligió, como Chesterton, este apodo, *Thomas a Creatore*, como el que mejor describía al "Doctor Común"⁴¹.

En el intento de responder desde el propio Pieper a estas críticas a su realismo nos permitiremos ir más allá de lo dicho por él al recordar a su maestro, comparando otras partes de la célebre meditación de la *Goethefeier* con ciertos aspectos centrales del pensamiento de nuestro homenajeado de hoy que constituyen condición *sine qua non* para interpretar fielmente su realismo ético.

Nuestra hipótesis es que esos otros párrafos de la reflexión de Guardini, pese no ser mencionados por Pieper, pueden haber ejercido sobre él una impresión casi tan honda como aquella frase: *el obrar se funda en el ser*, ayudándolo a alejarse, desde el principio, de todo realismo "fácil" según el cual las cosas se entregaran, por así decirlo, en total disponibilidad a cualquiera, y en su totalidad, sin secretos. Se trata de un "correctivo", en términos del propio Pieper, para toda posible malinterpretación del realismo⁴². Este correctivo se puede comenzar a buscar en el párrafo con que Guardini comienza su reflexión sobre el espíritu clásico: las palabras sobre la mirada pura y el oyente callar. Y termina de encontrarse en las palabras con que se anuncia el final de la reflexión, que nos hablan del sentido clásico de la profundidad.

5. La "mirada pura"

Comencemos con la "mirada pura". Todos recordarán la cita bíblica con que comienza esa pequeña joya que se denomina *Über die Klügheit*, Sobre la Prudencia: *si tu mirada es simple, tu cuerpo entero se llenará de luz* (Mat. 6, 22). Escuchemos a Guardini:

A ello pertenece sobre todo la manera como miran el mundo, a saber, con una mirada totalmente abierta, que propiamente no "quiere" algo —que esta cosa sea de esta manera, que aquella de tal otra, que la tercera no sea en absoluto. Esta mirada no hace violencia a cosa alguna. Pues puede existir una violencia ya en el modo del mirar; un modo de aprehender las cosas en la mirada, que selecciona, deja pasar, subraya y atenúa. Esta manera de mirar hace que el ser vivo en crecimiento, el hombre, comience a aproximarse a los acontecimientos de la existencia

⁴¹ Vid. *Kreatürlichkeit*. Über die Elemente eines Grundbegriffs (Zum 700. Todestag des Thomas von Aquin), en *Buchstabier-Übungen*, Kösel-Verlag München, 1974, p. 39.

⁴² Vid. *Über die Aktualität des Thomismus*, en *Unaustrinkbares Licht*, Kösel-Verlag, München, 1963, p. 52.

prescribiendo de antemano cómo deben ser para que el que mira encuentre confirmada en ellos su propia voluntad. La mirada a la que aquí me refiero, en cambio, tiene el respeto de dejar a las cosas ser lo que en sí mismas son⁴³.

Se habla de una actitud fundamental ante la realidad, condición previa para que ésta nos sea dada y pueda así orientar nuestra acción. Pieper ya mencionaba esta actitud en *Die Wirklichkeit und das Gute: La voluntad ha de desarrollar una inaudita actividad al dejarse determinar en el conocer únicamente por la cosa, al ser objetiva, al forzarse a sí misma al silencio, al pasar desapercibida y, mediante ello, poder percibir*⁴⁴. Esa "identidad entre el espíritu y la realidad" de la que allí se habla, esa experiencia según la cual *intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum*⁴⁵, no es algo a lo que acceda cualquiera de manera "fácil" ni "cómoda", como dice también Guardini en *Klassischer Geist: Pero esto no significa comodidad alguna; esta evidencia descansa sobre una seria disciplina. El modo de ser clásico se desarrolla sólo mediante una continua renuncia*⁴⁶.

Este es el momento propicio para recordar que aquel día no se celebraba principalmente a Tomás, sino a Goethe. ¿No habrá sido también esta "experiencia fundante" del joven de veinte años la que lo abrió a ese otro y sorprendente Goethe, interior y silencioso⁴⁷ que descubriera más tarde leyendo su correspondencia? Guardini no sólo lo ayudó a leer a Tomás y a rescatar en él esas joyas tan particulares como son sus fórmulas —verdaderas ventanas a lo real, como son presentadas, por ejemplo, en el *Thomas-Brevier*. También parece haberle enseñado a leer a Goethe y a descubrir en el gran poeta este espíritu clásico —más allá de su iluminismo, más allá de su romanticismo, incluso más allá de su anticristianismo. Y también tenemos fórmulas maravillosas de Goethe citadas a lo largo de la obra de Pieper, ¡e incluso un *Goethe-Brevier*! Léase si no la selección *Auf Goethebriefen Notiert*, al final de *Über das Schweigen Goethes*, el escrito calificado por Guardini como *pequeña obra maestra*, junto con *Musse und Kult*, en la nota de *El Poder* en que recomienda las obras de Pieper, *tan sabias como benéficas*⁴⁸. El otrora

⁴³ "Dazu gehört vor allem die Weise, wie sie in die Welt schauen, nämlich mit einem ganz offenen Blick, der eigentlich nie etwas 'will' —daß dieses Ding so sei, jenes anders, das dritte überhaupt nicht. Dieser Blick tut keinem Ding Gewalt an. Denn es gibt ja schon eine Gewalttätigkeit in der Weise des Sehens; eine Art, die Dinge ins Auge zu fassen, die auswählt, wegläßt, unterstreicht und abschwächt. Dadurch wird dem wachsenden Baum, dem Menschen, wie er seines Weges daher kommt, den aus sich hervorgehenden Geschehnissen des Daseins vorgeschrieben, wie sie sein sollen, damit der Blickende seinen Willen in ihnen bestätigt finde. Der Blick, den ich hier meine, hat die Ehrfurcht, die Dinge sein zu lassen, was sie in sich sind", *Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist*, p. 22.

⁴⁴ *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974, p. 44.

⁴⁵ II C.G. 59, citado por Pieper, *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974, p.32.

⁴⁶ "Das bedeutet aber keine Gemächlichkeit; diese Selbstverständlichkeit ruht auf einer ersten Zucht. Klassische Art gedeiht nur auf beständiger Entsagung", *Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist*, p. 25.

⁴⁷ Vid. *Über das Schweigen Goethes*, Kösel-Verlag München 1962, p.11.

⁴⁸ Vid. *El Poder*, Ed. Guadarrama, Madrid 1963, pag. 145, nota al pie.

silencioso escucha adolescente debió experimentar un sano orgullo al ver al antiguo maestro recomendando su obra —algo que, como se sabe, Guardini no solía hacer frecuentemente.

Sí, se habla aquí ante todo de esa actitud hacia lo real que Goethe expresa con una de las fórmulas preferidas por Pieper: *en el obrar y en el hacer, se trata ante todo de que los objetos se aprehendan puros y sean tratados según su naturaleza*⁴⁹ —difícil decirlo mejor que quien es poeta también en la prosa. Esta *mirada pura* para mirar la creación y a Dios presente en ella⁵⁰, condición para *tratar a los objetos según su naturaleza*, fue así descrita por el viajante italiano en una carta a Herder desde Roma: *Mi tarea de contemplar y leer todas las cosas como son, mi lealtad a dejar al ojo ser luz, mi completo abandono de toda pretensión, me hacen totalmente feliz aquí, en el silencio*⁵¹.

Excelentemente *descripta* por Goethe, dice Pieper, pero mejor *realizada* por Santo Tomás, donde el adjetivo no es repetido rutinariamente, casi como una carga para el nombre —que muchas veces el filósofo de Münster gusta nombrar sólo en familiaridad y calidez, *Tomás*, simplemente— sino con toda la fuerza de su significado. La santidad de *Tomás* estriba, entre otras virtudes, en haber realizado en sí aquél puro mirar que el poeta describe maravillosamente: *Tomás no sólo afirmó siempre, por cierto al igual que Goethe, que el conocimiento de la realidad, que la contemplación de la realidad estaba unida a una exigencia de pureza, sino que también realizó esa condición en sí mismo. Parece ser que como persona era de una inusitada simplicidad*⁵².

⁴⁹ "Im Tun und Handeln kommt alles darauf an, daß die Objekte rein aufgefaßt und ihrer Natur gemäß behandelt werden", Goethe, *Maximen und Reflexionen*, n. 530. Con esta cita se encabeza toda la obra *Die Wirklichkeit und das Gute*, junto con un pasaje de San Bernardo de Claraval.

⁵⁰ En *Wahrheit der Dinge*, Kösel-Verlag, München 1951, p. 48, Pieper explica que hacia finales del siglo XVIII se produjo una polémica entre lo que entonces se denominaba "espinozismo" y la doctrina del *Deus extramundanus*. En la confusión de esta polémica Goethe, junto con Herder y otros, cometieron el error de considerar al Cristianismo ortodoxo como partidario del *Deus extramundanus*. Pieper cita en este contexto un magnífico verso de Goethe, acercándolo a la frase de Tomás, *Oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime* (S. Th. I, 8, 1). El verso dice:

Wasß wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!
Ihm siemt's, die Welt inm Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt

(Gott, Gemüt und Welt, WW p. 183)

⁵¹ "Meine Übung, alle Dinge wie sie sind zu sehen und zu lesen; meine Treue, das Auge Licht sein zu lassen, meine völlige Entäußerung von aller Präntention, machen mich hier höchst im Stillen glücklich", Del 10 y 11 de noviembre de 1786. Citada en *Über das Schweigen Goethes*, p. 37; también en *Escolástica*, Ed. Castellana *Filosofía medieval y mundo moderno*, Rialp, Madrid 1973, p. 138.

⁵² Cito textualmente la versión castellana *Filosofía medieval y mundo moderno*, Rialp, Madrid 1973, p. 347. Ed. al. *Thomas von Aquin, Leben und Werk*, Kösel Verlag, München 1990, p. 172-173: "Thomas selber hat nicht nur, übrigens genau wie Goethe, immer behauptet, die Erkenntnis der Wahrheit, das Sehen von Wirklichkeit, sei an die Bedingung der Reinheit geknüpft, sondern er hat diesen Zusammenhang in sich selbst realisiert: 'Ist dein Auge einfältig (simplex), dann ist dein ganz Leib im Licht' (Mat. 6,22)".

simplicitas: El convencia desde el primer instante: mediante una casi increíble simplicidad tanto del comportarse como del exponer, que sin embargo no simplificaba nada sin estar autorizado a ello; mediante una actitud que quizá sólo puede ser denominada justamente mediante la palabra bíblica "*simplicitas*"⁵³.

Y nosotros nos preguntamos: ¿No es Pieper también discípulo de Guardini en cuanto a esta *simplicitas*? Sin atrevernos a hablar de nuestro autor como persona, ¿no es la *simplicitas* rasgo esencial de su filosofía, como la que Guardini le confiesa en una carta personal haber procurado ejercer: *philosophia secundum modum simplicitatis*?⁵⁴

6. El silencioso escuchar

Pero no se trata sólo de un "mirar puro", se trata también de un silencioso escuchar y obedecer. Y aquí encuentra todo su sentido su tesis preferida entre todas las escritas por Guardini, a quien luego leyó y citó abundantemente⁵⁵: *Der Wortcharakter der Dinge*, el carácter de "palabras" que tienen las creaturas: *También esta aprehensión de la realidad mediante el conocimiento puede ser concebida como captación de un hablar divino, puesto que las cosas poseen "carácter de palabra", en virtud de haberse originado en el logos creador de Dios*⁵⁶, nos dice en el ensayo sobre la Fe —*voces Verbi*, como explica el propio Tomás en su comentario a las Sentencias.

Es precisamente en *Über das Schweigen Goethes*⁵⁷ donde este carácter de "palabras" de las cosas se manifiesta como fundamento del "oyente

⁵³ "Er vom ersten Augenblick an überzeugte: durch eine kaum glaubliche Einfachheit des Gehabens wie des Redens, die aber dennoch nichts unerlaubt vereinfachte; durch eine Haltung, die vielleicht nur durch das biblische Wort "simplicitas" zutreffend benannt werden kann (vgl. Mt 6, 22 b: "Ist dein Auge simplex - d. i. einfältig, unbefangen -, dann ist dein ganzer Leib im Licht"). Guardinis gewaltlose Revolution, p. 4.

⁵⁴ "Übrigens hat mir Guardini selbst später, in einem Brief, die Intention seiner schriftstellerischen Arbeit mit ebendiesem Wort benannt: Ihm schwebte eine '*philosophia secundum modum simplicitatis*' vor", Guardinis gewaltlose Revolution., p. 4.

⁵⁵ Por ejemplo, en "Qué quiere decir 'Dios habla'?", La fe ante el reto de la cultura contemporánea, Rialp, Madrid 1980, p. 140: "Puesto que la Palabra eterna de Dios no sólo es imagen del Padre, sino también modelo de la Creación, proyecto que abarca en sí todas las cosas, debería decirse también de la creación, si bien en un sentido no propio pero metafórico, que es algo dicho por Dios. Cito el Comentario de las Sentencias de Santo Tomás: *Creatura non potest dici proprie verbum, sed magis vox verbi; sicut enim vox manifestat verbum, ita et creatura manifestat divinam artem; et ideo dicunt sancti, quod uno verbo deus dixit omnem creaturam; unde creaturae sunt quasi voces exprimentes unum verbum divinum (unde dicit Augustinus: omnia clamant: deus fecit)*. Así, referirse al "carácter de palabra de las cosas" (Guardini) es sólo una imagen, pero una imagen que da en el centro del tema". La cita de Tomás corresponde a *In Sent. I d. 27, q. 2 art. 2. B ad 3*. También en *Über das negative Element in der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin* —publicado primero en francés en *Dieu Vivant* 1951, luego en *Unaustinkbares Licht*, Kösel-Verlag München 1963, p. 21: "Und weil also die Dinge selber Gedanken sind und "Wortcharakter" besitzen (Wie Guardini sagt —Romano Guardini, Welt und person, Würzburg 1940), darum können sie, in einem durchaus exakten und auch sprachebräuchlich legitimen Sinn, "wahr" heißen".

⁵⁶ *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1980, p. 343.

⁵⁷ Kösel-Verlag München, 1962.

Es precisamente en *Über das Schweigen Goethes*⁵⁷ donde este carácter de "palabras" de las cosas se manifiesta como fundamento del "oyente callar" (*das hörendem Schweigen*), que no vacila en atribuir al poeta: un *callar abierto y oyente, hasta las honduras del yo, para el lenguaje de las cosas existentes*⁵⁸. Y que la mirada pura y el escuchar silencioso confluyen en una misma actitud se muestra en el hecho de que es justamente allí donde Pieper cita la carta a Herder en la que se habla de *contemplar y leer todas las cosas como son, de dejar al ojo ser luz, de abandonar toda pretensión*. En otro lugar agrega: *Al oyente silencioso, y sólo a él, se le abre el mundo; y cuanto más silenciosamente escucha, tanto más puramente puede él descubrir la realidad*⁵⁹.

Antes decíamos que el realismo no es un cosismo. Y esto se debe a que las cosas son algo más que "cosas", son "verdaderas", es decir, algo que *el término 'real' no llega a designar expresamente*⁶⁰. Al decir que las cosas son "verdaderas", *con ello se significa ciertamente una cualidad de las propias cosas, porque las cosas tienen su origen en el boceto creador del Logos de Dios. Ellas mismas son algo pensado e incluso algo hablado, son como palabras: tienen el mismo "carácter que las palabras", según se expresa Guardini; son luminosas, lúcidas y abiertas, asequibles y —por así decirlo— transparentes*⁶¹. Aquí queda totalmente claro: si las cosas son palabras, si a través de ellas nos habla un Creador personal, pensante y amante, si *'res naturalis inter duos intellectus constituta est'*⁶², entonces la realidad tiene estructura dialógica y nuestra relación con las cosas es, en una instancia de última profundidad, el encuentro a través de ellas con un ser personal: se trata del encuentro entre dos 'sujetos' de conocimiento, *zwei Erkenntnisobjekte*⁶³.

Y este encuentro es ante todo un escuchar y obedecer. Si se observa con atención, ya en *Klassischer Geist* Guardini enunciaba *in nuce* su tesis del "carácter de palabras" de las cosas, vinculada con la escucha y la

⁵⁷ Kösel-Verlag München, 1962.

⁵⁸ "Wie vielgestaltig aber auch dieses Schweigen sowie seine unbewußten Wurzeln und bewußten Motive gewesen sein mögen — ist es nicht jedesmal die Möglichkeit des Hörens, des reineren Vernehmens von Wirklichkeit, worauf es eigentlich abgesehen ist? Ist also das Goethe-Schweigen nicht vor allem anderen das Schweigen eines Hörendem?... dieses hörende, bis in die Tiefe des Ich für die Sprache der Seienden Dinge offene Schweigen ist gemeint, wenn der Italienfahrer aus Rom an Herder von seiner "übung" berichtet, "alle Dinge wie sie sind zu sehen und zu lesen"; diese "Übung", so schreibt Goethe, und "meine Treue, das Auge Licht sein zu lassen, meine völlige Entäußerung von aller Präntention, machen mich hier höchst im Stillen glücklich", op. cit. pags. 36-37.

⁵⁹ "Dem also schweigenden Hörer aber, ihm allein, erschließt sich die Welt; und je schweigender er lauscht, desto reiner vermag er die Wirklichkeit zu gewahren", J. PIEPER, *Kleines Lesebuch von den Tugenden des menschlichen Herzens*, Schwabenverlag, Ostfildern 1988, p. 12.

⁶⁰ PIEPER, J., *Wahrheit der Dinge: ein verschollener Begriff?*, en *Festschrift für Leo Brandt*, Köln - Opladen 1969, pp. 417-429, 425.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Thomas v. Aquin, Q.D. De Veritate, q. 1 art. 2 c., citado en Pieper, J., *Wahrheit der Dinge*, Kösel-Verlag München, 1951, p. 51.

⁶³ Dice Pieper en *Kreatürlichkeit*: "Eben das nämlich besagt die Konzeption 'Wahrheit der Dinge': es gehöre zur Konstitution der Weltwirklichkeit im Ganzen, 'zwischen zwei Erkenntnisobjekte, *inter duos intellectus*, gestellt' zu sein, zwischen den strikten kreatorisch erkennenden göttlichen und den nachvollziehend kreatürlichen Geist" (op. cit. pag. 46). A continuación hace nuevamente referencia, como en tantos otros lugares, a la tesis de *Welt und person*.

creado⁶⁴. Por eso, describiendo a aquellos que poseen “espíritu clásico”, agrega: *cuando estos hombres miran, allí se despliega ante su mirada la cosa. Cuando obran, es como si se viera liberado el orden intrínseco de la existencia. Pues su obrar es un escuchar y obedecer –ein Horchen und Gehorchen*⁶⁵. El alemán recoge aquí esa sabiduría del latín, que funda el obedecer (*ob-audire*) en el escuchar (*audire*) la realidad que tenemos enfrente, y tras ella, a Dios que nos habla⁶⁶.

7. Un abismo de luz

Antes habíamos dicho: no se trata de un realismo “fácil”. Las cosas no se entregan en absoluta disponibilidad, a cualquiera. Es menester una actitud espiritual previa, una mirada limpia, un silencioso escuchar y obedecer. Ahora decimos: las cosas no se entregan a ninguno de nosotros en su totalidad, sin secretos. El “realismo del conocer” que fundamenta un “realismo del obrar” implica todo lo contrario de un conocimiento exhaustivo. Quien se acerca a las cosas con esta expectativa inevitablemente las aleja. Ellas son cognoscibles pero no “encerrables”, y sólo el que las mira con esta conciencia puede penetrarlas en alguna medida: *Unbegreiflichkeit der Dinge*. El Pieper de *Die Wirklichkeit und das Gute* es también, inseparablemente, el Pieper de *Unaustrinkbares Licht*, para quien iniciarse en el conocimiento “objetivo” de la realidad es iniciar un camino que tiene la *estructura de esperanza*⁶⁷ del *homo viator*, debido a la “espesura” luminosa e inabarcable en la que se adentra:

Para Tomás, la inabarcabilidad y la cognoscibilidad de las cosas tienen precisamente el mismo origen... La raíz común es, llevada a su formulación más breve, la creaturidad de las cosas: que el proyecto, las imágenes originarias de las cosas habitan en el Logos divino. Porque las cosas han surgido del ojo de Dios, por ello ellas mismas son total y precisamente logo-formes (logos-artig), esto es, luminosas y lúcidas hasta su fundamento. Es su origen en el Logos lo que hace que las cosas sean cog-

⁶⁴ “Gehorsam gegen den wesenhaften Anruf des Schöpfers im Sein dessen, was er geschaffen”, *Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist*, p. 24.

⁶⁵ “Wenn solche Menschen schauen, dann entfaltet sich in ihrem Blick das Ding. Wenn sie handeln, dann ist es, als werde die innere Ordnung des Daseins freigegeben. Denn ihr Handeln ist ein Horchen und Gehorchen”, *Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist*, p. 24.

⁶⁶ “... La incapacidad de oír (*audire*) yendo al encuentro (*ob*), de donde viene el verbo *oboedire*, que significa obedecer... Sin *audire* no hay *oboedire*”. KOMAR, E., *Orden y Misterio*, Buenos Aires, Emece-Fraternitas, 1996, p. 148.

⁶⁷ Vid. Über das negative Element..., en *Unaustrinkbares Licht*, Kösel-Verlag, München 1963, p. 42.

noscibles para el hombre. Y porque, por otra parte, tienen su origen en este mismo fundamento, reflejando una luz absolutamente infinita, es que las cosas son inabarcables. No es el caos ni la oscuridad lo que hace inabarcables a las cosas. Quien, por lo tanto, se pregunta filosofando por la esencia de las cosas, llega, justamente en tanto alcanza su objeto, hasta un Abismo insondable, pero un abismo de luz; inicia, dado que preguntándose por la esencia de las cosas también se pregunta por su Proyecto y por su imagen originaria, un camino por principio interminable⁶⁸.

Quisiera en este momento volver a 1955. En el sentido homenaje, el discípulo se admira ante el maestro meditando acerca de *cuán intensamente debía haber acogido en sí su palabra*⁶⁹. Y más abajo le comenta: *Ud. va a coincidir conmigo en esto: el maestro enseña de la manera más lograda cuando el oyente hace de tal manera suya la enseñanza, que hasta olvida su origen y con él al mismo maestro. Y me sorprendería mucho, si no hubiera sido de su boca que escuché por primera vez las grandiosas palabras: "No se preocupen por Sócrates, preocupense por la verdad"*⁷⁰.

Hemos visto que Pieper recuerda con particular nitidez la enseñanza sobre el fundamento del obrar en el ser, y al maestro del que la recibió. Pero teniendo en cuenta estas palabras, dirigidas al mismo maestro... ¿No sería posible que "éste" Pieper, el del abismo insondable de luz, el mismo del "elemento negativo"⁷¹, así como también aquel de la "mirada pura" y del 'silencioso escuchar' el lenguaje de la creación y al Dios que habla a través de ella, hubiera recibido la inspiración, en cuanto a estas

⁶⁸ En *Über den Aktualität des Thomismus, Unaustrinkbares Licht*, Kösel-Verlag, München 1963, p. 75 y ss.: "Für Thomas die Unbegreiflichkeit und die Erkennbarkeit der Dinge genau den gleichen Grund haben. Thomas zeigt, daß die Unbegreiflichkeit und die Erkennbarkeit der Dinge nahezu dasselbe sind. Die gemeinsame Würzel aber ist, auf die kürzeste Formulierung gebracht, die *Kreatürlichkeit* der Dinge: daß die Entwürfe, die Urbilder der Dinge im Logos Gottes wohnen. Weil die Dinge aus dem Auge Gottes hervorgegangen sind, darum sind sie selbst ganz und gar logos-artig, das heißt licht und luzid bis in den Grund. Es ist die Logos-Herkunft, wodurch die Dinge erkennbar sind für den Menschen. Weil sie aber andererseits, auf Grund ebendieser gleichen Herkunft, ein schlechthin *unendliches* Licht spiegeln, darum sind die Dinge unbegreiflich. Es ist nicht Chaos und Dunkel, was die Dinge unbegreiflich macht. Wer, also, philosophierend, nach dem Wesen der Dinge fragt, der gerät, gerade indem er seinen Gegenstand erreicht, in einen unauslotbaren Abgrund, aber es ist ein Abgrund von Licht; er betritt, weil er, nach dem Wesen der Dinge fragend, zugleich nach ihrem Entwurf und Urbild fragt, einen prinzipiell unbeeendlichen Weg".

⁶⁹ "Mir scheint gerade dies darauf hinzudeuten, wie intensiv ich Ihr Wort in mich aufgenommen haben muß", *Bedeutende Förderung durch ein einziges Wort*, p. 311.

⁷⁰ "Sie würden mir darin zustimmen: der Lehrende lehrt am erfolgreichsten dann, wenn der Hörende die Lehre so sehr zu eigen gewinnt, dass er ihre Herkunft und damit den Lehrenden vergißt. Und ich müßte mich sehr täuschen, wenn ich nicht aus Ihrem Munde zum ersten Male das großartige Wort gehört hätte: 'Kümmern euch nicht um Sokrates, kümmert euch um die Wahrheit', *Bedeutende Förderung durch ein einziges Wort*, p. 322. En *Noch wußte es niemand* "define" aprender con las siguientes palabras: "Lernen heißt: sich etwas aneignen und es zu eigen gewinnen, vergißt man meist, daß man es von jemand anders empfangen hat", p. 50.

⁷¹ Über das negative Element..., en *Unaustrinkbares Licht*, p. 28 y ss.

cuestiones decisivas, de lo que se dijo en aquel atardecer respecto del 'espíritu clásico'? Tal vez hizo tan suyas estas verdades, que olvidó su origen y se despreocupó de su Sócrates, siguiendo su propio consejo. O quizá el deslumbramiento ante aquella 'única palabra', *Alles Sollen gründen im Sein*, le impidió registrar con cuánta fuerza se grabaron en él estas otras. Pero lo cierto es que en aquel atardecer se habló con gran hondura del fondo luminoso del ser, y algunos ecos de esta maravillosa meditación resuenan, muchos años después, en las palabras de Pieper que acabamos de escuchar:

Así se llega finalmente a una última cuestión: qué significa para esta manera de ser la profundidad.

Existe una profundidad que radica en la impenetrabilidad. Significa que el hombre no puede ir más allá: que algo yace en el abismo, o en la oscuridad, o en una altura inaccesible, o en el torbellino. Consiste en lo enorme; en el sobrepasar la medida; en la superación de los límites. Pero existe otra profundidad; aquella que radica en la claridad, la clásica...

¿Existe algo más profundo que la luz totalmente pura? Para Novalis lo último era la noche; también para Miguel Ángel. Esto es profundidad en el otro sentido. Su opuesto significa la fácil luminosidad que equivale a superficialidad. En cambio, quien posee la actitud clásica ve que no puede acercarse a nada más abismal que la claridad de ciertos atardeceres en los que todas las cosas están saturadas de luz. Esto es lo que le estremece, y su corazón palpita ante la insondabilidad de aquello que se renueva tan rigurosamente y es tan transparentemente diáfano. Esta última profundidad se le abre en la columna de formas puras, o en un vaso griego. De San Francisco de Sales se cuenta que quedó totalmente admirado al encontrarse con Santa Juana Francisca de Chantal: pues mirar a través del agua cristalina de un pequeño arroyo y ver allí cada pequeño guijarro es cosa deliciosa; pero cuando un mar es perfectamente claro, pero a la vez tan profundo que la mirada no puede penetrar hasta el fundamento, él nos hace estremecer. Lo mismo le había sucedido a él con esta mujer: su esencia se le había hecho perfectamente transparente,

*pero de una claridad en la cual se abría una profundidad inagotable. Esto es clásico*⁷².

¿No es el *Abgrund von Licht*, el abismo de luz, de “*unaustrinkbares Licht*” —es decir, de una luz que no podemos ‘beber’ hasta agotarla, lo mismo que se revela en la *profundidad de la luz totalmente pura*, o en la descripción de la esencia de Santa Juana Francisca— *una claridad que se abre a una profundidad inagotable?*

8. Nuestros veinte años

Pieper se pregunta, dirigiéndose a Guardini, *si realmente alguna vez participaremos nuevamente de conocimientos tan movilizadores y penetrantes, hasta el fondo del alma, como aquellos que, cuando teniendo veinte años, escuchamos con devoción en la palabra de un amado y venerado maestro*⁷³.

Esta virginidad del espíritu; esta sensibilidad plena de energía receptiva propia de los veinte años explica, subjetivamente hablando, que las palabras del “amado y venerado maestro” calaran tan hondo en el alma hambrienta de este joven. Esta apertura juvenil pudo escuchar verdades que se hicieron “carne y sangre” en él —para hablar con Edith Stein⁷⁴—, de tal manera que nunca se borraron y lo alimentaron hasta muy avanzada su vida, seguramente hasta sus 93 años.

Ahora bien, quisiera terminar esta reflexión con un testimonio personal. Nosotros también, en esta casa, tuvimos maestros amados y venerados. Y también tuvimos veinte años. El que habla, personalmente, adhi-

⁷² “So kommt man schließlich an ein Letztes: was in dieser Wesensart die Tiefe sei. Es gibt eine Tiefe, die in der Undurchdringlichkeit ruht. Sie bedeutet, daß man nicht hinkann: daß etwas im Abgrund liegt, oder im Dunkel, oder auf unzugänglichen Höhen, oder im Wirbel. Sie besteht im Ungeheuren; in der Übersteigung des Maßes; in der Überflutung der Grenzen. Es gibt aber auch eine andere Tiefe; jene, die in der Klarheit liegt, die klassische...

“Gibt es Tieferes als das ganz reine Licht? Für Novalis war das Letzte die Nacht; für Michelangelo auch. Das war Tiefe aus dem anderen Bereich. Ihr gegenüber bedeutet Helligkeit leicht soviel wie Oberfläche. Der klassisch Geartete aber sieht, daß es gar nicht abgründiger hinabgeben kann als in der Klarheit mancher Nachmittage, wenn alle Dinge von Licht getränkt sind. Ihn schauert es, und sein Herz klopft von der Unergründlichkeit dessen, was so genau umformt und so hüllenlos durchsichtig ist. Ihm öffnet sich in der rein geformten Säule, oder in der griechischen Vase, an der nichts verborgen ist, letzte Tiefe. Von heiligen Franz von Sales wird erzählt, er sei, als ihm Johanna Franziska von Chantal begegnete, ganz ratlos gewesen. Denn durch das kristallene Wasser eines kleinen Baches zu blicken und darin jeden Kiesel zu sehen, sei ein liebliches Ding; doch wenn ein See vollkommen klar sei, zugleich aber so tief, daß der Blick nicht auf den Grund komme, das mache erschrecken. So sei es ihm mit dieser Frau ergangen. Ihr Wesen sei vollkommen durchsichtig gewesen, aber von einer Klarheit, in welcher sich unerschöpfliche Tiefe auftat. Das ist klassisch”, *Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist*, p. 24-35.

⁷³ “...ob uns wohl jemals wieder so bewegende, in den Grund der Seele dringende Erkenntnisse zuteil werden, wie wenn wir, zwanzig Jahre alt, dem Worte eines geliebten und verehrten Lehrers zuhören”, *Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort*, p. 322.

⁷⁴ Vid. STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein*, Nauwelaerts-Herder, Louvain-Freiburg 1950, p. 402.

rió particularmente a uno de ellos⁷⁵, cuyas "palabras únicas" iluminaron una búsqueda personal de apertura de horizontes. Este maestro es quien introdujo los pequeños ensayos de Pieper sobre las virtudes en Argentina, allá por la década del cincuenta, y de éste maestro escuchamos por primera vez la palabra del realismo vivido, la palabra de Pieper y Guardini: todo deber ser se funda en el ser, el ser es el fundamento del vivir, en el obrar debemos tratar a los objetos 'de acuerdo con su naturaleza'. Hace treinta años, allá por 1974, barruntábamos con nuestro incipiente y pobre alemán en los pasillos de esta facultad esbozos de traducciones de *Die Wirklichkeit und das Gute*, que interrumpimos apenas supimos de su publicación en castellano.

Este maestro nos enseñó que más allá de las diferencias entre Pieper y Guardini, o entre Tomás y Buenaventura, o entre Agustín y Bernardo, existe una profunda coincidencia que se puede denominar con las palabras con que Romano Guardini titula un pequeño y sabroso ensayo: realismo cristiano, *christliche Realismus*⁷⁶. Y para nosotros, que amamos ese *christliche Realismus*; para nosotros, que tratamos de vivir según esa "estructura de esperanza" del conocer y procuramos seguir estas huellas, sin abandonar jamás el esfuerzo de penetrar una y otra vez por los senderos de ese Orden que es también Misterio⁷⁷, aquel encuentro del 28 de agosto de 1924, hace casi ochenta años, constituye un hecho luminoso, como lo había sido para Guardini —*eine helle Sache!* Y un fuerte impulso —*bedeutende Fördernis*, como lo fue para Pieper. Quienes hemos bebido, a través de una tradición que superó los límites geográficos, de estas mismas fuentes, no podemos menos que celebrar que aquella tarde, en la *Rittersaal* del Castillo, ese joven hambriento de verdad escuchara, silencioso, obediente, y con *simplicitas* en la mirada, palabras que en él se hicieron fecundas, y, gracias a él, también en nosotros.



⁷⁵ El autor se refiere, sin nombrarlo al pronunciar la ponencia, a su maestro, el Dr. EMILIO KOMAR, profesor esloveno emigrado a la República Argentina luego de la segunda guerra mundial, quien ha sido titular de la Cátedra de Historia de la Filosofía Moderna desde la fundación de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad Católica Argentina y, a partir de la década de 1970, también de la de Ética. N. del E.

⁷⁶ Vid. GUARDINI, R., *Unterscheidung des Christlichen*, Gesammelte Studien 1923-1935, Grünewald, Mainz 1935.

⁷⁷ Como subtítulara Pieper a su *Thomas-Brevier* en la edición alemana de 1946: *Ordnung und Geheimnis. Ein Brevier der Weltweisheit aus dem Werke des hl. Thomas von Aquin zusammengestellt und verdeutsch*, Kösel-Verlag, München 1946.



MARÍA JOSÉ BINETTI

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

La afirmación real del amor

1. Introducción

En este homenaje a Josef Pieper, quisiera reflexionar sobre aquellas magistrales palabras que, en el tratado de *Las virtudes fundamentales*, describen el sentido fundamental del amor como "el puro asentimiento afirmativo a lo que ya está ahí"¹. Hay en estas palabras un antes y un después del amor: un ser ahí y un puro asentimiento, que conceden al espíritu la afirmación de lo plenamente real. Hay en ellas una realidad propia del amor, creadora de sentido y de valor. A ello se consagra el título de esta reflexión, concentrada en la amorosa afirmación de lo real.

De manera magistral, las palabras de J. Pieper invitan a descubrir este poder de realidad, cuyo poeta celebró por mover el sol y las estrellas². En el amor está el Origen y la Causa, la razón de existir y el poder de recrearse cada día. Él fecunda y sostiene lo real. Abre el único camino iniciado en la creación divina y consumado en la caridad como unión perfecta. Por el amor, el sujeto personal rehace la semejanza consigo mismo, con los otros y con Dios, mientras la Alteridad absoluta le asegura el sentido de su identidad singular.

Las páginas que siguen intentarán abordar este infinito poder, al cual J. Pieper nos convoca.

2. El don del amor

Porque Dios es Amor, en el amor reside la única causa de su comunicación e inhabitación en la creatura de un modo más íntimo que ella en

¹ PIEPER, J., *Amor*, en: *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1988, p. 437.

² Cf. ALIGHIERI, D., *La divina comedia*, III, IX, 33.

sí misma³. Hay ser porque hay Amor, y desde Él emerge lo real bajo la forma de un don absoluto. El Amor ordena el sentido de lo finito, y la experiencia de su gratuidad decide para el hombre el valor de su existencia. Descubrir que todo es don y que detrás del don está el Amor significa reencontrar el fundamento desde el cual hemos sido arrojados para salvarnos. La existencia es ciertamente un flujo incesante y muchas veces indiscernible para la razón humana, pero es precisamente el flujo incontenible del amor; un devenir inagotable en el que se renueva a cada instante la presencia eterna de un don, surgido de la nada y dirigido hacia una plenitud. Sin este sentido creatural, que Pieper nos ha enseñado tan profundamente, la experiencia del devenir significaría el vacío irrevocable de la nada y de la muerte.

Porque el Amor ha decidido plasmarse en la esencia de la creatura, el ser finito habla el lenguaje de la donación, y el universo concreta el intercambio recíproco de lo que ha sido dado. Comprender el don es entonces abrir el alma a lo real y dejarse fecundar por su belleza. En esta apertura, el espíritu no sólo se levanta sobre sí mismo sino que consigue a la vez su elevación a Dios, más íntimo que él mismo. El don del Amor, iniciado en la generosidad divina, espera repetir en la existencia humana un análogo de su gratuidad. De aquí su juicio inapelable, directamente proporcional a lo dado y recibido.

3. La condición finita del amor

La naturaleza dual del amor —expuesta por Platón en el bellísimo mito de *El banquete*⁴— implica tanto la indigencia de lo posible como la riqueza de una posesión nunca totalmente adquirida, sino siempre en curso de adquisición. *Éros* es esencialmente por herencia lo que su condición dialéctica lo impulsa a buscar. Por ser pobre, él desencadena el dinamismo natural del ser finito. Su potencialidad constitutiva lo proyecta hacia la realidad ideal de sí mismo, y va jalonando de este modo un ascenso erótico hacia la perfección, que despliega toda la riqueza de la cual lo real es capaz. Pero la inquietud de lo posible no es sino la afirmación del ser, y en este último sentido el amor es rico por su herencia de realidad.

La riqueza heredada del amor consiste en su afirmación originaria, metafísicamente prioritaria sobre su tensión potencial. El amor como

³ Dice San Agustín al respecto: "Tu interior intimis meis, tu intus in corde legem posuisti mihi spiritu tuo, tanquam digito tuo; ut eam non tamquam servus sine amore metueren, sed casto timore ut filius diligere, et dilectione casta timerem" (cf. *Enarraciones sobre los Salmos*, en *Obras de San Agustín*, trad. A. C. Vega, Madrid, BAC, 1967, vol. XXII, 118, 22, 6).

⁴ Recordemos el texto platónico: "Hijo que es de Poros y Penía, el Amor queda en la situación siguiente: en primer lugar es siempre pobre y está muy lejos de ser delicado y bello... Pero por otra parte, según la condición de su padre, acecha a los bellos y a los buenos" (cf. PLATÓN, *El banquete*, Aguilar, Buenos Aires 1960, 203 a - e).

posición precede al amor como tendencia, y esto es lo que J. Pieper nos asegura al decir que "aprobar y afirmar lo que ya es realidad, eso es amar"⁵. "El puro asentimiento afirmativo a lo que ya está ahí"⁶ define —para el maestro alemán— la "actuación fundamental"⁷ del querer, el origen y comienzo, principio y núcleo de la existencia. El amor mueve por su adhesión primordial al ser, previa a toda intencionalidad. Y esta afirmación inicial, primer motor del existente finito, constituye la fijación inmovible en el bien, donde el amor está arraigado por participación creatural.

La riqueza heredada convierte a *éros* en el recreador de una Belleza⁸, cuya contemplación lo fecunda. El amor fecundado por lo bello es capaz de procrear, de engendrar, de producir o mejor aun, de autoproducir el ser espiritual, la identidad y la plenitud existenciales legadas por derecho paterno y presentes en el hijo bajo la forma de un no ser aún, ansioso de la ancestral perfección⁹. Concibiendo y dando a luz en la belleza, él afirma el ser, lo renueva, lo produce constantemente, y en esta creación reside lo que Pieper califica como "la configuración suprema de la afirmación de una cosa"¹⁰.

Entre *Póros* y *Penía* queda jalonado el ascenso por el cual la pobre multiplicidad de lo real asciende a la riqueza plena de la unidad, esa riqueza que desconoce mengua alguna, pero que fue perdida en el origen mismo de la creación, a fin de que lo múltiple pudiera existir. De aquí la naturaleza intermedia de *éros*, emplazado entre el ser y el no ser, lo mismo y lo otro, el movimiento y la quietud, al modo de "un lazo que une el Todo a sí mismo"¹¹ a fin de restaurar la semejanza perdida. El deseo existencial es insaciable, porque a él pertenece la riqueza paterna de una infinitud que nunca se agota, respecto de la cual todo crecimiento renueva las ansias y cada afirmación amorosa promete mucho más.

4. El *ordo amoris*

Con la herencia de *Póros* y la condición de *Penía*, la realidad inicia su camino de retorno: ese ascenso erótico que constitutivamente la ordena hacia sí misma y define la ambigüedad de su existencia temporal y finita. No obstante, vale hacer aquí una distinción fundamental, porque mien-

⁵ PIEPER, J., *Las virtudes...*, cit., p. 437; cf. también SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, 3, 15 ad 14.

⁶ PIEPER, J., *Las virtudes...*, cit., p. 437.

⁷ Cf. PIEPER, J., *Las virtudes...*, cit., pp. 438-439; cf. también SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, 14, 6.

⁸ Cf. PLATÓN, *El banquete...*, cit., 210 e; 211 a-c.

⁹ Cf. PLATÓN, *El banquete...*, op. cit., 209 c.

¹⁰ PIEPER J., *Las virtudes...*, cit., p. 443.

¹¹ PLATÓN, *El banquete...*, cit., 202e.

tras el dinamismo natural de lo existente lo conduce hacia sus fines mediante el orden inmanente de las causas, el dinamismo humano es la tarea de la libertad, y ella determina la trascendencia causal del amor. El acto plenamente humano no es el simple operador de un fin tendencial, natural o sensible, sino la acción autoconsciente de un poder absoluto. Cuanto mayor sea la luz del amor, mayor fuerza habrá en la libertad para engendrar aquello que eternamente la ha fecundado.

Planteado en términos subjetivos, el ascenso erótico hacia la plenitud personal describe el devenir intrínseco de una libertad actuada en la trascendencia, y su autodespliegue constituye el proceso unificador de todos aquellos elementos que definen la vida humana concreta. El sujeto personal aspira a afirmarse en la unidad, y su acción espiritual se consume en el amor el lazo indisoluble de la unión, que ordena todas las fuerzas subjetivas en la identidad personal. La inteligencia y la voluntad, el querer y el deber, el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito confluyen así en la conciencia de un mismo poder, difusivo de sí y comprometido con el otro.

Cuando se habla de orden, se entiende por ello cierta unidad en la diversidad, cierta reducción de lo múltiple a la conveniencia y concordia. En el caso del amor, el orden designa la identidad de toda tendencia con una decisión fundamental determinante del sujeto en cuanto que tal. Antes que la multiplicidad de apetitos se disperse según sus objetos específicos, una adhesión fundamental emana en ellos: la adhesión del yo a sí mismo. Se trata aquí de una afirmación fundamental del propio ser, que comunica su fuerza a cada momento del devenir, de una tendencia hacia lo uno que finaliza toda diversidad.

Por otra parte, dado que el yo personal posee un carácter esencialmente relacional, la subjetividad no existe sin los otros, y en este sentido es precisamente la caridad el orden del yo, que hace de todo hombre el prójimo. El individuo se ama en el prójimo y ama al prójimo en sí mismo, conforme a una relación de igualdad delante de Dios que conserva la diferencia. La apertura espiritual constituye la manifestación del otro a la vez que fundamenta la existencia auténtica del propio yo. Porque la alteridad pertenece al sentido íntimo de la existencia, cada hombre es una tarea moral, convertible con la propia realización personal. El amor, vínculo de perfección, conserva así, en su intencionalidad constitutiva y absolutamente afirmativa del prójimo, la diferencia intersubjetiva.

Este amor —que es orden del yo, lazo de la unión y realidad de la semejanza— determina lo que San Agustín ha llamado virtud¹² y J. Pieper, siguiendo a Santo Tomás, ha definido como el "maximum potentiae"¹³, entendiéndolo por ello la acción total del espíritu humano. En la virtud, la

¹² Cf. SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, 15, 22.

¹³ Cf. PIEPER, J., *Las virtudes...*, cit., p. 15.

subjetividad es fuerza y luz, inteligibilidad y efectividad de aquella posibilidad constitutiva que añoró fecundarse en la Belleza. Con este máximo poder emerge la libertad, para prolongar una verdad que, presente virtualmente en el espíritu humano, se difunde a la totalidad de la existencia. La más alta unidad de la vida, realmente convertible con el ser y el bien personal, reside en esta entrega de las fuerzas humanas a la eficacia del amor.

La experiencia central del amor es esencialmente la experiencia de la libertad auténtica, es decir, el cumplimiento de una decisión abierta a la verdad y adherida al ser. Esto significa, dicho de otro modo, que sin amor, la realidad se nos escurre de las manos, el otro se transforma en un fenómeno marginal y el yo mismo se invierte en un efecto de superficie. Muchas de las crónicas facilitadas por los autores posmodernos describen una existencia humana vivida desde la periferia, donde la libertad ha perdido al yo real y donde el *ordo amoris* no tiene otro sujeto que el impersonal tejido socio-cultural.

5. El amor humano en la situación actual

Vivimos hoy las consecuencias de un disparo a muerte contra el paradigma predominante del sujeto moderno. El dogma de la unidad inmediata del yo como individuo dominador del universo ha sido derrocado, para entronizar en su lugar la hegemonía de los procesos de producción, la imposición social y el sometimiento a una autoridad, en última instancia económica. El sujeto autoconsciente y uno—baluarte hegemónico de la modernidad—ha denunciado sus máscaras, y ya ni siquiera desea tener rostro. La postmoderna crítica deconstruccionista, arraigada en la tradición nietzscheana y heideggeriana, busca ahora una nueva experiencia de sí mismo y del mundo, “más allá del sujeto”¹⁴ y frente a la “equivalecia infinita de un devenir ilimitado”¹⁵, sin presencia ni presente.

La infinita igualdad de lo real nos propone actualmente la paradoja de todos los sentidos a la vez y de todas las causas conjugadas¹⁶, en el instante de un *aión* vacío y sin espesor¹⁷. Su propuesta dice ser el desenlace de una historia que ha concebido al “hombre como ente pensante representador”¹⁸, y le revela ahora su impotencia para fijar cualquier identidad o nombre propio alguno. La historia ha subvertido la representa-

¹⁴ Cf. VATTIMO, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. J. C. Gentile Vitale, Buenos Aires, Paidós, 1992.

¹⁵ DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Buenos Aires, Paidós, 1989, p. 26.

¹⁶ Cf. DELEUZE, G., *Lógica del...*, cit., pp. 26 ss.

¹⁷ Cf. DELEUZE, G., *Lógica del...*, cit., pp. 172 ss.

¹⁸ HEIDEGGER, M., *Sendas perdidas*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1969, p. 96.

ción en simulacros y la presencia viva en la diferencia infinita de un desdoblamiento siempre limitado¹⁹. Nuestro tiempo está así destinado a repetir una presentación, que jamás ha sido el presente de sí misma ni puede ser siquiera su representación²⁰.

El colapso metafísico de lo absoluto es sucedido por una analítica de la finitud que subsiste en el plano de la inmanencia y se ve obligada a la repetición de una totalidad sin distinción ni fundamento infinito. En el eterno retorno de lo mismo, sin origen ni fin, sin modelo ni copia, los hechos han perdido su presencia real y el hombre su voluntad de ser. A propósito de esta idea, M. Foucault asegura que al antiguo yo pienso "no es posible hacerlo seguir por la afirmación de que 'soy'"²¹, porque "el cogito no conduce a la afirmación del ser, sino que se abre justamente a toda una serie de interrogaciones en las que se pregunta por el ser [...] se plantea por primera vez la interrogación acerca del ser del hombre en esta dimensión de acuerdo con la cual el pensamiento se dirige a lo impensado y se articula en él"²².

El ser se ha convertido en la noche oscura de la razón y lo real se ha transformado en una región abismal cerrada sobre sí misma como una fortaleza infranqueable. Pero este asesinato de la realidad —explica J. Baudrillard— no obedece a su desaparición total, sino a la implosión y liberación de su orden y medida. El exterminio ha suprimido las cosas colocándolas fuera de su modo esencial. La acción personal, antes consecuente con el ser y ahora extraviada de su identidad, se resuelve en la indeterminación y la incertidumbre, sin ascensos perfectivos ni desarrollos naturales a seguir. Nada crece, todo prolifera indiscriminadamente. Nada descansa ya en lo propio e íntimo, sino que todo se extravierte en una confusión general carente de referencias.

El *trans* de la antigua metafísica es hoy el *trans* de la inconsistencia y virtualidad, en el cual "las cosas siguen funcionando cuando su idea lleva mucho tiempo desaparecida"²³. Con este más allá, el deseo nietzscheano de trascender el bien y el mal, la verdad y los valores, se cumple como caos y extrapolación en todas las direcciones. La apariencia, liberada del orden esencial, confiere a las cosas un halo de transparencia que acontece en el celestial destino de una facticidad absoluta. La transparencia es hoy el efecto de una superficie sin espesor, que refracta y fragmenta toda mirada. Cualquier imagen tiene el poder de desviarnos y distraernos porque nunca ha tenido rumbo cierto.

En tal metacontexto universal, programado por los juegos del poder, la propia perdición es el destino de lo finito, inaccesible a la verdad. Su

¹⁹ Cf. DELEUZE, G., *Lógica del...*, cit., p. 266.

²⁰ Cf. DERRIDA, J., *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, pp. 114-117.

²¹ FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, México, Editorial Litoarte, 1977, p. 315.

²² FOUCAULT, M., *Las palabras...*, cit., p. 316.

²³ BAUDRILLARD, J., *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 12.

falsedad se manifiesta en una pulsión original de exilio y de viraje. La existencia está destinada a morir, metamorfoseando el vacío interior que la potencia y proyectando su indefinición en el brillo de la apariencia total, como en un juego sin sentido ni fin. El disparo a muerte contra el sujeto moderno se realiza así lúdicamente, bajo el auspicio de una seducción hiperactuada por la oscilación y la fugacidad instantánea.

Para decirlo brevemente, aquella identidad absoluta que el amor supo y sabe afirmar en sí mismo y en otro, no supera hoy los límites de "una hazaña efímera"²⁴, anticipada al fracaso.

6. Conclusiones

Nuestra situación actual, urgida por un sentido de lo humano a la altura de su dignidad y vocación originarias, nos trae de vuelta al amor y a esa afirmación radical que J. Pieper nos propone repensar. Comprender el amor es comprender la esencia humana, y comprenderlo verdaderamente es afirmar lo real en la fecundidad de su bondad y su belleza.

Precisamente porque existir es devenir, y el ritmo exuberante de la existencia ha desbordado siempre los insuficientes diques racionales, el amor erige al hombre sobre la roca inconvencible que no pasa, como tampoco pasa la identidad original que él repite en cada instante, en cada idea, en cada decisión. Más allá de nuestras pobres aproximaciones racionales está el amor, para concebir la certeza de lo inmutable, mientras el conocimiento abstracto sólo es capaz de alcanzar lo real en su existencia hipotética o en la transferencia analógica del propio valor personal, la convicción del amor produce y sostiene una realidad de la que no se puede dudar, porque en ella el ser está decidido. Mientras la razón prolifera en representaciones y significados, el amor da el sentido de lo indiscernible y realiza lo ideal. Por encima de todos los poderes está el poder del amor, que quiere ser sí mismo, afirmado en Dios y para el otro. Y no hay máscaras ni seducciones ni subterfugios que puedan engañar al amor, cuando él se afirma a sí mismo.

Junto con J. Pieper, quisiera concluir aquí, y en su homenaje, con otros dos grandes maestros del amor. En primer lugar, con E. Lévinas, para quien "la filosofía, amor a la verdad siempre futura, se justifica en su dimensión más amplia: sabiduría del amor"²⁵. En segundo lugar, con S. Kierkegaard, quien describe esta sabiduría en los siguientes términos:

²⁴ BAUDRILLARD, J., *La transparencia...*, cit., p. 60.

²⁵ LÉVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, 2ª ed., Salamanca, Sígueme, 1995, p. 77.

“¿Qué es lo más viejo de todo?. El amor. ¿Qué es lo que sobrevive a todo? El amor. ¿Qué es lo que no puede ser aferrado, sino que él aferra todo? El amor. ¿Qué es lo que subsiste cuando todo nos traiciona? El amor. ¿Qué es lo que consuela cuando toda consolación desfallece? El amor. ¿Qué es lo que dura cuando todo cambia? El amor. ¿Qué es lo que permanece cuando lo parcial desaparece? El amor. ¿Qué es lo que testimonia cuando la profecía guarda silencio? El amor. ¿Qué es lo que persiste cuando la visión se borra? El amor. ¿Qué es lo que da la explicación cuando el discurso oscuro termina? El amor [...] ¿Qué es lo que permanece para siempre inmutable cuando todo cambia? El amor, y sólo es amor lo que nunca cambia por otra cosa”²⁶.

Porque la verdad del amor todo lo cree sin ser jamás defraudada y todo lo espera sin estar nunca confundida, sobre ella se afirma y descansa la realidad de lo ya ahí.



²⁶ KIERKEGAARD, S., *Trois discours édifiants*, en *Oeuvres complètes de Soeren Kierkegaard*, trad. P.-H. Tisseau - E. M. Jacquet-Tisseau, 20 vol., Paris, Editions de l'Orante, 1966 ss., vol. VI, III, 303-304.

CLAUDIO CALABRESE

Universidad de Mar del Plata

Josef Pieper al encuentro de Platón. Una relectura de las relaciones entre mito y filosofía

... ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα
πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω
καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ
φύσει φανερώτατα πάντων.

Aristóteles¹

Considero, en primer lugar, que constituye un acto de justicia agradecer a la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina la organización de este congreso internacional, que tiene por objeto la figura entrañable y magistral de Josef Pieper.

De las distintas obras del autor aquí homenajeado, que podrían guiar el recorrido que enunciamos desde el título, nos detendremos en aquella que reflexiona sobre la naturaleza del mito y sobre el significado que esta noción tiene en el contexto de la filosofía de Platón².

Nuestra contribución, modesta por cierto, seguirá el siguiente recorrido: a) presentación del texto mencionado, b) una reflexión sobre el aporte de nuestro autor a la discusión y, por último, c) una conclusión breve.

a) Sobre los mitos platónicos: la secuencia de la reflexión

Nuestro autor considera, en primer término, que los relatos de Platón rebosan de historia; con cierta ironía se pregunta si no se tratará, tal vez, de una forma de expresión didáctica, en el doble sentido de facilitar el aprendizaje, allí donde se vuelve arduo, y de una cierta disciplina para

¹ *Met.*, II 1, 993 b 10 ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924: "Pues así como los ojos de los murciélagos ante la luz del día así es también el entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza".

² *Über die platonischen Mythen*, Munich 1965 (tr. *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona 1984, versión de Claudio Gancho).

afrontarlo; al mismo tiempo parece necesario echar mano del recurso de una determinada poetización, que podría requerirse en el momento en que la investigación alcanza los límites del lenguaje discursivo.

Hacemos hincapié en el tono irónico, pues en esta primera parte se pone de manifiesto que lo lógicamente accesorio comienza a tener una importancia decisiva, una vez que la lectura de los diálogos platónicos queda en un callejón sin salida, si hemos considerado a la poesía sólo como poesía³.

Tal consideración pone en evidencia el punto esencial de la cuestión: ¿qué se entiende por mito? El intento de hacer una precisión semántica del término, tanto en el griego clásico cuanto en los idiomas modernos parece imposible, pues la confusión que encontramos deja espacio para las más diversas definiciones; la palabra *mythos* expresa diversos significados: "palabra, discurso, conversación, proverbio"; puede incluso significar la palabra pensada y no pronunciada y asimismo "historia, relato, saga, fábula"⁴. En nuestro idioma, en el Diccionario de la Real Academia⁵, encontramos: "narración maravillosa, historia ficticia, persona rodeada de extraordinaria estima, persona o cosa a la que se le atribuyen cualidades que no posee".

Así las cosas, nos preguntamos con Pieper: ¿de qué se ocupan los mitos y qué sustancia recogen?

El mito se ocupa de un hecho no acontecido aún o no verificado en su acontecer, o que quizá no acontezca, pero que representa un sentido; ésta es una de las características que le atribuye falsedad –la imposibilidad de verificación empírica– y denomina a su lenguaje "equivoco".

Lo que el mito dice no tiene literalidad inmediata, representatividad rápida en el lenguaje, porque expresa "algo" que no posee, en términos de su narrador –lenguaje humano– referente inmediato, pues su contenido es trascendente en un triple sentido: trascendente al narrador, porque no lo ha vivido para testimoniarlo en forma histórica; trascendente a su lenguaje, que sería eficaz en la descripción próxima, pero que debe volverse simbólico, es decir, recurrir a sus capacidades connotativas; y trascendente a las experiencias verificables y contextuales, vale decir, a cualquier realidad conocida con la que podría ser comparado.

³ En referencia a la afirmación de Ulrich von Wilamowitz en *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947), que Pieper cita en p. 13.

⁴ Cf. PIEPER, J., op.cit., p. 16. Los aportes bibliográficos más significativos de los últimos años nos muestran a contraluz que la perspectiva de nuestro autor no ha perdido, en lo fundamental, actualidad. Cf. BUXTON, R. (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, 1999. Este texto reúne las ponencias del "Bristol Myth Colloquium" de 1996 y presenta diversas perspectivas de la cuestión ("Anyone wanting to learn about a single consensual view had better stop reading now" p. 15.) En lo esencial polemiza con la influyente obra de Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*. En la Introducción (p. 1), R. Buxton da el tono del libro: "It has often been maintained, and it is still widely held, that the civilization of ancient Greece underwent a development from myth to reason, or –to adopt the Greek-derived terms which have sometimes assumed talismanic status in relation to the debate– From Mythos to Logos".

⁵ Cf. formato digital de la vigésima primera edición (2001) (www.rae.es) sv. *mito*.

En estas condiciones queda enmarcado el tipo de lenguaje requerido por la narración mítica, al que calificamos como "simbólico"; para ello, es preciso determinar el sentido del atributo.

"Simbólico" no significa ficticio; no es el resultado de una imaginación liberada o errónea, sino que resulta el único mecanismo posible de tensión y expresión para un lenguaje que refiere más allá de su referente. La palabra se exige en pos de las realidades divinas y, entonces, ya no es fiel, resulta insuficiente como referencia, tanto frente a la realidad sugerida como a la racionalidad que la interpreta. El mito es "mentira" enfrentado con el remoto mensaje del dios que intenta evocar. La realidad siempre es el punto de referencia básico: como sucede con el símbolo, según lo expresado hasta aquí, el mito se presenta como el paradigma de la no-ficción.

El problema de lo mítico, como narración in extenso y como lenguaje vuelto narración discursiva, se asienta en que la base de todo lenguaje es religiosa, así como la raíz de todo mito.

Señala, al respecto, el filósofo ateniense:

πάντη ἄρα ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ θεῖον.⁶

El mito, lenguaje en busca de su máxima tensión hacia una verdad que lo excede, se presenta como lugar de encuentro entre hombre y dios. Esa mediación es tarea del poeta, del antiguo rapsoda, quien etimológicamente es el que "cose cantos a puntadas"⁷. El hacer poético es visto como síntesis de algo que está antes ("canto") y que el hombre se encarga de unir, de "coser". La poesía entraña una unidad que es recibida y transmitida, estrictamente, un mundo mítico, entendiendo por él, un saber no inventado sino "tejido" por el rapsoda.

En la historia de las religiones se indica que en el comienzo de la genealogía humana se produce una comunicación divina cuyo destinatario es el hombre. Las narraciones mitológicas griegas se pueden reconocer con formas semejantes en otras partes del mundo⁸.

Todos los pueblos arcaicos poseen una tradición sagrada en la cual ha ingresado esa comunicación; su forma es la de "mitos", los cuales conservan, aunque no explícitamente, un mensaje básico. Los modos de transmisión llegan a desfigurarse hasta lo irreconocible ese mensaje.

"Esa verdad indestructible de la tradición mítica procede según ello del mismo Logos que se hizo hombre en Cristo"⁹.

⁶ PLATÓN, *Pol.*, 382 e: "Totalmente no engañoso es lo demoníaco y lo divino".

⁷ De "*rheptein*", coser y "*ode*", canto.

⁸ KERENYI, K., *La religión antigua*, Madrid 1972, p. 40.

⁹ PIEPER, J., *op.cit.*, p. 74.

J. Pieper sostiene que hay dos grandes puntos en los cuales no estamos más avanzados que Platón u otro pensador antiguo; en primer término, la participación de una verdad procedente de fuente divina y recibida por el oído, es decir, sin experiencia ni reflexión personal. En segundo término, no ha sido posible expresar esa verdad bajo la forma de una tesis conceptual, sino que siempre ha adoptado el esquema de "historia que se cuenta", tal como se puede nombrar al "mito".

Dos posiciones pueden comentarse como ejemplo de los caminos seguidos por el pensamiento, a la hora de desentrañar el problema del mito.

Aristóteles¹⁰ sostiene que el mito y la filosofía tienen una misma raíz, que es la maravilla, la acción de maravillarse, y coinciden en sus fines, porque quien ama el mito, también hace filosofía en un cierto modo.

En posición contraria, F. Hegel¹¹ sostiene que el mito, por su carácter arcaico, está lleno de imágenes sensibles que sirven a aclaraciones pedagógicas, no a la expresión del pensamiento. Por el contrario, cuando el pensamiento está maduro, ya no requiere de mitos.

Al respecto, en esta ponencia sobre Pieper, consideramos que el mito es una modalidad personal de aprehensión del mundo; no es inferior a la forma lógica, ni deudora de aquella, ni incompleta o balbuceante por definición. Su naturaleza depende del objeto en cuestión: está determinada por el carácter de misterio de la realidad.

En consonancia con lo expresado por Josef Pieper, von Balthasar¹² propone que el uso del mito sea comprendido desde una forma poético-vinculante, la cual denota, en principio, que su época misma ha pasado. Revela un modo de inspiración profética al hablar de aspectos que para ser filosóficamente verdaderos se deben "concretar en la trascendencia". La función poética se ordena a concretar una revelación, antes que a perfeccionar una argumentación. El autor también ve en esto la anticipación de la revelación cristiana, en tanto ella realiza la síntesis entre mito y logos. En lugar de propiciar el decurso iluminista de anteponer un mito insuficiente para completarlo con un logos eficaz, la afirmación es que la filosofía debe confiarse al mito para alcanzar su mejor conclusión.

Pero, ¿de qué modo se capta la verdad? Si para Hegel y su línea de pensamiento esta respuesta se restringe al sistema científico, para Aristóteles el tema, tal como lo presenta en su *Poética*¹³, es más complejo. La verdad se capta mediante un vehículo: πράξεως μίμησις "imitación de

¹⁰ *Met.*, A 2, 982 b 18 ss.: "ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασιῶν" ("Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos").

¹¹ Cf. *Lecciones de la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, 1953.

¹² VON BALTHASAR, H. U., *Gloria. Una estética religiosa*, Madrid 1987, t. IV, *Metafísica*, Edad Antigua, pp. 80 y ss.

¹³ 1451 a 31.

una acción o de una historia” con unidad y que refleje una totalidad unitaria.

El Estagirita reflexiona acerca de la captación de la realidad, en el marco de la unidad de acción y en referencia a la representación trágica; si la realidad no posee estructura de contenido, sino de suceso, entonces no se puede captar en una tesis, es decir, no en una cápsula cerrada y definida, sino en una historia, dinámica y desarrollada en un proceso.

Una primera aproximación, entonces: ninguna definición para mito. El intento inverso encerraría una paradoja: la captura segura y definitiva de un término proteico. Pero no es ésta nuestra pretensión, pues se trata de seleccionar, de las múltiples perspectivas, aquella que consideramos crucial para delimitar la perspectiva del trabajo. La ruta de aproximación hacia al mito elude las líneas de la ilustración, sofista, dieciochesca o materialista, y retorna sobre los autores que reclaman amplitud en el horizonte de la interpretación.

Los mitos son historias que en su narración vinculan necesariamente el acontecer humano con acciones, de tipo causal, de orden divino. Como tales, los mitos ponen en tensión los límites de la razón y se ubican en un espacio intermedio entre lo comprensible y lo creíble. De ahí la imposible literalidad de sus términos. Quien recree el mito deberá usar a conciencia el lenguaje, lo cual implica conciencia de posibilidad y paralelamente, de límite.

La forma de “historia” o “relato” que integra lo divino conduce a la calificación común y confusa de “ficticio”; en tanto no hay experiencia fenoménica de la presencia divina, los relatos en que lo divino es protagonista, se tornan irreales. Por esa misma naturaleza de historia, también en los mitos se presenta un acontecer fragmentario y sucesivo, que incorpora una estructura de hechos o acciones, desenvueltos por personajes.

El conjunto de la historia se narra sobre la base de sugerencias y con lenguaje de imágenes; no hay una propuesta de organización discursiva de las ideas, no hay deducción, ni argumentación. Ante el oyente —es preciso recordar su transmisión eminentemente oral— el mito plantea una pintura móvil de rasgos sugerentes: de ahí su influencia sobre la imaginación primero y, que luego, busque completar un razonamiento.

“La mitología consiste en mantener la idea de eternidad en la categoría del tiempo y del espacio”¹⁴.

En el mito, lo intemporal no humano se convierte al tiempo del hombre y como tal se torna narración; en el horizonte de la forma mítica de la historia hay una condensación, un núcleo que se expresa con deficiencia, pero con sugerencia. De ahí un estilo propio y distintivo en

¹⁴ WAHL, J., *Études kierkegaardienes*, París 1938, p. 444.

el lenguaje mítico. Lo no asequible se asemeja a categorías comprensibles, sensibles en su mayoría, que constituyen la imaginería poética.

El desarrollo de un mito incorporado a un modelo formal de pensamiento debe entenderse entonces formando parte integral de ésta, inserto en tiempo y espacio puntuales, y adecuándose al uso y entendimiento de su autor. Con el mito intemporal se puede hablar al hombre histórico.

b) El aporte de Josef Pieper a la discusión: el pensar mítico

Sin tradición mítica no hay pensamiento griego. La vuelta –inversión– del pensamiento racional sobre los materiales míticos permite un ejercicio de la razón sobre lo meta-racional que alcanza sus más altos objetivos¹⁵. No debemos ver los mitos como un resultado ofrecido a la imaginación, ambivalente pero concluido, sino como una narración que busca su sentido, que mueve a la razón para hacerla entender. Y en ese movimiento, en tal empuje, los caminos adoptados por la razón para interpretar serán no sólo variados, sino incluso contrarios.

Se conjugan tres características fundamentales cuando intentamos establecer los límites del mito; al decir de Luc Brisson¹⁶, son las siguientes: el mito no es verificable ni argumentable, sino eficaz.

La primera, válida para todo tipo de narración mítica, y, en particular visible para los mitos escatológicos tal como los crea Platón y los presenta Pieper en la obra que nos ocupa; la segunda, en referencia al modo expresivo excluyente, pues, si el mito fuera argumentable, anularía su identidad misma, para resultar una expresión lógica; y la tercera, indica que el mito sirve a develar algo que debe ser conocido, o, en principio, intuitivo, y debe llevar a creer en él, en tanto guarda un bien para el hombre.

Cuando el mito aparece solo, es decir, presidiendo una forma estética en un texto poético, no es extraño sino natural. Pero una nueva perspectiva se impone cuando se relaciona con el proceder filosófico; ello exige una mirada en solidaridad, para lograr que ambos modos sirvan a la verdad. Éste es uno de los puntos originalísimos del pensamiento griego, que alcanza su plenitud en los diálogos platónicos.

En la exposición filosófica, la relación *mythos-logos* muestra un entramado. Los diálogos de Platón ubican uno y otro en solidaridad; en ellos, el mito tensa la búsqueda de verdad iniciada por vía demostrativa mediante una narración no confirmable que encuentra su frontera en la

¹⁵ GADAMER, H. G., *Mito y razón*, Barcelona 1997, p. 28: "... la tradición mítica entraña en sí misma un momento de apropiación pensante".

¹⁶ BRISSON, L., *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982.

experiencia humana del mundo. El mito, de fuente arcaica, de origen divino, adopta en la cima del discurso racional una tonalidad religiosa, casi profética¹⁷.

La relación de continuidad que los textos, poéticos o filosóficos, establecen a la hora de buscar una "nueva verdad" entronca con un concepto extraño al oído moderno: el de tradición, más aún, tradición sólo y en cuanto refiere a un hacer vinculante. La verdad de los mitos se hace rediviva en la interpretación de materiales preestablecidos, modelados según un criterio incompleto, pero no ficticio. La "nueva verdad" se revela como una misma y arcaica verdad, encubierta inicialmente ante la insuficiencia de la visión humana y, en consecuencia, fragmentaria; develada luego, ante el talante de una inteligencia que conjuga la doble articulación de *mithos* y *logos*.

Esta tensión y solidaridad antes mencionada, que Pieper sigue en la obra de Platón, puede también rastrearse en el Estagirita y así comprobar la profunda unidad de la cultura griega en su despliegue histórico; Aristóteles establece esta jerarquía en el pensar helénico:

"Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera.

"Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud y en provecho de las leyes y del bien común.

"Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las substancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la filosofía, y nuevamente perdida, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas, estas opiniones"¹⁸.

El Estagirita distingue en el conjunto de mitos sobre los dioses aquellos que remiten a un tronco verdadero y otros que son añadidos con fines persuasivos para la multitud. Los primeros son transmitidos por los antiguos con valor de tradición; los segundos, para ordenar en provecho del bien común. Interesan ahora los primeros: "los antiguos", quienes estuvieron en el tiempo primordial, han dejado un saber bajo la forma de "mito" cuya vertiente es divina; es eso hay que detenerse, sobreentendiendo que "lo demás" es mítico en un sentido segundo y subordinado.

A continuación —la división en párrafos ajena a la fuente intenta ordenar este comentario— sigue la distinción entre lo originario verdadero

¹⁷ *Ibidem*, p. 27.

¹⁸ *Met.*, XII, 8, 1074 b.

y lo añadido, en orden a realzar que lo "verdaderamente primitivo" es decir, "lo verdadero", es el carácter divino de las sustancias primeras, envuelto y confuso por una sucesión de elaboraciones —artísticas y filosóficas— en riesgo de perderse, pero finalmente salvadas como reliquias. Sólo de ese modo se manifiesta la tradición de los primeros.

Los mitos arcaicos entrañarían, según Aristóteles, un pensamiento más tarde desarticulado o fragmentario, e incluso, fabulado o exagerado. No obstante, el mito busca recordar ciertos acontecimientos olvidados en su totalidad, aún presentes en lo esencial y necesarios para una comunidad tradicional.

c) Conclusión

Entendemos que el aporte de J. Pieper implica, en lo esencial, que la relación entre mito y filosofía nos permite examinar, con la complejidad que le es propia, la cuestión acerca de qué significa pensar. Nuestra cultura, con la que nuestro autor dialoga, modelada por la fuerte e incesante presión del escepticismo, parece buscar el establecimiento del estatuto del discurso filosófico (y el lugar que en éste tiene el orden simbólico), de la ficción y de sus respectivos límites.

Las tendencias centrífugas que experimenta la conciencia contemporánea han impuesto que el sentido se construye y, en consecuencia, la discusión queda circunscrita a la naturaleza de los medios y al nivel de descripción o conocimiento que puede esperarse del lenguaje, como arquitecto de la construcción del sentido a que hacíamos referencia anteriormente; en otras palabras: los diferentes momentos de una subjetividad lacerada y lacerante, una y otra vez.

Sin embargo, el hombre expresa con su sola presencia, es decir, revela su forma; ningún otro ente tiene un modo de existir que implique este acto comunicativo; esta presencia a la que aludimos es simbólica y por ello utiliza símbolos para comunicarse. Empleamos el término "simbólico" en su sentido más arcaico: así se denominaba, en la cultura griega, a cada una de las dos partes de un objeto que se divide y que, al reunirse, permite identificar a los portadores. Esto implica, en un sentido inmediato y básico, que el yo se reconozca a sí mismo en el otro; por ello toda comunicación humana es dialógica: la relación no depende sólo de la cosa simbolizada sino también de la operación del que comprende.

En términos de Josef Pieper, esto expresa uno de los conceptos más profundos de la teología cristiana desde los primeros tiempos: el que explica el pensamiento de Platón como un conocimiento derivado de fuente divina:

... al comienzo de la historia humana está el hecho de una comunicación divina propiamente dicha dirigida al hombre. Lo que en ella se transmitía ha entrado en la tradición de otros pueblos, es decir, en sus mitos y en ellos se ha conservado y está presente, de una manera segura aunque desfigurada...

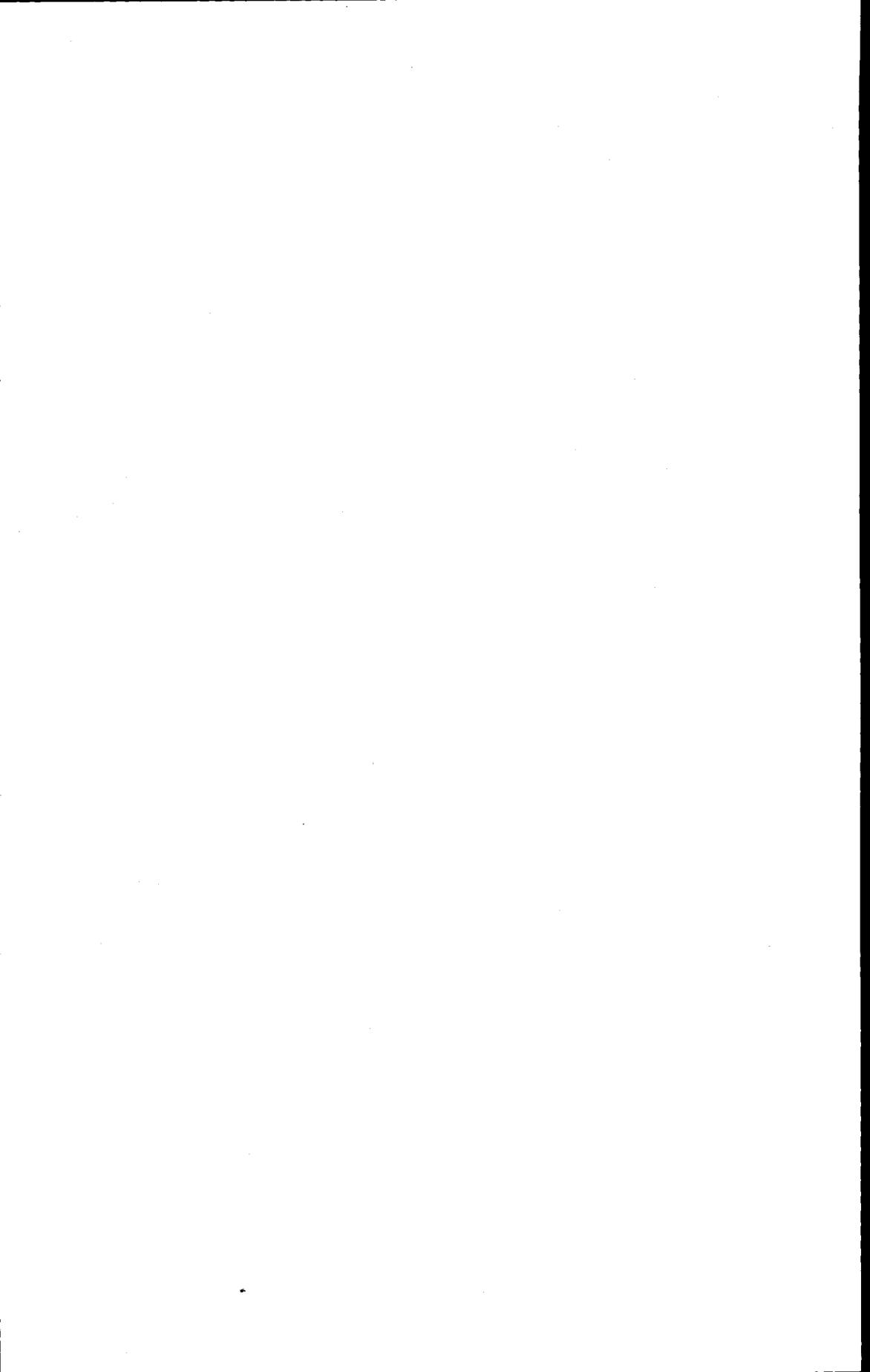
En este sentido no hay diferencia alguna entre lo que creen los cristianos y los mitos que narra Platón, pues es una historia que se despliega en la frontera entre lo divino y lo humano.

Con palabras del propio Platón: Un presente de los dioses a los hombres, o con la inigualable resonancia del original:

θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις.¹⁹



¹⁹ *Filebo*, 16 c 5.



INÉS DE CASSAGNE

*Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

**Orientación y pautas de discernimiento en el
ámbito poético-literario.
La doctrina de la *contemplación terrena*
enunciada por Josef Pieper e ilustrada en
Albert Camus**

En este congreso, en el que se reconocen tantos aportes de Josef Pieper, quiero rescatar y agradecer la orientación que él brinda en el campo literario. La orientación fluye abundantemente de su obra entera, tanto por lo que dice cuanto por cómo lo dice. En efecto, Pieper tiene el don del escritor clásico: precisar lo esencial, acuñando la formulación perfecta para una idea mediante palabras justas y razonamientos fluidos. Por ello siempre atrae, admira, entusiasma y comunica. Mas he de recalcar aquí el aporte de los cuatro ensayos reunidos bajo el título *El ocio y la vida intelectual*, en donde brinda pautas para discernir la poesía, conceptos claves y argumentos convincentes para dar razón de su presencia y sentido, dando, además, ejemplos.

Al enunciar la doctrina de la contemplación terrena —que tiene lugar en esta vida ante las cosas creadas, al captarlas en hondura y vislumbrar en ellas un anticipo de la contemplación de Dios— Pieper provee una pista fundamental: la relación poesía-contemplación-felicidad. “De tal clase de contemplación ante el mundo creado, se alimenta incesantemente toda verdadera poesía y todo verdadero arte, cuya esencia es ser bendición y alabanza, que sobrepasa toda queja. Y nadie que no sea capaz de esta contemplación es capaz de escribir de forma poética” (p. 314). Con esta afirmación clarificadora va implícita una visión realista y positiva del mundo y del hombre, un consentimiento al ser, fuente de admiración y veneración; y otras notas que iré enumerando e ilustrando.

Si Pieper trae testimonios poéticos de Konrad Weis, Chesterton y sobre todo de Gerarld Manley Hopkins, yo aportaré ejemplos de un pensador contemporáneo: Albert Camus. Un pensador, digo, por que él mismo no se llama “filósofo”, ni “poeta”, si bien quedará probado gra-

cias a Pieper que es ambas cosas. Imaginando la extrañeza de quienes conocen sólo a un Camus pensador del "absurdo", me adelanto a decir lo que él mismo afirma: que éste fue un "sentimiento" que él ha analizado, con la intención de superarlo, y que justamente fue capaz de superarlo gracias a que prevaleció y se afianzó su primera aprehensión de la realidad: la "admiración". Cito: "*Caídas de la cima del cielo, olas de sol repican sobre el campo. Todo calla y la montaña, allá, es un enorme bloque de silencio que yo escucho sin descanso. Le presto oído, alguien corre hacia mí a lo lejos, manos invisibles me llaman, mi alegría aumenta, la misma que hace años. Nuevamente, un enigma feliz me ayuda a comprenderlo todo. ¿Dónde está la absurdidad del mundo? ¿Es este resplandor o el recuerdo de su ausencia? Con tanto sol en la memoria, ¿cómo apostar al sinsentido?*"... "*En lo más negro de nuestro nihilismo, yo sólo he buscado razones para superar ese nihilismo. Y no por virtud, sino por fidelidad instintiva a una luz en que nació...*" (*El enigma, en El verano, 1950*).

Pieper me ha provisto de pautas para apreciar aquí los elementos constitutivos de la vivencia contemplativa: atención, recepción, gozo; intuición o penetración de lo amado, que provee descanso y reposo, si bien mediante una actividad máxima interior, que es de conocimiento; y una realización personal y llena de felicidad y gozo, saciante, aunque siempre con alguna inquietud o dejo de nostalgia, por lo que aún falta. "La tradición —apunta Pieper— considera la contemplación como un conocer acompañado de admiración", pues sucede ante un "*mirandum*", algo en la realidad que causa maravilla y a la par desasosiego, pues no se lo penetra del todo: obliga a seguir mirando —de allí la palabra "admiración"—, o también hace temer que no haya algo tras esa manifestación maravillosa. Así le pasaba al joven Camus, descubriendo "*el valor de milagro*" que hay en "*cada ser y en cada cosa*" y al mismo tiempo temiendo que fuesen sólo "*apariencias*"... ¡En ese caso, qué doloroso y absurdo no poder saciar el ansia profunda del alma! Empero a lo largo de los años, la experiencia se repite y prevalece más y más el elemento de "saciedad", aunque siempre está el "límite". Joseph Pieper no duda en calificar de contemplativos todos los momentos —aún mínimos— en que esto sucede. Es lo propio de la contemplación terrena. Por otra parte, no es tan extraña esta afinidad entre los dos pensadores, dado que el uno y el otro se saben enraizados en la gran tradición de sabiduría que arranca con los griegos. Camus reconoce lo "sagrado" en este tipo de experiencia, pero Pieper sabe además "que ella es alimentada en el divino Logos que obra en todas las edades" (p. 267).

Según Pieper —portavoz de la tradición— "contemplación es un mirar encendido en el amor", y "hay un modo contemplativo de ver las cosas de la Creación. Me refiero a las cosas sensibles, al ver con los ojos, pero también al oído, al olfato y al gusto,... pero al ver ante todo" (p. 313).

Este modo aparece como vivencia primordial de Camus en su Argelia natal. Lo primero que publica, a los 24 años, es *Bodas*, que él llama "ensayo lírico", y cuyo lirismo consiste justamente en transmitir directa y sencillamente lo que le llega por los sentidos y le plenifica interiormente: perfumes y suavidad de las flores, caricias del viento, "suspiro oloroso y acre de la tierra", "melodía del mundo"; y sobre todo lo que se le brinda a la vista y que no se cansa de mirar: "la luz descendiendo del cielo, el mar sin una sola arruga y la sonrisa de sus dientes brillantes": percibe que todo ello lo está esperando y acogiendo, y que entonces él a su vez responde, prestando atención y recibiendo; por ello habla de "encuentro", "encuentro de amor" y de una "gran felicidad bajo el sol matinal". Todo ello corresponde a la caracterización pieperiana del modo contemplativo, con sus condiciones —ocio, no totalmente pasivo por cuanto implica activa atención y aprehensión—, y con su premio: saciedad, reposo, encuentro feliz y en armonía,... A esto Camus le ha llamado "*bodas*"...: "*¡horas pasadas en tocar los absintos, acariciar las ruinas, acordar mi respiración con los suspiros del mundo!...*" Pero nada resulta forzado. Camus opina que este encuentro nupcial de un ser humano con el mundo, de corazón a corazón, corresponde a una necesidad esencial del hombre, y por eso éste halla su realización plena. Por su parte, "hemos nacido para contemplar", afirma Pieper, en nombre propio y de la "gran tradición". Según ello, contemplar es normal, si bien difícil: un verdadero logro plenificante, del ser finito tendido a lo infinito: "*Yo (Camus) abro los ojos y mi corazón a la grandeza insoportable de ese cielo...*" —y agrega: "*No es tan fácil llegar a ser lo que uno es, reencontrar uno su medida profunda. Mas mirando... mi corazón se calmaba con una extraña certidumbre. Aprendía a respirar, me integraba y me cumplía*" (*Bodas en Tipasa*). Sobre esto, Pieper habla de haberse encontrado con el "bien conveniente" (p. 267) y Camus explicita que ese "bien", en el mundo, se llama "belleza".

Es de notar esta certidumbre de una correspondencia preestablecida entre "hombre cumplido y belleza", y cabe subrayar otra coincidencia más entre ambos pensadores: que el lirismo poético no consiste en agregar algo a la realidad (como en cambio pretende Octavio Paz en *El arco y la lira*) sino en tratar, en lo posible, de reflejarla intacta. "*Yo (dice Camus) describo y digo: esto es rojo, esto es azul, esto es verde. Éste es el mar, ésta la montaña, éstas las flores*". El comentario de Pieper se le aplica perfectamente: "La exactitud de estas descripciones muestra qué poco debe la contemplación saltar por encima de la realidad de lo visible en una 'simbolización' precipitada. Su mirada está antes bien dirigida directamente al corazón de las cosas" (p. 313). Precisamente ante la riqueza de tal vivencia, Camus juzga "innecesario" agregar algo más, insiste que "*le basta contemplar*" y "*dar testimonio*", clamando finalmente: "Ver, ver sobre esta tierra: ¿cómo olvidar la lección?" (id., en *Tipasa*).

¿Qué lección? Camus no especifica, pero antes dio una pista: "Mi corazón se calmaba con una extraña *certidumbre*..." Poco después señala que esa vivencia contemplativa y nupcial de todo un día en Tipasa le ha procurado la sensación de "*coincidir*" con lo que él "*es*", tal como un actor "*hace coincidir sus gestos y los del personaje ideal que encarna*". La certidumbre sería, pues —dicho con sus palabras—: "*haber representado bien mi papel*", "*haber cumplido mi oficio de hombre*", y "*el haber conocido el gozo a lo largo del día no me parecía un logro excepcional, sino el cumplimiento, emocionado de mi condición*". Tal es la lección: reconocer el hombre su propia esencia como tendiendo a un fin y haberlo —en cierto modo— alcanzado. Aquí realización es igual a plenitud, perfección, por haberse saciado la sed innata del hombre. Al respecto observa Pieper —el filósofo, ¡valiéndose de una imagen: "La felicidad, como 'beber la bebida', ha de considerarse como un obrar que excita todas las potencialidades del hombre a suma realización"; "obrar que permanece en el mismo operante", "inmanente"— "solamente en él se realiza el propio operante" (282).

Con estas precisiones de Pieper concuerdan notablemente las descripciones líricas de Camus. En su testimonio juvenil de "bodas", la felicidad comporta realización de capacidades físicas e intelectuales, junto con el correspondiente aprecio de cuanto está en la realidad o la naturaleza, y el deleite que cada cosa procura. La vivencia de bodas incluye no solo ver, gustar, oler, tocar, acariciar, gustar, sino también el deleite de entrar en el mar... ¡ilustración de lo dicho por el mismo Santo Tomás de Aquino!: que "no puede ser imaginada ninguna felicidad completa sin goce, alegría, disfrute, embeleso del hombre corpóreo y espiritual-sensitivo" (I, II, 4,1; 4,5, p. 268).

Ciertamente, esto involucra la justificación de la poesía como ámbito expresivo de la contemplación que hace feliz al hombre ("Bienaventuranza imperfecta, puntualiza Santo Tomás, tal como puede ser poseída en esta vida", con el desasosiego de lo inalcanzable). En este sentido, Pieper mira más allá y agrega: "Aquella ardiente precisión de la descripción sensible, no sólo prueba cuánto respeta y trata de preservar lo visible de las cosas del mundo la mirada de la contemplación terrena. Se puede incluso suponer que el respeto por lo concreto viene ni más ni menos alimentado por el impulso contemplativo, que apunta al fundamento divino de todos los seres..." (316).

¡Te atrapé!, me gritarán ahora —¿cómo puede ilustrar esto Albert Camus?

Sigámoslo en su última peregrinación a Tipasa, en 1953. "Educado primero en el espectáculo de la belleza, había empezado por la plenitud. Después habían venido los alambres de púas, es decir, las tiranías, la guerra... Algo, durante esos años, me faltaba... Cuando alguna vez se ha tenido la suerte de amar con fuerza, la vida transcurre buscando de

nuevo aquel ardor y aquella luz... Para revivir se necesita una gracia..." Y la gracia vuelve a serle otorgada: un día de felicidad contemplativa, y en una atmósfera de particular pureza para percibir la realidad y penetrar más hondamente en su sentido divino: "Una mañana líquida se elevó, deslumbrante, sobre la mar pura. Desde el cielo, fresco como un ojo, lavado y relavado por las aguas, reducido por esos enjuagues sucesivos a su trama más fina y más clara, descendía una luz vibrante que daba a cada casa, a cada árbol, un dibujo sensible, una novedad maravillada. La tierra, en la mañana del mundo, debió surgir en una luz semejante" (R. a Tipasa, en *El verano*).

Cito en paralelo a Pieper, acerca de la condición auténtica para ser "filósofo". Pregunta a quien pretende serlo: "¿Te ha sido concedido, te es completamente evidente e íntimo el ver la realidad del mundo como algo en cierto sentido divino y, por tanto, digno de veneración, como algo en todo caso que es otra cosa y siempre más que mera materia bruta de la actividad humana?" Respondiendo: "Sólo puede haber teoría en pleno sentido, sólo es realizable como actitud cuando se considera al mundo como creación". Y concluyendo: "Filosofía quiere decir teoría" (p. 190).

"*Theoría*": en griego: ver lo admirable. Según ello, Camus es filósofo. Continúa: "Y bajo la luz gloriosa... un lejano canto de gallo celebraba la gloria frágil del día... Parecía que la mañana se hubiese fijado y el sol detenido en un instante incalculable. En esa luz y ese silencio..., yo reconocía uno por uno los ruidos imperceptibles de que estaba hecho el silencio: el bajo continuo de los pájaros, los suspiros leves de la mar al pie de las rocas, la vibración de los árboles, el canto ciego de las columnas, el chocar de los absintos, las lagartijas furtivas. Yo oía esto, y escuchaba también las olas felices que subían en mí: Me parecía que al fin había vuelto al puerto, por un instante al menos, y que este instante no terminaría más".

"*Eutujía*": en griego, feliz encuentro, felicidad. Encontrar el origen, encontrar el fin, encontrarse a sí mismo con las cosas, de corazón a corazón. Encontrar la bebida saciante, y beberla: "Miraba la mar al mediodía... y saciaba la doble sed que no se puede engañar mucho tiempo sin que el ser se seque: sed de amar y admirar..."

Y tras sacar ciertas conclusiones de orden moral —sobre justicia y compromiso— Camus declara: "Pero nosotros vivimos para algo que va más lejos que la moral. Si pudiéramos nombrarlo ¡qué silencio!... Entonces comienza el misterio..."

El contemplador comprende que se interna en la oscuridad, y avanza traduciendo en imágenes lo que intuye: "El secreto que busco está oculto en un valle... Durante veinte años he recorrido este valle... he interrogado a cabreros, he llamado a las puertas de ruinas deshabitadas. A veces, a la hora de la primera estrella en el cielo aún claro, he creído saber. Yo

sabía en verdad. Yo sé siempre quizás...” Y tras lamentar que “*nadie quiere ese secreto*”, termina reafirmando: “*un día... iré a echarme en el valle, bajo la misma luz, a aprender por última vez lo que yo sé*” (II, p. 875-6).

La fuerza lírica de este testimonio brota de un potente anhelo de conocimiento así como de una íntima certeza de poder saciarlo. En ello estriba la capacidad de contento y gratitud, que se evidencia también en este otro párrafo (escrito en Grecia): “*Agradecimiento ante el ser perfecto del mundo... Estoy literalmente ebrio de luz... un gozo enorme, una risa interminable, risa del conocimiento, tras el cual todo puede sobrevenir y todo es aceptado*” (Carnets III, p. 233).

Tales certidumbre son del tipo de las mencionadas por Pieper: contemplativas. Hay coincidencia con lo afirmado en la tradición sapiencial: la *theoría* es más que la *praxis*, “la forma fundamental del saber es la *theoría*, que se orienta hacia el ser mismo y se dirige a la verdad y sólo a ella, a hacer patente el ser de las cosas; por ello el espíritu del hombre, como un oyente, recibe su medida de la realidad” (p. 201). “La esencia de la felicidad se realiza en un acto del entendimiento” (I,II, 3,4, p. 283). “El completamente feliz es alguien que ve...” ¿Qué ve? “Que todo lo que existe es bueno, amado y digno de ser amado, amado por Dios”. “¡Pero tales certidumbres, no pensadas sino contempladas –concluye Pieper–, sólo significan una cosa y siempre la misma: el mundo está equilibrado, todo converge a un fin; en el fondo de las cosas hay –a pesar de todo– paz, salvación, gloria...” (p. 313).

Si he podido detectar estas vivencias, intuiciones y convicciones realistas en Camus, es gracias a la clarísima transmisión de Pieper acerca de su propia experiencia que se hace eco de mirar y admirar; ver y conocer; saborear y ser feliz.

AGUSTÍN IGNACIO ECHAVARRÍA

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

La imposibilidad de una filosofía no cristiana según Josef Pieper

La cuestión de la "Filosofía cristiana" está fuertemente presente en todas las obras de Josef Pieper. El tema resulta además de especial interés en nuestro autor, por la originalidad y radicalidad de su planteo. Pieper va mucho más allá que los autores que son considerados clásicos en esta cuestión, como Gilson o Maritain. No se trata para él sólo de determinar si es posible hablar de una "Filosofía cristiana", es decir, en qué medida se puede tener una actitud realmente filosófica si a la vez se adhiere a una interpretación de la totalidad del mundo que se acepta por fe. Lo que resulta para él problemático es el concepto de una filosofía no cristiana. Veamos por qué.

El concepto de filosofía y su esencial apertura a la teología

Pieper propone situarse en el horizonte de la civilización occidental y tomar la palabra "filosofía" en el sentido más literal y corriente. Este no puede ser otro que el sentido que le han dado al término los grandes fundadores de la filosofía occidental, como Pitágoras, Platón y Aristóteles. Este concepto incluía para ellos dos elementos fundamentales.

El primero, implicado en la misma etimología del término *filosofía* ("amor a la sabiduría"), nos remite a una sabiduría a la que por principio no podemos aspirar a poseer por completo en esta vida, y cuya posesión acabada sólo puede corresponder a Dios¹.

El segundo elemento consiste en que filosofar significa indagar sobre la estructura del mundo como un "todo", lo cual significa que, a diferencia de las disciplinas científicas individuales, nada de lo que atañe a

¹ Cfr. PIEPER, J., *El dilema de la filosofía no cristiana*, Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, Córdoba 1979, p. 137.

Dios y el mundo puede estar por principio excluido metódicamente de su planteo².

Estos dos elementos nos señalan que, para los grandes fundadores del pensar occidental, la filosofía estaba esencial, sistemática y desprejuiciadamente abierta a la teología. Aún más, para ellos, al acto filosófico de relacionarse con la totalidad del ser, preface siempre una interpretación del sentido de esa totalidad, interpretación existente "ya desde siempre"³, y recibida de una tradición ancestral frente a la cual ellos se situaban en relación "creyente". Sin el contrapunto previo de esta "sabiduría de los antiguos", a la que Platón consideraba explícitamente como de procedencia divina⁴, no era concebible para ellos la filosofía, a tal punto que no les interesaba algo así como una "filosofía pura" al margen de la teología.

Esto no significa que la filosofía no sea en cierta medida una empresa autónoma y distinta por naturaleza de la teología, porque comienza "desde abajo", a partir de la contemplación de la realidad concreta. Significa más bien que está unida vitalmente a una tradición preface, recibida por fe y de origen divino, que es previa a la experiencia y a la penetración intelectual, no sólo en sentido temporal, sino en el sentido de que es ella la que alimenta el impulso originario de la búsqueda filosófica:

*"... la llama del preguntar filosófico se prende en una interpretación de la realidad que afecta al mundo como todo. La filosofía está, pues, esencialmente unida a la teología;"*⁵

Incluso la filosofía cobra conciencia originariamente de su propia naturaleza específica, coaccionada por esa sabiduría revelada, reflexionando sobre su relación y diferencia respecto de ella:

*"Al principio, tanto de la historia de la humanidad como de la biografía individual, filosofía y teología no están separadas y constituyen una sola cosa. Todo el que pregunta por el sentido de la totalidad del mundo y de la existencia, comienza como creyente"*⁶.

Entonces, si filosofar, como lo entienden Pitágoras, Platón y Aristóteles, es imposible sin el contrapunto teológico, es necesario dejar de lado toda pulcritud metódica. Porque, aquél que cree determinadas afir-

² Cfr. *Ibid.*

³ Cfr. PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1979, p. 148

⁴ Cfr. PLATÓN, *Filebo*, 16.

⁵ PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1979, p. 148.

⁶ PIEPER, J., "El posible futuro de la Filosofía", en *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid, Rialp, 1974, p. 246.

maciones reveladas sobre el "todo", no las puede dejar de lado y a la vez pretender un filosofar existencialmente auténtico, de lo contrario "deja de considerar su objeto, el mundo y la existencia en general, bajo todos los aspectos posibles"⁷.

Un filósofo que por principio rechazara el dato revelado por considerarlo irrelevante, se haría automáticamente sospechoso de no responder a un impulso genuino de búsqueda de la sabiduría última sobre la totalidad de las cosas, porque entonces "¿cómo he de creer que está buscando la raíz de las cosas con seriedad?"⁸

La apertura a la revelación ha sido el procedimiento natural que ha seguido desde siempre la filosofía occidental, y que le ha permitido alcanzar sus intuiciones más profundas, o, como dice Pieper:

"El inventario de verdad de la filosofía occidental es en buena medida un inventario de tales "intuiciones" adquiridas mediante un intelligere cabalgando sobre un credere"⁹.

Ahora, si damos un paso más y miramos cuál fue la situación en los últimos dos milenios de nuestra cultura occidental, que sigue actualmente vigente, y nos preguntamos entonces dónde se encuentra la legítima tradición prefilosófica que cumple la función que para Platón y los antiguos cumplía el mito, encontraremos que no es otra que la teología cristiana¹⁰.

"... desde el fin de la antigüedad no hay en Occidente más tradición prefilosófica que atañe a la totalidad del mundo que la cristiana. No hay hoy en Occidente teología alguna, si se prescinde de la cristiana"¹¹.

Esto quiere decir que la única forma auténtica de filosofar satisfaciendo plenamente el concepto de filosofía forjado por Platón, que es el verdadero sentido del término, es hacerlo desde el contrapunto con una interpretación cristiana del mundo. Y esto es hacer una "filosofía cristiana". De ahí la radical posición de Pieper:

"La "Filosofía cristiana" no es una forma particular de la ocupación filosófica más o menos desviada, condicionada por un

⁷ PIEPER, J., *Defensa de la filosofía*, Barcelona, Herder, 1979, p. 128.

⁸ PIEPER, J., *El dilema...*, p. 138.

⁹ PIEPER, J., *El fin del tiempo*, Barcelona, Herder, 1984, pp. 54-55

¹⁰ Ciertamente, la revelación cristiana, fuente de la verdad salvífica sobrenatural, está lejos de ser solamente una tradición cultural o histórica preyacente a la conciencia del filósofo, como los mitos platónicos, pero no deja por ello de serlo también. Por otro lado, la reflexión de Pieper obliga a tomar en serio la hipótesis de los Padres de la Iglesia sobre la conexión de esos mitos con una revelación sobrenatural originaria dada a toda la humanidad.

¹¹ PIEPER, J., *El ocio...*, p. 155.

*interés especial ("religioso"). Es la única forma de la Filosofía, si es verdad que el Logos de Dios se ha hecho Hombre en Cristo y si por "Filosofía" se entiende lo que entendieron los grandes iniciadores del filosofar europeo (Pitágoras, Platón, Aristóteles)*¹².

Algunas objeciones al concepto de "Filosofía cristiana"

En el siglo XX la voz de importantes filósofos se ha levantado en contra de la posibilidad de tal "Filosofía cristiana". Martin Heidegger, por ejemplo sostuvo que la misma idea implicaba una contradicción, porque la actitud filosófica consiste esencialmente en la angustia del hacerse la pregunta fundamental, "¿Por qué hay ser y no sencillamente nada?", pregunta que es una necedad para el creyente, que ya posee una respuesta en el relato bíblico de la creación¹³. Jaspers, por su lado, plantea una opción irreductible entre la fe religiosa y el filosofar: la autoridad sería el verdadero enemigo del filosofar, que debe ser absolutamente libre y autónomo¹⁴.

Pieper ha respondido de forma aguda y contundente a estas objeciones. Con respecto a Heidegger, ha dicho, por un lado, que éste falsea el concepto de fe. Las verdades reveladas permanecen ocultas para nosotros, por eso la fe, si bien implica certeza, no implica un saber y posesión seguros, como Heidegger pretende¹⁵. Por otro lado, para Heidegger el filosofar implica esencialmente un persistir en el preguntar en medio de la incertidumbre del ser¹⁶, y ésto, a pesar de las apariencias, es muy distinto a defender, como lo hace Pieper, la "estructura de esperanza" del filosofar, que nunca se aquieta con una respuesta aclaradora y definitiva:

*"... "preguntar" significa en un caso aguardar una respuesta —aún siendo conscientes de la radical incomprendibilidad— y lo que es más, mantenerse uno abierto a ella; mientras que para Heidegger "preguntar" parece que significa más bien rechazar por principio toda posible respuesta y cerrarse herméticamente a ella"*¹⁷.

¹² PIEPER, J., "Escolástica, Figuras y problemas de la Filosofía medieval", en *Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid, Rialp, 1979, pp. 194-195.

¹³ Cfr. HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, p. 5, *Introducción a la metafísica*, Bs. As., Nova, 1959, citado por J. Pieper, *Defensa...*, p. 133.

¹⁴ Cfr. JASPERS, K., *Philosophie*, p. 258-265, citado por J. Pieper, *Defensa...*, p. 133.

¹⁵ PIEPER, J., *Defensa...*, p. 13.

¹⁶ Cfr. HEIDEGGER, M., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Breslau 1933), citado por J. Pieper, *Defensa...*, p. 135.

¹⁷ PIEPER, J., *Defensa...*, pp. 135-136.

Con respecto a Jaspers, su concepto tan acentuado de la independencia del filosofar parece reprimir el verdadero impulso a buscar una respuesta a los interrogantes últimos:

“Este ansía una respuesta, efectivamente, pero no tan incondicionalmente que pueda aceptar que le sea dada por otro”¹⁸.

En definitiva, el problema en ambos autores es que consideran que la pureza metódica es más importante incluso que la respuesta a las preguntas filosóficas¹⁹, actitud que no parece condecirse con un auténtico amor a la sabiduría.

Aclaración del concepto de “Filosofía cristiana”

Si la filosofía incluye estructuralmente una esencial apertura a la teología, el concepto de filosofía cristiana no requiere ninguna justificación, sino que es en occidente la forma genuina, necesaria y natural de filosofar²⁰. Conviene ahora precisar un poco el significado del mismo término “Filosofía cristiana”.

En primer lugar aclara Pieper que, contrariamente a lo que se piensa en general, el hecho de aceptar ciertas afirmaciones reveladas como verdaderas no le simplifica las cosas al filósofo cristiano. El contenido de la revelación cristiana está muy lejos de presentar una imagen cerrada del mundo, perfectamente inteligible y aceptable:

“La idea de la encarnación de Dios, por ejemplo, en la que la última obra de la creación se une con su origen, cerrando así el círculo, podría ser “aceptada”, tal vez por una filosofía “gnóstica” como conformación inesperada de una concepción del mundo basada en un único principio. Pero que la humanidad histórica haya odiado y matado “sin motivo” a ese Dios hecho hombre y que en esa misma muerte se haya hecho realidad la salvación del hombre, esas informaciones teológicas hacen saltar toda forma mental imaginable”²¹.

El cristianismo provee de esta forma a la filosofía de un antídoto contra la pretensión de claridad y transparencia absolutas. El misterio opone una resistencia al pensamiento que resulta fecunda, no sólo en la me-

¹⁸ *Ibid.*, p. 136.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*

²⁰ Cfr. PIEPER, J., *El dilema...*, p. 140.

²¹ PIEPER, J., “El posible futuro...”, pp. 250-251.

dida en que previene contra errores puntuales, sino, sobre todo, porque lo obliga a ajustarse al carácter insondable de la realidad que no se deja atrapar en un sistema cerrado. Y éste es para Pieper el sentido más profundo de la expresión según la cual la fe es "norma negativa" para la filosofía:

"... la característica distintiva del filosofar cristiano no es disponer de soluciones más sencillas, sino poseer "en mayor medida que cualquier otra filosofía" el sentido del misterio"²².

En segundo lugar, el modo de explicar la asociación entre el conocimiento filosófico natural y el de la fe sin que cada uno sacrifique su propia estructura y dignidad, y sin que se produzca una separación abstracta, sólo se deja expresar mediante imágenes gráficas:

"... sirve especialmente la imagen de la polifonía y el contrapunto, donde muchas voces autónomas se refuerzan recíprocamente, se provocan y hasta quizá se estimulan en tal forma que resulta un nuevo complejo sonoro, de una riqueza imprevista, que nunca será posible explicar por la mera enumeración de elementos"²³.

Otra imagen, y quizá sea más que eso, es la del creyente como oyente que, gracias a lo que llega a oír (por la fe), afina y orienta su propia mirada (su reflexión filosófica) hacia realidades accesibles en principio a sus ojos, que hasta entonces se le habían mantenido ocultas y a las que no hubiese prestado atención de otro modo²⁴.

En tercer lugar, aclara Pieper cuál es el sentido más pleno, o el análogo del que se predica según su *ratio propria* la expresión "filosofía cristiana". Y, si el cristianismo es más que un mero conjunto de afirmaciones o doctrinas a las que se asiente de modo intelectual, si ser cristiano es abrirse a una realidad sobrenatural que transforma y configura al hombre desde lo más profundo y en todas sus fuerzas, entonces es filósofo cristiano en sentido pleno aquel que conoce *per connaturalitatem*, y en virtud de un parentesco esencial, juzga rectamente sobre las cosas divinas y del mundo:

"En consecuencia, realizará en su filosofar de forma plena la filosofía cristiana aquel que no sólo "aprende" y sabe lo cristia-

²² PIEPER, J., *El ocio...*, Rialp, Madrid 1979, p. 159-160, citando a R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, pp. 112ss. de la traducción alemana, Paderborn, 1937.

²³ PIEPER, J., *Defensa...*, p. 139.

²⁴ *Ibid.*, p. 140.

no y para quien lo cristiano no es solamente "doctrina" con la que ha de mantener después en coincidencia y compatibilidad teóricas sus conclusiones, en una pura ligazón conceptual, sino que deja a lo cristiano hacerse realidad en él mismo, y que, por tanto, en virtud de un real parentesco esencial, no meramente sabiendo y aprendiendo, sino "padeciendo", experimentando la realidad, consigue apropiarse la verdad cristiana y, partiendo de ella, filosofa luego sobre los fundamentos naturales de las realidades del universo y sobre el significado de la vida"²⁵.

El dilema de la filosofía no cristiana

Surge finalmente el dilema de si es posible para un filósofo occidental reflexionar sobre la totalidad de las cosas prescindiendo por completo de la revelación cristiana, es decir, sin que su filosofía sea cristiana, aunque más no sea en el sentido más amplio (no ciertamente según el sentido más propio recién explicado):

*"Según mi opinión, es muy difícil para un hombre de nuestra civilización occidental, eliminar toda premisa cristiana de su pensamiento y hacerlo tan por completo de su filosofía, que su filosofar pueda ser descrito exactamente como "no-cristiano" —no formado de ninguna manera por el hecho de acomodarse a ningún contrapunto cristiano de orden teológico, por más oculto que estuviera."*²⁶

Pieper sostiene audazmente que no existe actualmente en absoluto una filosofía no cristiana que merezca auténticamente el título de filosofía. Por un lado, ciertas formas modernas de "filosofía científica" carecen por completo de la intención de ser filosofías en el sentido clásico del término²⁷. Por otro, existe un modo de filosofar en abierta oposición a lo cristiano, que aún conserva la estructura legítima del filosofar, porque mantiene el contrapunto con la fe, en la medida en que se opone a ella. Esto ocurre, por ejemplo, con el existencialismo de Sartre, para quien el primado de la existencia del hombre sobre su esencia está basado en la negación de un Dios creador que lo haya pre-pensado:

"... la negación de la idea cristiana de creación juega tal papel en el pensamiento de Sartre, que un nihilista pre-cristiano, como

²⁵ PIEPER, J., *El ocio...*, p. 168

²⁶ PIEPER, J., *El dilema...*, p. 140.

²⁷ *Ibid.*, 140.

*por ejemplo el sofista Gorgias, nunca lo comprendería; es necesario ser cristiano para poder leer a Sartre*²⁸.

Otra forma de filosofar igualmente anti-teológica, que, por parafrasear a Nietzsche, vive y se alimenta de las llamas de un incendio milenariorio, la podemos encontrar en el mismo Heidegger. Si bien hemos visto cómo él mismo negaba la posibilidad de una filosofía cristiana, es indudable que su filosofía, a la vez que se nutre de un impulso teológico (basta recordar sus primeros estudios de filosofía y mística medieval, base de *Ser y tiempo*), está estructuralmente construida en contrapunto negativo con la teología cristiana (basta recordar la búsqueda en el último Heidegger de una apertura a un dios "totalmente otro, especialmente respecto del cristiano"). Esto da razón de la fascinación que este autor produce en ambientes de filosofía y teología cristianos, como reacción a una filosofía que, por volcarse excesivamente al tecnicismo, evitó los temas de fondo:

*"Su vitalidad y su tensión interna las consigue la filosofía mediante su contrapunto teológico. De lo teológico proviene para ella el sabor, la sal de lo existencial. Precisamente por haberse vuelto insípida la filosofía de especialistas, encogida hasta convertirse en una disciplina especial, por haberse evitado miedosamente todo contacto con los temas teológicos (lo que, en parte puede aplicarse incluso a la llamada "filosofía cristiana"), precisamente por eso se explica el efecto excitante y sorprendente, por ejemplo, del filosofar de Heidegger, cuyo carácter explosivo no radica en ninguna otra cosa más que en haber planteado, con provocativa radicalidad y en virtud de un impulso originariamente teológico, cuestiones que exigen por sí mismas una respuesta teológica y en haber rechazado ésta al mismo tiempo de una forma igualmente radical"*²⁹.

Señala Pieper que no es poco el peligro que se corre con este tipo de filosofías, que, al estar construidas abierta o subrepticamente en oposición a lo cristiano y desligadas de la auténtica teología, difícilmente evitan la tentación de caer en pretensiones salvíficas, acompañadas de "terminología esotérica, gesticulación, formación de discipulado, intolerancia, etc."³⁰

²⁸ *Ibid.*, p. 141.

²⁹ PIEPER, J., *El ocio...*, p. 157.

³⁰ PIEPER, J., "El posible futuro...", p. 252.

Conclusiones sobre el futuro de la filosofía

Las reflexiones de Pieper siguen totalmente vigentes y nos permiten hacer un análisis de la situación actual de la filosofía. Hoy estamos ante una encrucijada. La filosofía, alejada en líneas generales de la profundidad metafísica, extraviada, desorientada, cada vez más seca y estéril, sin duda sufre desde hace tiempo las consecuencias de su separación, de su divorcio respecto de la teología. Su futuro depende de qué camino decida tomar. Una opción sería el avanzar obstinadamente en el mismo camino de autonomía que emprendió siglos atrás:

*"... el resultado final de este proceso sería una filosofía absolutamente "no-cristiana". Y decir que sería al mismo tiempo una "no filosofía" no me parece del todo absurdo"*³¹.

Si las cosas progresan en ese mismo sentido, entonces, no cabe más que esperar la muerte definitiva de la filosofía. Sin embargo, se puede y debe esperar también que, si hay un futuro para el auténtico filosofar, este futuro "dependerá de si su aislamiento respecto de la teología puede, legítimamente, superarse o no"³².

Esto, dicho sea de paso, impone ciertamente al filósofo, si quiere subsistir como tal, la tarea de velar no sólo por su propio futuro, sino también por el de la teología, pero ese sería un tema para otro estudio.

Refiriéndose a las profecías del *Apocalipsis* sobre el fin de los tiempos, Pieper desliza la siguiente conjetura con la que me parece oportuno concluir:

*"... no puede dejar, de hecho, de esperarse que en aquella época última de la historia, bajo el imperio de la sofística y de la corrompida pseudofilosofía, la verdadera filosofía recobre su unidad originaria con la teología y desaparezca como una entidad independiente y diferenciable. Que se realice de nuevo la unidad originaria de la explicación filosófica y teológica de la realidad, seguramente ya no ingenuamente, sino al nivel de conciencia de una realidad dolorosamente sentida. Con otras palabras, podría muy bien ocurrir que al fin de la historia la raíz de todas las cosas y el sentido último de la existencia -esto es, el objeto específico de la filosofía- sea sólo captado y hecho objeto de reflexión por aquellos que creen."*³³

³¹ PIEPER, J., *El dilema...*, p. 141.

³² PIEPER, J., "El posible futuro...", p. 244

³³ *Ibid.*, p. 253.

De la actual generación de filósofos depende que estas reflexiones de Pieper no sean simplemente una voz que clama en el desierto, y que la filosofía recupere su forma más auténtica.



MARTÍN ECHAVARRÍA

Universitat Abat Oliba CEU (Barcelona)

Ética y psicoterapia según Josef Pieper

I. Ética y caracterología

Un aspecto poco conocido de la obra de Josef Pieper es su visión de la psicología contemporánea. Este tema está dentro del campo natural de sus intereses, la antropología y la ética, y se pueden encontrar en sus escritos sobre estas materias importantes y lúcidas observaciones sobre la psicología, además de un par de artículos específicamente dedicados a este argumento. El centro en torno al cual giran estas consideraciones es el de la relación entre ética y psicología, y de ésta especialmente la psicoterapia.

Que el interés por el tema es muy genuino, lo atestigua su artículo de juventud "Objetividad y prudencia. Sobre la relación entre caracterología moderna y ética tomista"¹. Aquí por caracterología moderna entiendo principalmente la "psicología individual" de Alfred Adler, tal como fue interpretada por algunos discípulos suyos, como F. Künkel, E. Wexberg y especialmente el psiquiatra y filósofo católico Rudolf Allers². El objetivo del artículo fue dar "una motivación para prestar atención y acentuar, más de lo que se hizo hasta ahora, la relación que hay entre la ética tomista y los resultados de la psicología individual"³. Se puede suponer que tal conexión con la problemática de la psicología influyó en la visión tan realista, en el sentido genuino del término, de la ética de Pieper.

¹ PIEPER, J., *Sachlichkeit und Klugheit. Über das Verhältnis von moderner Charakterologie und thomistischer Ethik*, en *Der katholische Gedanke* (1932) 68-81.

² Pieper sostiene que su afirmación de la coincidencia entre algunos puntos de la psicología adleriana con la ética tomista, no implica el acuerdo total entre ambas; y que su propia crítica podría ir en la misma línea que la hecha por Rudolf Allers; cf. PIEPER, J., *Sachlichkeit und Klugheit*, 81: "De la valoración positiva de los principios terapéutico-pedagógicos de la psicología individual no debe concluirse que ésta coincida totalmente con la ética tomista. Este trabajo podría coincidir en lo esencial con la crítica de Allers". R. Allers fue alumno de Freud en la Universidad de Viena y discípulo de Adler, hasta que se dio la ruptura por discordancias antropológicas. En su salida de la escuela de la psicología individual lo siguieron su amigo Oswald Scharz, y su discípulo Viktor Frankl. Cf. M. F. Echavarría, *Rudolf Allers, psicólogo católico*, en *Ecclesia*, 15 (2001) 539-562.

³ PIEPER, J., *Sachlichkeit und Klugheit*, 81.

Es sabido que "ética" proviene del griego "ἠθος", que significa carácter⁴. Desde la perspectiva tradicional, la ética es la ciencia por excelencia que estudia la formación del carácter. No es de extrañar, entonces, que los estudios del carácter de la psicología contemporánea, lleguen a tocarse con los de la ética⁵. Para Pieper, en la medida en que la caracterología es una disciplina "empírica", nos muestra el hombre así como es, mientras que la ética, cómo debe llegar a ser.

*[...] la caracterología, no importa la tendencia que tenga, se toca en puntos esenciales con la ética, y en este sentido tampoco importa si ésta tiene un fundamento religioso o es autónoma o si es formalista o "material", intelectualista o voluntarista. De alguna manera se ocupa toda caracterología del ser del hombre, y es más, del común e inmediato fundamento esencial de todas las más sutiles acciones. Y ya que toda ética de alguna manera está orientada al deber ser del hombre, así se comportan ética y caracterología, hablando en forma sumaria y provisoria, entre sí, como deber y ser. Ambas ciencias se suponen mutuamente, ambas coinciden en última instancia en la pregunta acerca de la esencia del hombre.*⁶

La conexión entre ética y psicología fue señalada también por representantes de la psicología contemporánea, no sólo por autores como Allers, sino también por E. Fromm, que es uno de los autores a los que en otros contextos hace referencia Pieper⁷:

Generalmente se considera que la psicología es una ciencia relativamente moderna, y esto porque el término ha entrado en el uso general sólo en los últimos cien, ciento cincuenta años. Pero se olvida que hubo una psicología premoderna, la cual duró más o menos desde el 500 a. C. hasta el siglo XVII, pero que no se

⁴ Según Aristóteles, ética deriva de ethos (con η), que significa carácter, y ésta a su vez derivaría de ethos (con ε) que significa costumbre, pues el carácter se forma por la costumbre. Cf. *Ética Nicomáquea*, B 1103a 18-19; *Summa Theologiae*, I-II q. 58, a.1, in c.

⁵ En realidad, desde el punto de vista histórico-filosófico, esta coincidencia no es extraña ya que el psicoanálisis de Freud, como también otras corrientes (por ejemplo la "caracterología" de L. Klages), entroncan claramente con el proyecto de la Genealogía de la moral de F. Nietzsche.

⁶ PIEPER, J., *Sachlichkeit und Klugheit*, 68. En santo Tomás, el punto de partida de la ética es experimental, el ser del hombre "ut in pluribus"; cf. *In I Ethicorum*, l. IV, n. 53: "Oportet in moralibus accipere, ut principium, quia ita est. Quod quidem accipitur per experientiam et consuetudinem". Cf. BEDNARSKI, F. W., *L'expérience dans l'éthique eudémoniste. La nécessité des prémisses empiriques en morale*, Herder, Roma 1979.

⁷ Especialmente a su obra *El arte de amar*, que aunque en su línea última es ateísmo dialéctico, contiene muchas observaciones sobre el amor inspiradas en la ética aristotélica. Pieper cita en particular la idea de la complementariedad del amor materno y paterno para el desarrollo de un carácter maduro. Cf. PIEPER, J., "Amor", en: *Las virtudes fundamentales*, Bogotá, Rialp, 1988, 543: "Se ha dicho, con razón, que el amor de una persona madura debería poseer ambas cosas: el elemento materno y el paterno, algo que fuera al propio tiempo incondicionado y exigente".

llamaba "psicología", sino "ética" o, con más frecuencia aún, "filosofía", aunque se trataba justamente de psicología. ¿Cuáles eran la sustancia y los fines de tal psicología premoderna? La respuesta puede ser sintetizada así: era el conocimiento de la psique humana que tenía como meta el mejoramiento del hombre. Ella tenía, por lo tanto un propósito moral, se podría decir incluso religioso, espiritual.

[...] Aristóteles ha escrito un manual de psicología que ha intitulado, sin embargo, Ética. [...] En Tomás de Aquino se encuentra un sistema psicológico del cual se puede probablemente aprender más que de gran parte de los actuales manuales de tal disciplina; se encuentran en él interesantísimos y muy profundos tratados de temas como narcisismo, soberbia, humildad, modestia, sentimientos de inferioridad, y muchos otros.⁸

2. El carácter neurótico

Pieper sigue la concepción adleriana del carácter neurótico. Éste se caracterizaría por un gran egocentrismo, orgullo y vanidad. Éste egocentrismo estaría, para la psicología individual, radicado sobre la base de una gran inseguridad resultante de un complejo de inferioridad. Para dominar la angustia que derivaría de esta inseguridad radical, el neurótico estructuraría su vida para apoderarse de la realidad, de modo directo u oblicuo, con sus "arreglitos", que le sirven para transformar su debilidad en elemento de control de la situación. Dice Pieper:

El rasgo capital que sirve de denominador común a los más diversos tipos de neurosis parece ser un "ego-centrismo" dominado por la angustia, una voluntad de seguridad que se encierra exclusivamente en sí misma, una incapacidad para 'abandonarse' que ni por un solo instante cesa de ser el centro de su propia mirada; en suma: esa especie de amor a la propia vida que ca-

⁸ FROMM, E., *Psicología per non psicologi*, en: *L'amore per la vita*, Mondadori, Milano, 1992, 3, 82. Con mucha lucidez, este autor señala que lo que hace Freud está más cerca de lo que hacía la psicología "premoderna", que de lo que pretendía la psicología "experimental"; *Ibidem*, 88-89: "Freud -y es de máxima importancia entenderlo- trataba de sondear científicamente no sólo los movimientos del actuar, es decir las pasiones, sino, exactamente como la psicología premoderna, y contrariamente a las dos ramas principales de la psicología moderna, se proponía también una finalidad moral: el hombre debe conocerse, debe descubrir el propio inconsciente para alcanzar la independencia. El objetivo de Freud era el dominio de la razón, la destrucción de las ilusiones, de modo que el hombre llegara a ser libre y emancipado. Sus aspiraciones morales eran las mismas del Iluminismo, del racionalismo: un objetivo que trascendía ampliamente lo que todo el resto de la psicología entendía justamente con ese término y que se proponía a sí misma, en cuanto se limitaba a descubrir el modo de obtener un mejor funcionamiento del hombre. La meta de Freud era en cambio un modelo humano que desde muchos puntos de vista coincide con el de los grandes filósofos del Iluminismo."

balmente conduce a la pérdida de ella. No deja de ser sintomática la circunstancia, en modo alguno casual, de que los actuales caracterólogos hayan recurrido más de una vez en forma explícita al adagio: "El que ama su vida, la perderá". Porque fuera de su inmediata significación religiosa, este adagio constituye la más literal expresión del dato que la caracterología y la psiquiatría han sabido constatar: "El riesgo a que se expone el yo es tanto más grave cuanto mayor la solicitud con que se busca su protección".⁹

Pieper sostiene que en la base de estos trastornos de la "esfera psico-vital" están los vicios, especialmente la pusilanimidad y la falta de generosidad que brota del amor desordenado de sí mismo: "Mérito es de la caracterología moderna, edificada sobre el fundamento de la psiquiatría, el haber advertido que la falta de valor para hacer frente a las injurias y para consumir la entrega de sí debe ser contada entre las más profundas causas de enfermedad psíquica."¹⁰

El egocentrismo y la voluntad de poder del neurótico le hace perder la mirada objetiva sobre la realidad y el sentimiento de comunidad. Por eso, la propuesta de Pieper será el redescubrimiento de las virtudes morales, en particular de la prudencia y de la justicia:

Con esto, vamos más allá, entrando ya en las cuestiones éticas que se presentan más a fondo en la siguiente sección. Sobre la comparación entre la ética tomista y la caracterología moderna, no queda sino considerar que: El núcleo de todas las neurosis es la absolutización del yo, la mirada exclusiva del hombre hacia sí mismo, el egocentrismo, la falta de objetividad y de sentido comunitario. Condición y expresión de salud psíquica es la orientación del hombre hacia la realidad objetiva, la renuncia al yo, la objetividad en el reconocimiento y en la acción, el "sentimiento de comunidad"¹¹.

3. Normalidad humana y virtud

Según el psicólogo americano Gordon W. Allport la idea de normalidad, de salud y de madurez no pueden ser dadas por la psicología (expe-

⁹ PIEPER, J., "Fortaleza", en: *Las virtudes fundamentales*, 208. La cita es del adleriano, F. KÜNKEL, *Neurasthenie und Hysterie*, en: E. Wexberg (ed.), *Handbuch der Individualpsychologie*, Munich, 1926, 500.

¹⁰ PIEPER, J., "Fortaleza", 208.

¹¹ PIEPER, J., *Sachlichkeit und Klugheit*, 74.

riental), sino que suponen una visión "ética": "No podemos responder a esta pregunta únicamente en términos de psicología pura. Para que podamos afirmar que una persona es mentalmente sana, normal y madura, debemos saber qué son la salud, la normalidad y la madurez. La psicología por sí sola no puede decírnoslo. Está implicado hasta cierto punto el juicio ético"¹². Pieper se cuenta entre los autores¹³ que señalan la estrecha conexión que existe entre la madurez y normalidad humana, y la virtud moral¹⁴. Esta conexión se manifestó especialmente, según Pieper, en los estudios de la escuela adleriana¹⁵. El artículo antes mencionado demuestra especialmente que los dos aspectos que según estos autores caracterizan a la personalidad madura, el desarrollo de la "objetividad", es decir el "realismo" que los hace renunciar a la pretensión "subjetivista" de "co-determinar" el objeto, y del "sentimiento de comunidad", corresponden a lo que la ética clásica llamaba prudencia y justicia.

Respecto de la prudencia, dice nuestro autor:

El concepto central caracterológico de la autosugestión (que no es otra cosa que una falta de objetividad voluntaria en la visión de la realidad), así como el concepto sociológico de 'ideología', enteramente paralelo, podrían ser 'descubiertos' por la doctrina de la prudencia de una forma enteramente sorprendente.¹⁶

Un resultado de la psicología, o mejor dicho, psiquiatría moderna, que a mi parecer nunca ponderaremos demasiado hace resaltar cómo un hombre al que las cosas no le parecen tal como

¹² ALLPORT, G. W., *La personalidad. Su configuración y su desarrollo*, Herder, Barcelona 1966, 329.

¹³ Cf. VELASCO SUÁREZ, C. A., "Ética realista y psicoterapia", en: *Psiquiatría y persona*, Buenos Aires, EDUCA, 2003, 136: "A través del trabajo con sus pacientes, los psicoterapeutas redescubren, en cambio, muchas veces sin saberlo, la vieja sabiduría, la moral natural de nuestra tradición clásica, que se funda en el acuerdo con la realidad y que no es, por consiguiente, un código de deberes a priori, sino un programa de realización humana que apunta a la eudaimonía, a la felicidad. En esta visión el bien de cada ser es, en efecto, la perfección de su propia realidad o naturaleza y todo lo que a ella conduce. La moralidad es, entonces, esencialmente, normalidad y ésta plenitud humana y felicidad". Aunque, como diremos, esto llega a ser verdad si se inscribe en la perspectiva de la gracia, como diremos.

¹⁴ También es de esta opinión Fromm, que interpreta a Freud, en modo erróneamente optimista, en sentido "humanista"; cf. FROMM, E., *Ética y psicoanálisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 50: "La caracterología de Freud implica que la virtud es el fin del desarrollo del hombre. Este desarrollo puede ser obstruido por circunstancias específicas y generalmente externas y puede así ocasionar la formación del carácter neurótico. El crecimiento normal, no obstante, producirá el carácter maduro, independiente y productivo, capaz de amar y de trabajar; para Freud, en último análisis, salud y virtud son lo mismo. Pero esta conexión entre carácter y ética no es explícita."

¹⁵ Algunos adlerianos lo han señalado; cf. BRACHFELD, O., *Los sentimientos de inferioridad*, Barcelona, Miracle, 1959, 179-180: "Era imposible, pues, prever la reacción del sujeto ante la minusvalía, orgánica, 'psíquica' o 'social'; era imposible preverla, descartarla, por imponderables; así, esa reacción era de orden moral, y no de orden físico, fisiológico o biológico, y una vez llegado a este descubrimiento, la ruptura con las ideas recibidas de sus mayores, con la ideología imperante en la medicina de sus tiempos, era total, era irremediable. [...] Es muy notable, desde luego, que Adler llegara a sus resultados por unos medios tan empíricos y tan racionalistas como los demás, como sus contrincantes y futuros enemigos; y es preciso observar que él mismo nunca se atrevió a sacar todas las consecuencias morales y filosóficas de su descubrimiento"; según este autor, "esta orientación nueva [...] permite ciertos puntos de contacto con la filosofía aristotélico-tomista".

¹⁶ PIEPER, J., "La imagen cristiana del hombre", en *Las virtudes fundamentales*, 18.

son, sino que nunca se percata más que de sí mismo porque únicamente mira hacia sí, no sólo ha perdido la posibilidad de ser justo (y poseer todas las virtudes morales en general), sino también la salud del alma. Es más: toda una categoría de enfermedades del alma consisten esencialmente en esta "falta de objetividad" egocéntrica. A través de estas experiencias se arroja una luz que confirma y hace resaltar el realismo ético de la doctrina de la superioridad de la prudencia. La prudencia es uno de los "lugares" del espíritu en que se hace visible la misteriosa conexión entre salud y santidad, enfermedad y pecado. Una doctrina del alma (psicología) que no haga, a sabiendas, caso omiso de estas realidades podrá adquirir, seguramente, desde esta posición, una visión de relaciones muy honda.¹⁷

Sobre la justicia y el "sentimiento de comunidad":

Todavía una palabra sobre la relación entre objetividad y sentimiento de comunidad o, en lenguaje tomista, entre prudencia y justicia. Lo primero que habría que decir es que la ética tomista coincide con la psicología individual -además de en el "realismo" y el "intelectualismo"- en una tercera teoría general: en la teoría de la naturaleza social del hombre. El hombre es para santo Tomás no sólo un todo y una persona (tota in se et sibi) sino también parte de un todo (pars communitatis). De esto se sigue que esta necesidad de vinculación a una comunidad en hombres moralmente buenos, no solamente debe llegar al reconocimiento, sino al acto.¹⁸

Podríamos mostrar la profundidad psicológica de las observaciones de Pieper sobre el amor, la templanza¹⁹, la fortaleza²⁰, pero son bien conocidas y exceden los límites del presente estudio.

¹⁷ PIEPER, J., "La imagen cristiana del hombre", 17-18.

¹⁸ PIEPER, J., "Sachlichkeit und Klugheit", 80.

¹⁹ PIEPER, J., "Templanza", en *Las virtudes fundamentales*, 225: "La templanza tiene un sentido y una finalidad, que es hacer orden en el interior del hombre. De ese orden, y solamente de él, brotará luego la tranquilidad de espíritu. Templanza quiere decir, por consiguiente, realizar el orden en el propio yo. [...] Actuar con templanza quiere decir que el hombre 'enfoca' sobre sí y sobre su situación interior, que tiene puesta sobre sí mismo la mirada y la voluntad. Tomás de Aquino piensa que en Dios están presentes las ideas ejemplares de todas las cosas; y esto vale también para las virtudes cardinales. La manera ejemplar, divina de la templanza, dice entonces, 'es la conversión del Espíritu a sí mismo'."

²⁰ Cf. PIEPER, J., "Fortaleza", 213: "El individuo al que le falte, en la esfera de lo psico-vital, ánimo suficiente para acometer una empresa arriesgada, mientras orienta 'ego-céntricamente' sus afanes en pro de su absoluta seguridad personal, fracasará también con verosimilitud cuando la realización del bien le exija soportar el dolor".

4. Salud psíquica y santidad

El lazo que une salud y virtud, hace notar a Pieper la ineficacia por principio de una psicoterapia que intente sólo la conservación del orden "psico-vital" como si éste en el hombre no estuviera naturalmente radicado en su orientación trascendente. Una psicoterapia "burguesa" no sólo es ineficaz, sino también neurotizante, porque hace que la persona se centre en la autoafirmación egocéntrica.

En cierta manera se revela como una cosa sin sentido el aspirar al mantenimiento del orden interior por sí mismo y proponerse como finalidad la pura conservación del yo en cuanto tal. En el extremo de esta finalidad "pura", pero de tejas abajo, está la templanza del avaro, que, como dice Santo Tomás, evita la inmoralidad por los gastos que acarrea. Es evidente que aquí no hay ninguna virtud. Pero sabemos también lo débil que resulta un trabajo médico, cuando actúa solo, para impulsar en la persona enferma una moderación con garantías de resultado permanente. No sin razón se le achaca a todo tratamiento psicoterapéutico que no tenga una fase metafísica o religiosa, el que sus resultados son "un aburguesamiento rodeado de temerosos cuidados y envenenado por un vacío desolador". Y esto, claro está, no tiene nada que ver con la paz sustancial que proporciona la verdadera templanza. Tal fracaso no es algo que ocurra fortuitamente, sino que tiene que sobrevenir por necesidad. [...] Con otras palabras: el mantenimiento del yo no es realizable mientras la mirada siga puesta en lo exclusivamente humano.²¹

Por este motivo, Pieper va incluso más allá de la virtud natural, y constata sobre todo el íntimo enlace entre salud psíquica y santidad:

Apenas es posible dilucidar la forma íntima en que están enlazadas la salud y la santidad, y sobre todo la culpa y la enfermedad, y las condiciones en que este parentesco se manifiesta. De todas formas, la 'salud' de la justicia, longanimidad, templanza, temor de Dios y de toda virtud en general consiste en estar de acuerdo con la verdad objetiva, natural y sobrenatural. Esta correspondencia a la realidad es, al mismo tiempo, el principio de la salud y del bien²².

²¹ PIEPER, J., "Templanza", *Las virtudes fundamentales*, 227-228.

²² PIEPER, J., *La imagen cristiana del hombre*, 23-24.

En esta visión, Pieper se muestra influido por Rudolf Allers. Para este autor, sólo el santo, por aceptar el lugar en la realidad que objetivamente le corresponde, está más allá de la neurosis:

*Aquel hombre, cuya vida transcurra en una auténtica y completa entrega a las tareas de la vida (naturales o sobrenaturales), podrá estar libre por entero de la neurosis; aquel hombre que responde constantemente con un decidido 'sí' a su puesto de criatura en general y de criatura con una específica y concreta constitución. O dicho con otras palabras: al margen de la neurosis no queda más que el santo.*²³

Y por este motivo, la "salud anímica" sólo se daría plenamente en el santo: "Situándonos, pues –y para ello tenemos buenas razones–, en el punto de vista según el cual la definitiva superación de la inautenticidad, que caracteriza y define a la neurosis, no se logra sino en la vida verdaderamente santa, obtenemos esta otra conclusión: la salud anímica en sentido estricto no puede alentar más que sobre el terreno de una vida santa, o por lo menos de una vida que tiende a la santidad"²⁴.

5. La culpa y la medicina de la gracia

Con esta toma de posición, ni Pieper ni Allers se alejan de la valoración positiva de la naturaleza humana propia de santo Tomás, sino que, con éste, comprueban que el pleno desarrollo humano, es decir el de su virtud connatural, sólo se hace plenamente posible por la medicina de la gracia que restaura la naturaleza²⁵.

La naturaleza del hombre se puede considerar de dos modos: uno, en su integridad, como estuvo en el primer padre antes del pecado; de otro modo, según que está corrupta en nosotros después del pecado del primer padre. Según ambos estados, la naturaleza humana necesita del auxilio divino, como primer motor, para hacer o querer cualquier bien, como se dijo. Pero en el estado de naturaleza íntegra, en cuanto a la suficiencia de la fuerza operativa, el hombre podía por sus capacidades naturales querer y operar el bien proporcionado a su naturaleza, como es

²³ ALLERS, R., *Naturaleza y educación del carácter*, 310. Este texto es citado por nuestro autor explícitamente; cf. PIEPER, J., "Sachlichkeit und Klugheit", 74.

²⁴ *Ibidem*, 311.

²⁵ Sobre este tema, cf. ANDEREGGEN, I.- SELIGMANN, Z., *La psicología ante la gracia*, Buenos Aires, EDUCA, 1999².

*el bien de la virtud adquirida; pero no el bien que la excedía, como es el bien de la virtud infusa. Pero en el estado de naturaleza corrupta, el hombre falla también en lo que puede según su naturaleza, de modo tal que no puede cumplir todo este bien por sus capacidades naturales. Pero como la naturaleza humana no está totalmente corrompida por el pecado, de modo de estar privada de todo el bien de su naturaleza, aún en el estado de naturaleza corrupta puede por las fuerzas de su naturaleza efectuar algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas, y cosas de este tipo. Pero no todo el bien connatural, al punto de no faltar en nada. Como el hombre enfermo puede hacer algún movimiento por sí mismo, pero no se puede mover perfectamente con el movimiento del hombre sano, si no es sanado por el auxilio de la medicina.*²⁶

Después del pecado original, el hombre no puede realizar todo el bien connatural en modo perfecto, si no es sanado por la gracia. Por eso, para Pieper, como ya vimos, una psicoterapia no es completa si no está entroncada en la vida espiritual profunda, en la mística y en la práctica sacramental: "raro será que obtenga éxito la curación de una enfermedad psíquica nacida de la angustia por la propia seguridad, si no se la hace acompañar de una simultánea 'conversión' moral del hombre entero; la cual a su vez no será fructuosa, si consideramos la cuestión desde la perspectiva de la existencia concreta, mientras se mantenga en una esfera separada de la gracia, los sacramentos y la mística"²⁷. Se trata de un profundo realismo cristiano que, a la vez que reconoce la consistencia propia de la creatura, constata el hecho, conocido por revelación, de la naturaleza caída y redimida²⁸.

²⁶ *Summa Theologiae*, I-II q. 109 a. 2 in c.

²⁷ PIEPER, J., "Templanza", 214. Esta idea es profundamente afín a la de Allers: "Para permanecer firme ante los conflictos, las dificultades, las tentaciones, es necesario ser simple. Para curar una neurosis no es necesario un análisis que descienda hasta las profundidades del inconsciente para sacar no sé qué reminiscencias, ni una interpretación que vea las modificaciones o las máscaras del instinto en nuestros pensamientos, en nuestros sueños y actos. Para curar una neurosis es necesaria una verdadera metánoia, una revolución interior que sustituya al orgullo por la humildad, el egocentrismo por el abandono. Si nos volvemos simples, podríamos vencer el instinto por el amor, el cual constituye -si le es verdaderamente dado el desarrollarse- una fuerza maravillosa e invencible." [ALLERS, R., *El amor y el instinto*, en: ANDEREGGEN, I. - SELIGMANN, Z., *La psicología ante la gracia*, Buenos Aires, EDUCA, 1999², 338].

²⁸ Este es uno de los mensajes fundamentales del Magisterio de Pío XII sobre la psicología; cf. Pío XII Discurso al XIII Congreso Internacional de Psicología aplicada, Roma, 10 de abril de 1958, II, 5: "Cuando se considera al hombre como obra de Dios se descubren en él dos características importantes para el desarrollo y valor de la personalidad cristiana: su semejanza con Dios, que procede del acto creador, y su filiación divina en Cristo, manifestada por la revelación. En efecto, la personalidad cristiana se hace incomprensible si se olvidan estos datos, y la psicología, sobre todo la aplicada, se expone también a incomprensiones y errores si los ignora. Porque se trata de hechos reales y no imaginarios o supuestos. Que estos hechos sean conocidos por la revelación no quita nada a su autenticidad, porque la revelación pone al hombre o le sitúa en trance de sobrepasar los límites de una inteligencia limitada para abandonarse a la inteligencia infinita de Dios".

No se trata de negarle derechos a la naturaleza, sino de reconocer que la restauración plena del ser humano está movida profundamente por la gracia. Tampoco de confundir la actividad del psicoterapeuta con la del confesor, como se ve en su artículo sobre Psicoterapia y absolución²⁹, cuyo mensaje es que no basta el conocimiento de la culpa, sino que es necesario el perdón de Dios, que nos viene por el sacramento de la penitencia. Desde esta comprensión de la gracia, y por lo tanto de la Bondad de Dios, Pieper corrige la visión freudiana del sentimiento de culpa, que para el maestro de Viena es uno de los síntomas de la neurosis.

Y llegados a este punto podemos ya recordar aquellas frases de Freud en las que se habla de "la parte que tiene el amor en el nacimiento de la conciencia" y del "mal" realizado, a causa de lo cual estamos "amenazados con la pérdida del amor". Freud dice que en todo "sentimiento de culpabilidad" está en juego el "miedo de perder el amor"; el miedo de no ser ya amado por ese poder supremo. ¿Por qué "supremo poder"? Al intentar dar una respuesta a esta pregunta se le escapa a Freud la gran ocasión que se le había presentado al plantear tan bien la cuestión; ya que entiende ese "supremo poder" como "el padre mítico de las edades primitivas", el cual, proyectado en la conciencia individual y colectiva vía complejo de Edipo, produce, como su Super-Ego, tanto el miedo como el sentimiento de culpa; una reacción que, según las propias teorías de Freud, es naturalmente ciega e irracional, de la que hay que liberarse mediante una reinstauración de la conciencia y el psicoanálisis.

Lo que con eso se pretende es evidente: emancipación de la dependencia de la ilusión de querer ser amados y, con ello, del miedo de perder el amor. Claro que no se niega lo que con las mismas investigaciones de Freud quedó demostrado: que, por ejemplo, el conflicto en la relación con el padre tiene una enorme importancia para el desarrollo anímico, para la formación de la conciencia, para el nacimiento y la proliferación neurótica de sentimientos de culpabilidad. Pero ¿de verdad ésta es la explicación definitiva y última de la vivencia interior del sentirse culpable? ¿Qué ocurriría si nuestra existencia fuera realmente algo idéntico con el desear ser querido y amado no por la figura ancestral y primitiva de un padre imaginario, sino por alguien absolutamente real y supremo, por ejemplo el Creador mismo? ¿Y cómo lo explicaría Freud si en el fondo ese sentirse culpable ("pecado") fuera realmente, por lo que de nuestra par-

²⁹ Cf. PIEPER, J., *Psychoterapie und absolution*, Leutesdorf am Rhein, Salvator Verlag Steinfeld, 1978.

*te supone, un defecto del ser, resistencia contra aquel creativo ser querido y amado, en el que literalmente consiste nuestra existencia?*³⁰

El amor creativo de Dios funda nuestro ser personal. Sólo en relación a este Amor nuestra existencia tiene sentido, y nuestra vida psíquica no sólo se “equilibra”, sino que se plenifica y da fruto. Este redescubrimiento de la relación creatural y filial que une el alma humana con Dios nos parece lo esencial del mensaje sapiencial de Pieper a los que nos dedicamos a la psicología y la psicoterapia.



³⁰ PIEPER, J., “Amor”, en: *Las virtudes fundamentales*, 456-457.



MARÍA DEL CARMEN FERNÁNDEZ

Profesorado "Joaquín V. González"

Enseñanzas de un gran maestro: La no-corrupción de la palabra

a. El diálogo: sede de encuentro

"El lugar natural de la verdad es el intercambio verbal entre los hombres; la verdad brota del diálogo, de la discusión, de la conversación..., en suma del lenguaje. Por "orden del lenguaje" no se entiende de modo prioritario su perfección formal (lo primero no es, me temo, la famosa coma bien puesta de Karl Kraus, por más que nos guste darle la razón) sino la verbalización lo menos deformada y cercenada posible de la realidad".¹

Esto es posible porque el diálogo es antes que todo franqueamiento. El prefijo *diá* importa aquí, más que el logos al le sirve de vehículo. El *diá* de la palabra "diálogo" es una actividad esencial. Si nos atenemos a las etimologías, el *diá* del diálogo, desgarrar, divide, atraviesa, dispersa. Significa también a lo largo de y hasta. El *diá* del diálogo es la actividad misma del sujeto que trata de alcanzar el objeto. Atraviesa el espacio de uno a otro. Implica a la vez la distancia, el espacio y atravesar el espacio. Significa la esperanza eficaz de alcanzar el fin. Unido al verbo es división de lo inefable. Divide y analiza lo informulado y lo constriñe a las normas del lenguaje. Toma en su franqueamiento lo esencial, al lenguaje como vehículo. Pero el diálogo, es además, ida y vuelta. En la busca del objeto, el movimiento del sujeto en el ajuste a la cosa resultaba unívoco. En el nivel del diálogo el vector epistemológico es perpetuamente invertido. El análisis rebota. Se trata entonces de una doble busca. Titubeo de cada interlocutor hacia otro. Esfuerzo común hacia el tercer término de una verdad por descubrir. El diálogo es un esfuerzo perpetuo, una selección del oro puro del verbo a través de las escorias de las palabras.

¹ PIEPER, J., *Antología*, Barcelona, Heder, 1984, p. 135.

Porque el diálogo verdadero no se da sin la preocupación por la verdad. Así realizando una fenomenología del diálogo, define Eliane Amado Levy Valensi al mismo en su libro².

El diálogo es por ello, sede de encuentro en la verdad, participación del yo con sus semejantes en la búsqueda de la verdad de las cosas.

En el diálogo aparece la esencia del lenguaje, que no es sólo decir, sino, decir verdad, como lo expresa San Basilio:

“El Dios que nos ha creado nos dio el uso de la palabra con el fin de que descubriéramos mutuamente las voluntades de nuestros corazones”

Pero el diálogo se enajena en el engaño, como bien lo muestra Pieper en los sofistas. Se enajena en la mentira y en todas las formas posibles de error. En ese momento pone obstáculos y siendo lo que debería unir, separa.

Por ello el maestro defiende el ámbito de lo académico como el lugar donde libremente, se pueda discutir en torno a la verdad, donde pueda salir a la luz la misma. Así lo expresa en la Antología:

“Dicho concepto implica la preservación en el seno de la sociedad de una “zona de verdad”, un asilo de trato íntimo con la realidad, donde resulte posible preguntar, discutir y expresarse sin trabas acerca de del verdadero estado de las cosas.

*“Un espacio al abrigo de toda servidumbre respecto a otros fines, en el que queden silenciados cualesquiera intereses ajenos a las cosas mismas: colectivos o privados, políticos, ideológicos o económicos”.*³

Como buen discípulo del Aquinate, aún cuando lo haya encontrado en los textos, se reunió con él en las praderas de la verdad, y en ellas, comulgaron en aquella institución que especificó en gran parte el período más rico de la cristiandad, la cual describe Huizinga, el historiador de la cultura y de la vida del espíritu:

“En la Universidad medieval las tesis y las disputas constituían el medio natural que permitía formular los problemas del saber. Como vehículos intelectuales armonizaban con el sistema; como formas espirituales se adaptaban a esa esfera. La Universidad medieval era (en el pleno sentido del término) un campo de lucha, una palestra, la armónica contrapartida de los encuentros

² LEVY VALENSI, E. A., *El diálogo psicoanalítico*, México, F.C.E., 1965, p. 34.

³ PIEPER, J., op. cit., p. 136.

en los torneos. En ella el individuo desarrollaba una partida importante y con frecuencia peligrosa. Las actividades de la Universidad como los hechos de la vida del caballero, asumían carácter de consagración e iniciación, o configuraban una lucha, un desafío y un conflicto. La vida de la Universidad medieval era una permanente disputa revestida de formas ceremoniales. A semejanza de los torneos, constituía una de las formas importantes del juego social, en sí mismo fuente de cultura".⁴

b. El desenmarascamiento de la sofística

En su libro: *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Josef Pieper se cuestiona:

"¿En dónde reside para Platón, lo peor de la sofística; qué es lo que se ve amenazado por ella; qué es opinión de Platón lo que no puede despreciarse si se quiere que el hombre viva una vida verdaderamente humana? En suma, ¿qué tenía Platón contra los sofistas? La respuesta que el gran maestro da es esta: "Su objeción podría reducirse a la breve fórmula: Corrupción de la Palabra".

Lo propiamente malo de la sofística lo ve Platón en que ella cultivó la palabra con una enorme sensibilidad para el matiz lingüístico y con un alto grado de inteligencia formal, llegando a hacer un arte del lenguaje, corrompiendo precisamente así al mismo tiempo, el sentido y dignidad de la palabra⁵.

Cuando las palabras son auténticas se dirigen a la realidad, y son una especie de ósmosis entre lo que son las cosas, lo que es el ser de la realidad, y las palabras con las que decimos lo que es en realidad.

Cuando esto desaparece ellas dejan de existir a la luz de la participación, y terminan desapareciendo en cuanto tales.

Se llega así a lo destructivo del lenguaje, propio de los sofistas, se habla de todo, sin apropiación previa de nada.

Se ha alcanzado la corrupción de su carácter comunicativo. Esto es lo que imputa Sócrates a la retórica sofística:

⁴ HUIZINGA, J., *Hombres e ideas. Ensayo de historia de la cultura*, Bs. As., 1960, p. 17.

⁵ PIEPER, J., *La Fe ante el resto de la cultura contemporánea*, Madrid, Rialp, 1980, pp. 217-218.

“Vosotros pensáis que sólo hay que preocuparse de las cosas en cuanto que se puede hablar de ellas causando impresión y precisamente por eso, sois vosotros incapaces de diálogo: habláis pero no conversáis, no se puede separar una cosa de la otra: el lenguaje que se emancipa del objeto, es por eso necesariamente, un lenguaje sin destinatario”.⁶

c. Nombrar por medio de la palabra

*“El primer valor de la palabra es que en ella se hace patente la realidad; se habla para dar a conocer al nombrarlo, algo real; dar a conocer a alguien, por supuesto. Precisamente ese es el segundo valor: el carácter comunicativo de la palabra. La palabra es tanto un signo objetivo como un signo para alguien, para aquel precisamente ante quien se expone la realidad. Esos dos aspectos de la palabra y del lenguaje, aunque distinguibles no son separables. No se da el uno sin el otro. Incluso, quién, al referirse a un objeto, parezca dirigir su atención solamente al objeto, en realidad se remite naturalmente a un contertulio: quien habla, quiere comunicar. Pero, ¿qué otra cosa podría uno comunicar a otro sino, las cosas tal como son...?”*⁷

La realidad se hace patente cuando la palabra la nombra; Aristóteles dice:

“Es pues lo que tiene lugar en la fonación vocal, un mostrar de aquello que en alma se da como padecimientos, y lo escrito es un mostrar de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma con todos los hombres, así tampoco los sonidos vocales son los mismos. De lo que sí, sin embargo éstos sonido y escritura son primeramente un mostrar, esto es, lo que en todos los hombres es idénticamente padecido en el alma, y las cosas de las cuales, estos padecimientos constituyen representaciones aproximándose a la igualdad, son también las mismas”.⁸

Al nombrar por medio de la palabra, la realidad se muestra, es decir se deja aparecer, y lo hace cuando el hombre es capaz de escuchar, como lo expresa el poeta:

⁶ PIEPER, J., *Entusiasmo y delirio divino*, Madrid, Rialp, 1965, pp. 23-24.

⁷ PIEPER, J., *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid, Rialp, 1980, p. 219.

⁸ HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, ODOS, 1987, p. 220.

*“Mucho ha experimentado el hombre,
a muchos celestes ha nombrado,
desde que somos conversación y
podemos oír los unos de los otros”.⁹*

Hablar es en tanto que decir, mostrar, dejar aparecer, un escuchar.

Al hacerlo, la realidad como dice Josef Pieper, se hace patente y se da a conocer a alguien, radicando allí el segundo valor: su carácter comunicativo.

Ello es posible, porque por el lenguaje la verdad se convierte en espacio objetivo. Así lo expresa Romano Guardini:

“Hablar en el propio sentido de la palabra, no se puede con uno mismo, sino sólo con el otro: la totalidad del lenguaje, según tiene lugar en la responsabilidad común por la verdad y en la vinculación del destino humano, impulsa, por tanto, a la realización de la relación Yo - Tú. En este sentido, el lenguaje significa el proyecto previo para la verificación del encuentro personal”.¹⁰

“Pero, ¿qué otra cosa podrá comunicar a otro, sino, las cosas tal como son...?”

Y ello es posible porque como bien lo expresaba Pedro Salinas, la palabra es luz, luz que alguien en el aire oscuro lleva. El hombre conoce la facultad guiadora de la luz, se va tras ella. ¿Adónde llega? Adonde quiera la voluntad del hombre que empuña el farol. Porque sigue siguiendo esa luz, igualmente podemos arribar a lugar salvo que a la muerte. Todo depende de la recta o torcida intención del que la maneja...

Aquí reside el poder que tiene la palabra, conducirnos a la luz, cuando se comunican las cosas tal como son, o envolvernos en un manto de sombras, cuando se corrompen las palabras...

d. Josef Pieper: un gran maestro para este nuevo milenio!

“El educador ha de ser como el cristal de una ventana, que deja pasar la luz, pero que a él no se lo ve”.

Edith Stein

⁹ HEIDEGGER, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel Filosofía, 1983. p. 55.

¹⁰ GUARDINI, R., *Mundo y persona, Cristianismo y hombre actual*, Madrid 1963, pp. 203-204.

Esto nos deja la lectura de sus obras, en torno a la palabra: conducirnos a entrar en la espesura, permitir movernos en el claro-oscuro intelectual, y hacernos tomar conciencia del sentido del límite, con el reconocimiento del misterio, que invita a nadar como las truchas y los salmones: siempre corriente arriba. Su lectura nos permite compartir lo que ha contemplado, moviéndonos a la permanencia de la búsqueda del logos profundo de lo real, suscitando nuestra capacidad propia de juicio, para no caer en la mentira, a través de la letra o caparazón de ciertas palabras, propia de los sofistas de todos los tiempos. Este gran maestro reúne dos cualidades esenciales de todo gran pensador: sencillez y profundidad, *simplicitas* y hondura de aquel que sabe, que siempre navega en las aguas profundas de la creación divina, de la cual dice el Eclesiástico:

“Y yo como canal derivado de un río
como acequia que al paraíso sale,
dije: voy a regar mi huerto,
a empapar mi tablar.
y he aquí que mi canal se ha convertido
en un río y mi río se ha hecho un mar”.

24, 40-43



JUAN FRANCISCO FRANCK

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

La inspiración platónica de la filosofía de Josef Pieper

Junto con Aristóteles, Agustín y Tomás, Platón es para Josef Pieper uno de los cuatro grandes pensadores de occidente. Las referencias al filósofo de Atenas son cada vez más frecuentes en sus obras. Mientras que Platón no es citado en los cuatro primeros escritos —que datan desde 1934 hasta 1939 y están principalmente concebidos como una actualización filosófica del pensamiento de Tomás¹, los otros tres muestran una asimilación creciente de algunas tesis platónicas fundamentales². Esto constituye un enriquecimiento importante en el itinerario filosófico de Pieper. Sin abandonar a Tomás, Pieper ve en Platón una fuente de intuiciones capaces de iluminar los problemas que conciernen a nuestra sociedad y a nuestra cultura. Habla incluso de ambos filósofos como de sus “dos maestros [Lehrmeister]³”.

Las primeras lecciones que Pieper dio sobre Platón remontan a los años posteriores a su *Habilitación*. Desde 1948 hasta 1964 expuso varios diálogos platónicos en Münster y Essen. Dos de estas lecciones han sido recientemente publicadas por primera vez por la editorial Felix Meiner en la colección de *Obras* de Pieper. Entre 1962 y 1970, radios y televisiones de Alemania, Austria y Suiza transmitieron versiones de tres diálogos (*Gorgias*, *El Banquete* y una representación de la muerte de Sócrates), pero anteriormente, durante los años cincuenta, ya había dictado conferencias radiofónicas sobre algunos de los personajes de los diálogos⁴. Dedicados especialmente al filósofo ateniense son el comentario al

¹ Ver *Vom Sinn der Tapferkeit*, (1934), en: *Werke in acht Bänden* (Felix Meiner, Hamburg 1997-2003; en adelante abreviado, *Werke*), vol. 4, 113-36; *Über die Hoffnung* (1935), en *Werke*, vol. 4, 256-95; *Traktat über die Klugheit* (1937), en *Werke*, vol. 4, 1-42; *Zucht und Maß* (1939), en *Werke*, vol. 4, 137-97.

² Ver *Über die Gerechtigkeit* (1953), en *Werke*, vol. 4, 43-112; *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat* (1962), en *Werke*, vol. 4, 198-255; *Über die Liebe* (1972), en *Werke*, vol. 4, 296-414.

³ *Philosophie in Selbstdarstellungen*, en *Werke*, vol. EB [Ergänzungsband] 2, 1-25, 16.

⁴ Ver WALD, B., “*Editorische Hinweise*” a *Darstellung und Interpretationen: Platon*, en *Werke*, vol. 1, 385-88, 387.

*Fedro*⁵, el libro sobre los mitos platónicos⁶, los ensayos sobre el concepto platónico de filosofía⁷ y sobre las diferentes figuras de los sofistas (lecciones entre 1954 y 1956, editadas más tarde en diferentes publicaciones) y las tres representaciones de teatro mencionadas⁸. En general, todos estos escritos resultan de la re-elaboración de sus cursos, habitualmente impartidos más de una vez. Pero más allá de estas obras, la presencia de Platón puede hallarse en todos los escritos de Pieper luego de la Segunda Guerra Mundial. Se hace notar especialmente en el análisis del acto de filosofar (1948), del concepto de Universidad y de lo académico (1952), del ocio (1947), de la inmortalidad (1967), de tradición (1970), en el ensayo sobre el amor (1972), sobre el lenguaje y la revelación (1965), y también se extiende a casi todos los otros temas.

Mi contribución consistirá en mostrar cuán abundante es la inspiración platónica en la obra de Pieper. No me pareció necesario ni hacer referencia a todos los lugares ni tratar todos los temas en que se menciona o se habla del filósofo griego. Una mirada general a algunas de las intuiciones fundamentales obtenidas mediante la lectura de los diálogos de Platón será suficiente para confirmar esta presencia. La exposición seguirá las conexiones entre estas intuiciones, de manera que un análisis llevará a otro en una secuencia lógica. Prácticamente no tuve en cuenta el comentario al *Fedro*, porque merecería un estudio separado. Por otra parte, varias de las intuiciones expresadas en ese texto se pueden también encontrar en otros lugares. Si Pieper es habitualmente considerado como un filósofo de orientación básicamente tomista, estas páginas ayudarán a ver la inspiración también platónica de muchos de sus pensamientos. En este sentido, no deja de ser significativo que Pieper haya dedicado su conferencia durante el Simposio en conmemoración de sus 90 años a la explicación del concepto platónico de *theia mania*, locura divina⁹.

En la primera parte trataré el concepto de lo académico, estrechamente vinculado a la concepción platónica de la *Academia* ateniense. En segundo lugar, a fin de apreciar tanto la seriedad como lo apropiado de la lucha contra los sofistas que se despliega en los diálogos de Platón, lo cual refleja al mismo tiempo el valor imperecedero de la institución fundada por él, consideraré los criterios hermenéuticos que Pieper emplea. Recién luego pasaré a la discusión sobre la influencia dañina de los sofistas en la sociedad, que no debe ciertamente reducirse a un determinado período de la historia. La actitud teórica que se encuentra a la raíz de

⁵ *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn* (1962), en *Werke*, vol. 1, 248-331.

⁶ *Über die platonischen Mythen* (1965), en *Werke*, vol. 1, 332-74.

⁷ *Über den Philosophie-Begriff Platons*, (1966), en *Werke*, vol. 1, 156-72.

⁸ *Kümmert euch nicht um Sokrates. Drei Fernsehspiele*, en *Werke*, vol. 1, 1-131.

⁹ PIEPER, J., "Gottgeschichte Entrückung. Eine Platon-Interpretation," en *Aufklärung durch Tradition. Symposium aus Anlass des 90. Geburtstags von J. Pieper im Mai 1994 in Münster*, ed. H. Fechttrup, F. Schulze, Th. Sternberg (LIT, Münster 1995), 147-63.

la Academia, desarrollada en la tercera parte, explica también la exacta posición de ésta en la lucha contra la Sofística. En la cuarta parte, mostraré cuán profundamente la comprensión platónica de la filosofía está presente en la propia de Pieper. Esto se hará aún más claro en la parte siguiente, donde sostendré que las razones de Platón para considerar ciertos mitos como portadores de verdad corresponden al estilo de filosofar de Pieper. La sexta y última parte ofrece un ejemplo de lo fructífero que resulta la hermenéutica auténticamente filosófica de Pieper, a saber al considerar la naturaleza del espíritu y la condición presente del hombre.

1. El concepto de lo académico

Más allá de toda mera conexión histórica o accidental, Pieper ve la esencia de lo académico muy estrechamente relacionada con el concepto platónico de filosofía y con su lucha contra los sofistas, hasta el punto de que sostendrá explícitamente: “académico significa filosófico (...) filosófico significa teórico” y “académico significa anti-sofístico”¹⁰. Propio de la *theoria*, de la actitud teórica, es la exclusión de todo otro objetivo que no sea la contemplación de la verdad. Su opuesto es la actitud práctica, que mira a obtener algo concreto, a adquirir poder sobre la naturaleza, a transformarla o modificarla. Todas las disciplinas pueden ser cultivadas de manera teórica, es decir académicamente, en la medida en que son estudiadas independientemente de sus posibles aplicaciones prácticas. En este sentido, aunque no queda excluida la educación para una profesión práctica, lo auténticamente académico se distingue de lo exclusivamente práctico en la manera en que se busca el conocimiento, no en la consideración de un aspecto adicional de la cosa en cuestión.

Junto con Pieper, uno podría hacerse la pregunta si “no sería posible que el efecto práctico depende precisamente de la previa y completa realización *pura* de la *theoria*”¹¹. De hecho, someterse a la verdad de algo, algo propio de la *theoria*, constituye una condición previa de toda posible y legítima aplicación práctica que podamos buscar con la cosa en cuestión. De lo contrario, una mirada exclusivamente práctica sólo permite a la mente ver lo que sirve a un propósito previamente concebido, y la vuelve ciega para la verdadera naturaleza de su objeto. Por ello, algo como la *theoria* deja de ser posible donde la realidad es vista como mero

¹⁰ PIEPER, J., *Was heißt Akademisch?*, en *Werke*, vol. 6, 72-131, 76-9 y 91. Ver también *Missbrauch der Sprache – Missbrauch der Macht*, en *Ibidem*, 132-51, 151. El último ensayo resume las razones de la lucha de Platón contra los sofistas, de acuerdo al título del curso original, sobre el que se basa. Allí se hacen notar posibles actitudes y posiciones sofísticas en el mundo académico.

¹¹ PIEPER, J., *Was heißt Akademisch?*, 81.

material para los propios fines. La contemplación presupone que las cosas tienen un significado en sí mismas, antes de que las pongamos a nuestro servicio. De la misma manera, no podríamos obtener tampoco nada útil de ellas si su naturaleza no es respetada.

El examen crítico del especialista también debe tener su espacio, pero en primer lugar las cosas merecen reverencia, un profundo respeto por lo que son en sí mismas¹². Ahora bien, según Pieper esta actitud de reverencia no recibe un fundamento suficiente hasta que no se acepte el origen divino de la realidad. Y el hecho de que Platón haya colocado su Academia bajo la protección de los dioses indica, para el filósofo alemán, la auténtica raíz de su actitud contemplativa¹³. Cuando Pieper exige un "espacio libre" para la Universidad, de modo que pueda convertirse en una "región de la verdad"¹⁴, en la que los estudiosos puedan dedicarse a la búsqueda del conocimiento, está pidiendo de hecho que se la proteja de toda clase de ataques, que se respete el carácter *sagrado* de la verdad, no de otra manera que Platón hizo en Atenas. Si quieren hacer honor a su nombre, las universidades deben vivir del mismo espíritu que animaba la antigua Academia, es decir de la actitud filosófica, teórica. En este sentido, el uso del término 'académico' no garantiza la subsistencia de ese vínculo.

Por más chocante que parezca, y tal vez por eso mismo resulte reveladora, la pregunta siguiente podría servir como piedra de toque a fin de discernir si el espíritu académico originario vive y sopla aún en la universidad. Si alguien se aproximara a los antiguos maestros con la intención de aprender algo "de manera filosófica", 'desde un punto de vista filosófico' podríamos decir, Pieper sugiere que éstos le preguntarían: "¿Te ha sido concedido, estás completamente familiarizado con la idea de que la realidad es algo en cierto sentido divino y que merece por lo tanto reverencia? ¿Como algo que es en todo caso diferente de y más que un simple material para la actividad humana? ¿Te resulta esto totalmente evidente?"¹⁵ Lo académico es también definido negativamente como anti-sofista. Pieper parece haber recibido un fuerte impulso de este aspecto inseparable de la filosofía de Platón. En varias de sus obras se refiere al peligro de los sofistas no sólo para la filosofía o en el campo del conocimiento en general, sino también para el bien de la sociedad. En sus diferentes formas el sofista se opone a que "la persona participa de su verdadera riqueza espiritual sólo a través de una silenciosa *theoria*, preocupada por la verdad y por nada más, como quien escucha y recibe la medida de la realidad del mundo que está frente a él"¹⁶. Puede apare-

¹² Cfr. *Ibidem*, 94.

¹³ Ver *Ibidem*, 84-8 y PIEPER, J., *Missbrauch der Sprache - Missbrauch der Macht*, 150.

¹⁴ *Ibidem*, 150.

¹⁵ PIEPER, J., *Was heißt Akademisch?*, 85.

¹⁶ PIEPER, J., *Ibidem*, 92

cer como un relativista que concibe al hombre como la medida de todas las cosas (Protágoras), como el erudito que se jacta de su amplio saber (Hippias), como quien al presentar lo vil como algo sublime y viceversa, hace imposible la actitud respetuosa hacia la realidad (Pródico), y como el escritor nihilista que encandila con la elegancia de su estilo (Gorgias)¹⁷.

El peligro de la sofística es que se asemeja a lo académico muy de cerca; hay aparentemente la búsqueda de la verdad, del conocimiento, junto con una cierta clase de seriedad y competencia que hacen que el sofista parezca más un filósofo que el filósofo mismo. Volveré sobre este tema del sofista en relación con la praxis en la tercera parte¹⁸. Entre los comentarios a Platón recientemente editados de Pieper, hay una serie de seis lecciones dictadas en 1956 en la Universidad de Münster con el título "La figura del sofista en los diálogos platónicos" ["Die Figur des Sophisten in den platonischen Dialogen"]. Aunque varias de las ideas que allí desarrolla pueden encontrarse en otros de sus libros, el plan de las lecciones ofrece una visión comprensiva y sintética de la comprensión que Pieper tiene de la lucha de Platón contra la sofística. Se hace también evidente cuánto debe Pieper a su encuentro con Platón y cuán significativo llegó a ser este encuentro en sus discusiones con la filosofía contemporánea. Pero antes de ofrecer un resumen de esas lecciones, consideraré la naturaleza de la hermenéutica pieperiana, que puede aplicarse asimismo a su lectura de Tomás.

2. La hermenéutica de los diálogos

Si de una parte, es verdad que la seriedad hermenéutica requiere colocar un pensamiento en su contexto histórico, no es legítimo concluir que su importancia está por ello limitada a ese contexto particular. Al contrario, sólo el contexto real de una afirmación descubre todo su alcance y hace que tenga significado en un contexto diferente. Esto es verdad no sólo acerca de la interpretación de un texto filosófico, sino también de cualquier tipo de interpretación. Interpretar es en cierto sentido traducir y una buena traducción presupone: 1° el dominio de ambos lenguajes,

¹⁷ El rasgo saliente del discurso de Gorgias es: "la asombrosa falta de substancia, a pesar de su gran perfección formal". PIEPER, J., *Kümmert euch nicht um Sokrates. Drei Fernsehspiele*, 22

¹⁸ Pieper cita con frecuencia el libro de JOHN WILD (*Plato's Theory of Man. An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*; New York, Octagon Books, 1981, 283): "Tiene la apariencia exacta de un filósofo. Habla como un filósofo. De hecho, se diría que parece más un filósofo que el filósofo mismo." Ver PIEPER, J., "Die Figur des Sophisten in den platonischen Dialogen," en *Werke*, vol. 1, 132-94, 146; *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn*, 260; *Missbrauch der Sprache - Missbrauch der Macht*, 145; *Verteidigungsrede für die Philosophie*, en *Werke*, vol. 3, 76-155, 96.

junto con el conocimiento de todas las circunstancias culturales que determinan su uso de una manera o de otra, y 2° que el intérprete se interese por lo que se dice, no simplemente en cómo está expresado, es decir que atienda a su verdad (o falsedad). El segundo elemento es de hecho el esencial, ya que es posible interpretar o traducir correctamente sin un conocimiento filológico completo del texto. Pieper da el ejemplo del comentario de Tomás de Aquino a Aristóteles¹⁹. Por el contrario, el significado se pierde cuando la interpretación se hace sin la relación con la realidad y así, tanto la interpretación como la traducción e incluso la tradición, en el sentido propio de estos términos, resultan de hecho imposibles.

Pieper se ocupó del problema hermenéutico en cuanto tal y sostiene ciertamente la posibilidad de una hermenéutica que alcance una verdad perenne, pero más significativo es el hecho de que sus interpretaciones constituyen ellas mismas una prueba de que una lectura filosófica de pensadores del pasado, es decir una interpretación que apunta a entender "cuál es la verdad de las cosas" (*qualiter se habeat veritas rerum*)²⁰, puede ser alcanzada y que la oposición entre hermenéutica y verdad en el sentido clásico —la manifestación de la realidad y la correspondencia de la mente con ella— depende de una posición idealista preconcebida. Las interpretaciones de Pieper transmiten la frescura de un pensamiento obtenido en el encuentro con la realidad en primer lugar, no con un libro, incluso cuando una idea es ganada mediante una lectura en particular. Por otra parte, que nuestra mirada sea limitada no justifica sostener la historicidad de todas nuestras afirmaciones²¹. Cuando Pieper explica a Tomás o a Platón, *interpreta*, es decir *traduce* su mensaje de modo que el lector no recibe simplemente información sobre cómo Tomás o Platon veían las cosas, sino que aprende algo sobre la misma realidad.

Pieper exige un acuerdo o un desacuerdo con el pensamiento expresado, no con el hecho de que una idea ha sido más o menos exactamente reproducida. Esta manera de interpretar, tan manifiestamente distintiva de sus escritos, constituye un vigoroso contraargumento contra lo adecuado de una hermenéutica desentendida de la cuestión de la verdad. El mismo Pieper la expresa magníficamente: "Interpretación filosófica de los Antiguos significa: sobre la base de una previa relación filosófica,

¹⁹ Ver PIEPER, J., *Was heißt Interpretation?*, en *Werke*, vol. 3, 212-35, 225, 228.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In libros de caelo et mundo*, 1, 22, 8.

²¹ Independientemente de sus méritos en la historiografía filosófica, Gadamer entiende la interpretación de otra manera. Frecuentemente rechaza una afirmación con razones como: "ya no se puede pensar", "luego" de este o de aquel filósofo, etc. Véase e.g. su ensayo de 1960 sobre la naturaleza de las cosas y el lenguaje (*Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge*, en GADAMER, H. G., *Gesammelte Werke*, Mohr-Siebeck, Tübingen 19906, vol. 2, 66-76, 69, 71). Ver también WALD, B., "Thomas interpretieren. Philosophische Hermeneutik und Wahrheit der Interpretation," en *Werke*, vol. 2, 465-77, 475s. Wald se ocupa allí de la razón de la inteligibilidad de las cosas, tema que Pieper trata en un ensayo publicado en el mismo volumen: "Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffes", en *Werke*, vol. 2, 441-64.

interrogante con el mundo, y con nuestra mirada dirigida a nuestro mundo real, el que *nosotros* encontramos, ponemos nuestra atención en un gran texto, no a fin de entender el texto, sino este nuestro mundo, que suponemos está más claramente reflejado en ese gran [pensador] que en nosotros”²².

Creo que vale la pena considerar el ejemplo siguiente de interpretación filosófica, que se refiere a Platón. En una breve contribución para una *Festschrift* publicada en 1955, llamada “Equidad en la interpretación”²³, Pieper propone una manera original de leer algunas ideas centrales de Platón. *Billigkeit* es el término que Pieper eligió para traducir el griego *epikeia*, que pertenece al lenguaje jurídico y significa una decisión tomada contra la *letra* de la ley en orden a seguir la *mente* del legislador. Tiene lugar cuando ocurre una situación que el legislador no podría haber predicho. Se obtiene así una forma superior de justicia mediante una oposición aparente a la ley. De modo semejante, “en caso de que, de una manera que el autor no podía haber previsto, se prueba que una afirmación que él sostenía es errónea (...) debería ser posible, incluso lleno de sentido y quizás también necesario, salvar lo que realmente se dice en el texto, en la medida en que su significado literal es al mismo tiempo abandonado”²⁴. La crítica histórica e incluso una cierta clase de crítica filosófica podrá rechazar con facilidad algunas afirmaciones platónicas como anticuadas, desinformadas, definitivamente erróneas, etc., pero una mirada más profunda puede descubrir afirmaciones importantes sobre “la verdad de las cosas.” Esta capacidad de resistir la crítica es una muy rara cualidad y Pieper la encuentra en Platón precisamente donde uno menos se lo esperaría, a saber en la doctrina platónica de la reminiscencia como prueba de la inmortalidad del alma. El elemento *literal* en el texto que Pieper propone poner a un lado es la pre-existencia del alma, de modo de ver más claramente “lo que realmente se dice”. El lector sólo puede aproximarse al texto de esta manera si está intensamente interesado en el problema en discusión. Si el interés es principalmente filológico o histórico, pasará fácilmente por encima un argumento ciertamente no defendible.

La primera tesis platónica que abandonaríamos una vez que ya no podemos aceptar la pre-existencia del alma es que el conocimiento tiene lugar como una especie de recuerdo. Ya no veríamos la experiencia actual como una ocasión para traer a la mente lo que ya sabíamos, sino

²² PIEPER, J., *Wirklichkeit und Wahrheit. Interpretationen zu Thomas von Aquin: Quaestiones disputatae de veritate*, en *Werke*, vol. 2, 58-111, 60. El título del Simposio de Münster (Aufklärung durch Tradition, “Ilustración por medio de la tradición”) indica un rasgo general de la filosofía de Pieper, que extrae luz del pasado para entender nuestros propios problemas, invirtiendo así la oposición entre modernidad y pensamiento clásico. Ver supra, la nota 8.

²³ “«Billigkeit» in der Interpretation”, en *Werke*, vol. 1, 238-47.

²⁴ PIEPER, J., *Ibidem*, 243.

como la única fuente de información que el alma posee. Ahora bien, la doctrina de Platón no debe entenderse en el sentido de que todo nuestro conocimiento resulta de un recuerdo; esto bien podría llamarse una *sobre-interpretación*. Platón se refiere solamente a unas pocas nociones en concreto: algunas del campo de la matemática (en el *Meno*), otras como el bien y lo bello, etc. Pieper cita el ejemplo de Wittgenstein sobre el pasado y la noción misma de recuerdo. De hecho, ¿cómo sabemos que algo es 'bello' o 'bueno', que dos cosas iguales son 'iguales', que el pasado es 'pasado' y que cuando recordamos estamos 'recordando'? Sin dudarlo, Pieper concluye que "hay evidentemente, con independencia de la experiencia, un conocimiento sobre algunos estados de cosas fundamentales [*Grundsachverhalte*], sobre la estructura fundamental de la realidad, sobre el sentido último del mundo"²⁵. Más aún, y esto me parece particularmente destacable, no oculta el hecho de que incluso Tomás de Aquino admite una clase de conocimiento que "evidentemente no nos es comunicado 'desde afuera', por los objetos del mundo o mediante la experiencia que tenemos de ellos"²⁶. Por más largo y duro que sea el proceso de reminiscencia, y aunque a veces incluso requiera la asistencia de un maestro, no puede negarse que consiste de alguna manera en "hacer explícito a la mente lo que ésta realmente conoce pero sin embargo no tiene presente"²⁷. Me pregunto si en el lenguaje ordinario existen para este fenómeno palabras más precisas, antes de adentrarnos en las sutilezas del problema, que *recuerdo* o *reminiscencia*.

Una segunda tesis platónica que abandonaríamos con gusto es el argumento de la inmortalidad del alma basado en su pre-existencia. Pieper hace notar, sin embargo, que precisamente cuando dejamos de entender la pre-existencia de un modo literal, y no olvidamos lo que hemos visto sobre la *reminiscencia* y sobre la posesión de algunas nociones básicas sobre la realidad, sólo entonces se ve con claridad toda la genuina fuerza

²⁵ *Ibidem*, 244.

²⁶ *Ibidem*, 245. La mayoría de los intérpretes sólo aceptarían un uso metafórico del término *innatum*, *innata* en Tomás de Aquino, ignorando la evidencia de que Tomás claramente distingue dos fuentes de conocimiento y que no suscribió sin reservas el principio de Aristóteles *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*, ni tampoco le pareció que la naturaleza del intelecto quedaba plenamente descrita como una *tabula rasa*, sino simplemente con respecto a las *species intelligibiles* de las cosas sensibles, nunca con respecto a los principios del entendimiento, sean éstos especulativos o prácticos. Sin emplear explícitamente las palabras *innato* o *innatismo*, Pieper reconoce ambas cosas: que existe otra fuente de conocimiento y de que desde los tiempos de Platón no hemos encontrado una explicación de cómo esto tiene lugar. Ver TOMÁS DE AQUINO, *De Virtutibus*, 1, 8c; *In III Sent.*, 25, 2, 1B ad 2; *De veritate*, 10, 6 ad 6; *Summa Theologiae*, I-II, 109, 1c; II-II, 8, 1 ad 1; *Summa contra Gentiles*, 3, 46, 4. Un análisis muy erudito, bien argumentado y comprensivo de este problema, desde Platón hasta el idealismo alemán se encuentra en el *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* de ANTONIO ROSMINI, publicado originalmente en 1830. Recientemente acaba de publicarse el primero de tres volúmenes, en el que la discusión llega hasta Kant (Tomo I. Editado por G. Messina. Vol. 3 de las *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Roma y Stresa, Città Nuova, 2003; 127-465). En el segundo volumen de la reproducción anastática de la sexta edición en tres volúmenes (s.a., pero se sigue la hecha en Paolo Bertolotti, *Intra 1875-76*) la discusión continúa hasta Victor Cousin (592-653). En el primer volumen de la misma edición se encuentra la teoría sólidamente fundamentada de la presencia innata de la idea de ser al entendimiento humano (*Ibidem*, vol. 1, 423-640).

²⁷ PIEPER, J., "«Billigkeit» in der Interpretation", 245.

de la prueba de Platón. El alma contempla las ideas, lo previamente conocido y que tiene que ser recordado. Ahora bien, las ideas “pertenecen a lo divino ... un poder mucho más allá de los límites de lo finito”, y por medio de ellas el alma “participa de una manera muy especial en el reino de la verdad.” Por eso, “si ... el alma humana es de tal naturaleza que su conocimiento comienza mediante el contacto con una luz indestructible, sobrehumana (y la facultad de la reminiscencia nos pone en comunicación con ese comienzo)... entonces también el alma es indestructible”²⁸. Es claro que esta conclusión platónico-agustiniense, que también campea en las obras de Tomás de Aquino²⁹, es independiente de la tesis de que el alma tuvo una existencia antes de venir a informar su cuerpo presente.

3. La influencia dañina de los sofistas en la sociedad

Luego de revisar una docena de estudios sobre Platón y los sofistas, y de corroborar que la mayoría de ellos destacan sus elementos innovadores y sus ‘contribuciones’ a la historia de las ideas y al desarrollo del espíritu humano, Pieper, quien insiste en tomar en serio el hecho de que Platón peleó toda su vida contra este imponente movimiento cultural y filosófico, se pregunta si Platón “no habría ignorado por completo el elemento esencial de la sofística”³⁰. Sin duda, la figura del sofista es escuarridiza, pero ¿no sería posible que Platón malentendió su verdadera significación? La pregunta se aplica también a Sócrates y a Aristóteles, quienes se opusieron decididamente al movimiento sofístico.

En su intento por alcanzar una especie de definición del sofista, Pieper comienza con una descripción de sus rasgos salientes. El sofista “regresa en cada época” y cada vez se presenta como “lo que está al día”; parece siempre moderno y se lo encuentra por eso en diferentes formas. El sofista es difícil de identificar, porque parece que encarnara lo propio de cada período de la historia, lo que la sociedad realmente necesita. En consecuencia, el primer paso para superar su influencia es la capacidad de llamar a los sofistas por su nombre. Pieper observa que los Antiguos no pueden resolver nuestro problema: “sólo podemos enfrentarnos con *nuestros* problemas a cuenta propia y con nuestros medios, ¡de ninguna manera mediante una mera cita, repetición e interpretación de la sabidu-

²⁸ *Ibidem*, 246.

²⁹ Ver por ejemplo: “anima intellectiva est immortalis ex eo quod apprehendit veritatem” (*In I Sent.*, 19, 5, 3 ad 3), donde San Agustín es explícitamente mencionado. Cfr. también *Summa contra Gentiles*, 2, 84, 2.

³⁰ PIEPER, J., “Die Figuren des Sophisten in den platonischen Dialogen”, 134.

ría de los 'Antiguos'!"³¹ Hay que entender esta afirmación en el sentido de que el filósofo no debería prestar atención exclusivamente a lo que los sofistas dicen o escriben, como si se los pudiera descubrir fácilmente en el discurso, sino también y en buena medida, a sus reacciones, gestos, actitudes, a la rapidez o lentitud en dar una respuesta, en una palabra a lo que Pieper llama la "música" y el "aspecto instrumental" de su discurso³². Bajo este punto de vista, el diálogo como forma de escribir filosofía adquiere un significado adicional, ya que hace posible representarse una situación, ver y escuchar a los personajes en la conversación y, por lo tanto, develar la manera en que los sofistas se muestran en sociedad. Nadie puede negar el genio de Platón en este aspecto y hay que reconocer también a Pieper el mérito de hacer revivir no sólo algunas de sus intuiciones, sino principalmente esta aproximación realista al problema de la sofística y de la filosofía en su conjunto.

Dos rasgos de los sofistas, estrechamente vinculados entre sí, son la búsqueda del éxito y la ceguera para el valor intrínseco de la verdad. Detrás de la conocida dificultad planteada por los maestros de retórica, sobre si los que enseñan tienen derecho a la paga o no, se encuentra un problema de más largo alcance, a saber el valor reconocido a la verdad. El comentario irónico de Sócrates al comienzo del *Cratilo*³³ apunta a mostrar lo absurdo de medir la verdad con dinero, en el que se representa también el éxito y el poder. No se cuestiona el derecho a recibir una paga por enseñar, sino el sentido en que se entiende el hecho de pagar: si como un salario (*Lohn*) o como un honorario. En la raíz del término 'honorario' está el honor, es decir la referencia a algo que merece respeto y tiene valor intrínseco. Una acción honorable es aquella realizada de acuerdo con lo correcto y virtuoso. De modo semejante, enseñar la verdad nunca puede ser adecuadamente recompensado con un bien material, ya que va más allá y es algo diferente de un servicio realizado a cambio de dinero.

Es un signo alarmante cuando esta idea comienza a sonar extraña en una sociedad y cuando comienza a necesitar una justificación. Significa que ya no se es capaz de ver la diferencia entre lo que vale por sí mismo y lo que está ordenado por su propia naturaleza a otra cosa. Poder y dinero pertenecen a esta segunda clase; por el contrario, la verdad, la vida, la salud, la belleza y la amistad, por ejemplo, son bienes intrínsecamente valiosos, que no pueden ser compensados con algo material.

³¹ Ver *Ibidem*, 144-47.

³² "(...) si uno no ve los personajes, entonces se le escapa de la mirada un aspecto esencial de la afirmación de Platón." PIEPER, J., "Kallikles: Der Mensch ohne Wahrheitsverhältnis", en *Werke*, vol. 1, 195-202, 201

³³ Hablando de *Cratilo*, Sócrates dice: "Si no hubiese sido pobre, habría podido seguir el curso de cincuenta dracmas del gran Pródico, que consiste en una educación completa en gramática y lenguaje - éstas son sus propias palabras - y entonces debería ser capaz de responder inmediatamente tu pregunta sobre la rectitud de los nombres. Pero de hecho sólo seguí el curso de una dracma y por eso no conozco la verdad sobre esos asuntos". PLATÓN, *Cratilo* 384b.

Cuando una situación semejante echa raíces —y es éste un peligro permanente de todos los tiempos— significa que se ha dado un paso importante hacia la instrumentalización de lo que es más sagrado, hacia el “mundo totalitario del trabajo”, es decir hacia un mundo donde todo es visto como un medio para otra cosa y que inevitablemente transforma las personas en un medio más de un mecanismo anónimo. En este contexto, ya que los sofistas enseñan cómo tener éxito en la sociedad y su saber está completamente orientado hacia un fin práctico, es natural que exijan dinero por una clase que instruirá a los participantes para tener mayor éxito y ser, en consecuencia, más ricos. De esa manera, el sofista se vuelve simultáneamente un elemento más del mismo “mundo totalitario del trabajo” que hasta cierto punto desprecia, basándose en su cultura y educación³⁴.

Hagamos nuevamente la pregunta: ¿Qué vio Platón en los sofistas que consideró tan peligroso? ¿Por qué luchó contra ellos durante toda su vida? Tiene que ver con la retórica. No de modo que hablar convincentemente tuviera que rechazarse en nombre de razones culturales, educativas o morales, sino en el sentido de que el movimiento sofístico operó una transformación de la palabra en un medio de poder, que corrompe finalmente la esencia del lenguaje y pone en peligro la existencia espiritual del hombre. Pieper condensa la preocupación de Platón en relación a los sofistas en la tesis de que “en el tratamiento específico de las palabras, se corrompe lo que constituye precisamente el significado y la dignidad de la palabra”³⁵. La palabra une dos aspectos esenciales: muestra una realidad y se dirige a alguien. Los sofistas desfiguran ambos aspectos, porque son indiferentes hacia la esencia de las cosas y no pueden por tanto participar realmente en una conversación; sólo pueden hablar ellos mismos, pero no pueden tener un verdadero interlocutor. Tan pronto como se deja de ver la palabra como lo que revela la realidad a la mente, el carácter comunicativo del lenguaje pierde también su sentido: básicamente, no hay nada que comunicar. El nihilismo de Gorgias —para quien no existe nada; y si hubiera algo, no podría ser conocido; y si pudiera eventualmente ser conocido, no podría ser expresado— niega “las mil cosas que ocurren en el mundo,” sino que “detrás de estos hechos hay un ser auténtico, definitivo, absoluto, incluso divino.” Sin la relación de la palabra con la realidad, el lenguaje humano se transforma en un instrumento de poder, un medio para obtener algo de los otros, no para entrar en diálogo, la característica principal de la cual debería ser la de presentar algo real a la facultad de conocimiento del otro. Y, en

³⁴ Pieper se extendió sobre este punto tomando algunas ideas de Ernst Jünger, de Tomás de Aquino y de Goethe en *Was heißt Akademisch?* bajo el subtítulo “El ‘trabajador’ y el sofista”. Ver *Werke*, vol. 6, 88-94.

³⁵ PIEPER, J., “Die Figuren des Sophisten in den platonischen Dialogen”, 156.

sentido contrario, “*tan pronto como* el sofista se niega a reconocer en su interlocutor otro sujeto, se niega *eo ipso* ‘a responder’ justamente por el acuerdo o no de lo que dice con la realidad de los hechos”³⁶. En este contexto, Pieper ve la famosa sentencia protagórica –“el hombre es la medida de todas las cosas– como una consecuencia lógica de ignorar a los demás como personas y tratarlos como meros objetos.

La verdadera realidad ya no interesa al sofista, quien coloca una pseudo-realidad en su lugar, en la que probablemente incluiríamos lo que hoy llamamos realidad virtual. De hecho, detrás de este universo ficticio de personajes, sentimientos, emociones, estímulos, etc., detrás de la demasiado frecuente adulación a la que nos someten los medios, yace una intención más o menos oculta de inducir una conducta determinada³⁷. En el campo de la industria del entretenimiento, de la publicidad comercial y de la propaganda política, el lenguaje es utilizado muy a menudo para obtener algo del oyente, y no porque “las cosas son de esta o de aquella manera”³⁸. Se considera a la otra persona como el receptáculo vacío de un mensaje.

Sócrates, en cambio, dice a Teeteto: “Tu mente no está vacía ni es estéril. Estás sufriendo los dolores del parto”³⁹. Con ello quiere decir que la realidad también se le hizo presente, que su palabra también descubre un aspecto de lo real. “La realidad tiene tantos aspectos porque su arquetipo reside en la mente de Dios,” dice Pieper, y “sólo puede ser aprehendida por un número infinito de espíritus”⁴⁰. No hay huella alguna de este pensamiento en la actitud sofística, en la que ambas dimensiones del lenguaje, la revelativa y la comunicativa, han sido destruídas.

Ninguna figura sofística representa mejor esta absoluta ausencia de interés por la verdad de las cosas que Calicles, “el hombre sin relación con la verdad”⁴¹. Su única preocupación es alcanzar sus objetivos, tener éxito y afirmarse a sí mismo; la cuestión de la verdad simplemente no existe para él, sólo los “intelectuales” se ocupan de ella, gente que no toma en serio la vida, como él. Que alguien tenga todo el poder en la ciudad y sin embargo no sea capaz de hacer lo que realmente quiere, aquello a lo que su naturaleza aspira, es algo inconcebible para él. En el

³⁶ Ver *Ibidem*, 169. La cita de Platón es Protágoras 336e. Las últimas dos citas están en la páginas 158 y 169, respectivamente. La filosofía del lenguaje de Pieper puede encontrarse también en el ensayo *Was heißt „Gott spricht“?*, en *Werke*, vol. 7, 142-66. Ver también *Missbrauch der Sprache – Missbrauch der Macht*.

³⁷ Ver PIEPER, J., “Die Figuren des Sophisten in den platonischen Dialogen,” 189s. *Scheinwirklichkeit* es la palabra que Pieper emplea para esta pseudo-realidad; ver *Ibidem*, 173ss.

³⁸ *Ibidem*, 187.

³⁹ PLATÓN, *Teeteto*, 148e. Citado por Pieper en *Ibidem*, 181.

⁴⁰ PIEPER, J., “Die Figuren des Sophisten in den platonischen Dialogen”, 180. Obviamente, Pieper no sugiere que un número infinito de espíritus finitos agotaría el conocimiento de la realidad y equivaldría a un conocimiento divino, sino que la riqueza de la realidad permite un número siempre mayor de mentes finitas.

⁴¹ Es el título de una emisión de radio, publicada luego bajo la forma de ensayo, que Pieper dedicó a la personalidad de Calicles. Ver PIEPER, J., “Kallikles: Der Mensch ohne Wahrheitsverhältnis”.

diálogo platónico *Gorgias*, Calicles encarna la actitud que Gorgias no se anima a llevar a sus últimas consecuencias, dado que de alguna manera permanece aún aferrado al orden tradicional. De cualquier manera, entre Gorgias y Calicles está Polo, quien va más allá que su maestro, pero aún en el plano del pensamiento. Calicles, en cambio, representa la tercera generación, que ha transformado una manera de pensar en una manera de vivir. Aun así, dando al mismo tiempo muestra de que ignora su propia situación real, encontraría la idea de que el conocimiento no tiene que ver solamente con el intelecto –y ciertamente no en primer lugar con el poder– sino también con la voluntad personal, con la entera vida de la persona, con su bien y con su felicidad, encontraría todas estas afirmaciones completamente fantasiosas, incapaces de resistir la más ligera confrontación con el mundo “real”.

En su adaptación del *Gorgias* Pieper introduce una mujer joven a quien el profesor que guía la conversación pide que tenga cuidado de que “el intelecto masculino no pierda de vista la realidad.” Su tarea consiste en pedir una aclaración “tan pronto como le parezca que la discusión se ha vuelto demasiado abstracta.” Esta mujer hace notar que el diálogo comenzó con una discusión sobre la retórica y que luego derivó hacia cuestiones como “el poder, el derecho, la felicidad: ¡son temas completamente nuevos!” El profesor toma pie de la observación y, reconociendo la dificultad de percibir a primera vista la conexión de los nuevos problemas con la retórica –vista aquí como el “uso irresponsable del lenguaje”– aprovecha la ocasión para proponer una interpretación “totalmente plausible” del diálogo.

Dice: “la relación de los nuevos temas con el anterior, la ‘retórica’, es muy estrecha. Por una parte tenemos la felicidad, la justicia, la verdad, tres cosas que van de la mano. Pero la otra cara de la moneda también muestra tres cosas que van de la mano: una es la retórica, es decir el uso del lenguaje separado de la verdad de las cosas; la segunda es el ejercicio irrestricto del poder y la tercera, la desesperación. [...] Esta es la opinión de Platón: cuando tales cosas determinan el primer plano y la apariencia externa de la vida de todos los días, entonces las entrañas de la sociedad están enfermas, detrás de la escena prevalece la mera lucha por el poder”⁴². Cualquiera puede comprobar la actualidad de este pensamiento.

⁴² PIEPER, J., *Kümmert euch nicht um Sokrates. Drei Fernsehspiele*, 34s.

4. El carácter del filosofar de Platón

Cuando Pieper toma distancia del 'intelecto masculino', no sólo advierte contra la inclinación general de la mente humana de mirar de modo abstracto un solo aspecto de la realidad, sino que, en mi opinión, propone implícitamente su comprensión de la filosofía, que evita la tendencia dominante hacia una especialización cada vez mayor y hacia una visión cada vez más fragmentada de la realidad, con la consecuente pérdida de sabiduría, el verdadero fin de la filosofía. De hecho, Pieper se sirve tan a menudo de Platón para explicar qué es la filosofía, que podemos decir sin duda alguna que ha hecho suya la concepción platónica. Dedicó un breve ensayo al tema, titulado "Sobre el concepto de filosofía de Platón" ["Über den Philosophie-Begriff Platons"]; en él se encuentran las intuiciones principales que siempre defendió⁴³. En primer lugar, el filósofo es alguien que busca la sabiduría, incluso la sabiduría como Dios mismo la posee. Su mirada se extiende por lo tanto a la realidad en su conjunto y su deseo más elevado es entenderla desde todos los puntos de vista posibles. No selecciona uno u otro aspecto, ni delimita claramente una porción del universo; su mente, al contrario, se expande hacia el todo, hacia la totalidad (*tou olou kai pantos*)⁴⁴. Sería la negación de la filosofía rechazar a conciencia una fuente legítima de información sobre el mundo o transformarla en una disciplina académica específica. Como veremos más adelante, la aceptación de una revelación divina que verdaderamente ilumina el mundo real es central al estilo de filosofar de Platón, en razón precisamente de la naturaleza propia de la filosofía.

Una segunda característica de toda pregunta filosófica, estrechamente relacionada con la primera, es que se diferencia de otro tipo de preguntas en que sólo el conocimiento del arquetipo de las cosas puede satisfacerla. El filósofo desea saber lo que las cosas son en su esencia, cuál es su significado fundamental⁴⁵. Este pensamiento platónico depende de su

⁴³ Ver PIEPER, J., "Über den Philosophie-Begriff Platons". Ver también *Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen* en *Werke*, vol 3, 15-75 y *Verteidigungsrede für die Philosophie*, donde se refiere frecuentemente a Platón. En la segunda edición de *Was heißt akademisch?* (1964, la primera es de 1952; en *Werke*, vol. 6, 103-08) Pieper responde a sus críticos agrupando sus objeciones y comentarios en tres partes: la noción de *theoria*, la relación entre la filosofía y los 'antiguos' y el vínculo entre la filosofía y la visión religiosa del mundo. Sobre todo en la segunda parte, donde algunos aspectos esenciales de su pensamiento habían sido cuestionados, Pieper hecha mano a los diálogos de Platón. El filosofar de Platón encarna de una manera particularmente clara las dos caracterizaciones de la filosofía recurrentes en los escritos de Pieper.

⁴⁴ Cfr. PLATÓN, *República*, 475b5 and 486a5. La frase griega *tou olou kai pantos* equivaldría en palabras de Pieper a "bajo todo aspecto pensable" ("unter jedem denkbaren Aspekt"; ver *Was heißt akademisch*, en *Werke*, vol 6, 124-28).

⁴⁵ Aunque no lo podemos desarrollar aquí, el significado fundamental de una cosa corresponde para Pieper a lo que el intelecto creador quiso de ellas; la existencia de este intelecto es a menudo presupuesta. La tesis contraria, a saber que las cosas no tienen un "significado fundamental", es sobre todo la de Jean-Paul Sartre. Ver PIEPER, J., "Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean-Paul Sartre," en *Werke*, vol. 3, 173-85.

tesis de que hay un ejemplar para cada cosa –también para el ser humano– al cual se debe conformar a fin de ser plenamente ella misma. Este ejemplar es algo divino y cuando el filósofo pregunta por el significado fundamental de la realidad, está de hecho preguntado por el conocimiento que Dios mismo posee de ella. Ahora bien, dado que una interrogación filosófica auténtica va en busca del significado del universo en su totalidad, la filosofía se nos da de modo negativo, nunca como una verdad “bien redonda”. Nunca alcanzaremos una respuesta definitiva y Platón, del mismo modo que Pieper, pone en guardia al filósofo frente a toda sistematización prematura. Pieper cita aquí la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa, y en otro lugar habla de la *philosophia negativa* de Tomás de Aquino, una idea que despertó una fuerte oposición en ciertos círculos tomistas⁴⁶. Ver la filosofía de esta manera resulta en una actitud de silenciosa contemplación, en la que la mente está abierta a la realidad y abandona la pretensión de haber encontrado una respuesta ‘científica’ definitiva.

Del mismo modo, Platón compara la filosofía con el amor, en la medida en que en ella se despierta un deseo que no puede ser cumplido de una vez por todas. La filosofía no es menos valiosa por esa razón; por el contrario, ella refleja así la estructura de la existencia humana, en constante tensión hacia una plenitud que excede en realidad sus propias posibilidades⁴⁷. Un punto a destacar en el concepto pieperiano de filosofía, para el que también se apoya en Platón, es el rechazo a entenderla como un sistema. Los diálogos platónicos reflejarían al contrario la apertura de la filosofía, su incompletitud constitutiva. Así se explica también la importancia que Pieper atribuye al lenguaje ordinario, antes que a las terminologías. El pensamiento sistemático necesita delimitar el significado de las palabras con el objeto de ganar en precisión. Una terminología está hecha de palabras *precisas* (del latín *prae-cisum*, recortado), cuyo significado está claramente definido con respecto al de otras palabras, semejantes o conectadas con ellas. Contrariamente a este procedimiento, el lenguaje que ha evolucionado en la historia y que es hablado en la vida ordinaria, se refiere a la realidad de una manera diferente. Evoca la cosa en su totalidad, no sólo un aspecto o una perspectiva única, ya que su interés principal no es que un aspecto solo, sino que la cosa entera no se pierda de vista, tal como se la ha de encontrar en la realidad.

⁴⁶ Sobre las reacciones que la idea de *philosophia negativa* encontró en diferentes lugares, ver PIEPER, J., *Noch nicht aller Tage Abend*, en *Werke*, vol. EB [Ergänzungsband] 2, 232-496, 304f, 410, 485. El desarrollo de esta idea se puede ver en *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, en *Werke*, vol. 2, 112-52.

⁴⁷ (...) tal vez el ser humano se ve impulsado por su propia naturaleza a formular preguntas que exceden su capacidad de comprensión; tal vez, como Pascal dice, el ser humano se sobrepasa infinitamente a sí mismo”. PIEPER, J., “Über den Philosophie-Begriff Platons”, 169s.

Ciertamente, la precisión es bienvenida para el avance de las ciencias –Pieper lo acepta explícitamente– pero el precio que hay que pagar por ella es la restricción y el empobrecimiento de la mirada. En su lugar, la tarea filosófica consiste en cuidar de que ningún aspecto de la realidad quede afuera, en evitar que una interpretación parcial de la realidad pretenda haber alcanzado el carácter de teoría definitiva y anuncie la *fórmula* del mundo. Conserva vivo el sentido del misterio y del carácter inagotable de lo real. Pieper insiste en que esta inagotabilidad es relativa al intelecto finito y prueba por lo tanto su carácter limitado. La realidad es parcialmente oscura para nosotros no en razón de su falta de significado, sino del exceso de luz, que enceguece nuestra capacidad de ver. Pieper cita con frecuencia el ejemplo de la muerte. La entera realidad de la muerte de una persona está lejos de ser expresado por completo mediante la idea de un proceso biológico. Una mirada honesta al acontecimiento real ‘muerte’ es suficiente para preguntar: “¿Es eso todo lo que sucede cuando una persona *muere*?” Es un aspecto de la realidad, pero sólo uno más; los aspectos psicológico, ético, religioso también constituyen parte de la realidad de la muerte de una persona. No existe un evento real que consista solamente en ‘la cesación de ciertas funciones biológicas’; algo que fuera esto y sólo esto en realidad nunca tiene lugar⁴⁸. El hecho de que el filósofo ateniense haya elegido el diálogo como medio de transmitir su pensamiento es visto por Pieper como una manifestación concreta de la tesis de que la verdad es dada al ser humano poco a poco, faceta tras faceta, no en la contemplación solitaria de la mente, sino en la ‘polifonía contrapúntica’ de la conversación, en la que se han de escuchar tantas voces como sea posible, incluso las erróneas y confusas, ya que éstas contribuyen también a oír las otras con más claridad. En una palabra, Pieper ve en la estructura de los diálogos una tesis sobre el conocimiento humano, sobre el modo en que la verdad nos es dada.

5. Platón y los Mitos

Uno de los méritos de Pieper es haber mostrado con extrema claridad el rol único que algunos mitos tienen en el filosofar de Platón, uno muy distinto del que se puede atribuir a las tantas historias sobre los hombres y los dioses griegos a que echa mano en otros lugares. Hay un pequeño número que considera explícitamente como verdaderos: “Tú los podrás considerar una historia, yo los tengo por verdad”⁴⁹, dice el Sócrates platónico a Calicles al referirse al mito sobre el juicio del alma después

⁴⁸ Ver PIEPER, J., *Verteidigungsrede für die Philosophie*, 140s.; “Der Philosophierende und die Sprache. Bemerkungen eines Thomas-Lesers”, en *Werke*, vol. 3, 199-211.

⁴⁹ PLATÓN, *Gorgias*, 523a1.

de la muerte. Platón muestra la misma actitud, sorprendentemente la misma del creyente, en relación a otros dos mitos, a saber el de la creación del mundo por un Dios bueno y el de la caída de los primeros hombres de un estado de felicidad a un estado de pecado y culpa, que constituye hoy nuestra condición presente.

Estos mitos han sido aceptados *ex akoés*, de oído, ya que se refieren al comienzo del mundo y al comienzo de la historia. Sócrates no los ha inventado, sino que los ha oído, y pide a quien lo escucha que haga lo mismo. Se ve como un transmisor, como un eslabón en la cadena cuyo comienzo nadie puede fechar.

Platón habla con frecuencia de “los Antiguos”, que estaban más cerca de los dioses que nosotros; ellos recibieron esta revelación divina y la transmitieron a la posteridad⁵⁰. En su origen tuvo lugar “el acontecimiento de un discurso divino explícitamente dirigido a los hombres”⁵¹. En la comprensión que Platón tenía de los mitos, la tradición oral de la humanidad, por más corrupta, oscurecida y deformada que pueda estar, conserva un vestigio de una revelación divina original y el filósofo —es decir, la persona que busca la verdad— no puede ignorar sencillamente la tradición sin traicionar el significado real de sus esfuerzos. Es también sorprendente que Platón no sólo reconoce la existencia de esta tradición, sino que también se ocupa de interpretarla críticamente⁵². No pierde su condición de filósofo cuando hace lugar para los mitos en su filosofía, porque para él ellos constituyen ciertamente “una forma de la verdad”⁵³, incluso “la forma más alta de verdad que podemos alcanzar”⁵⁴. Con sus análisis, Pieper corrige la visión frecuente de la filosofía griega como un esfuerzo racional que comienza dejando atrás la interpretación del mundo transmitida en los mitos y en la tradición religiosa, reemplazando así el *mythos* por el *logos*. Muestra convincentemente que Platón no rechaza esta información pre-filosófica, sino que la venera y filosofa en referencia constante a ella. Si entendemos la teología como la interpretación de la revelación divina, entonces “es imposible hacer filosofía contra la

⁵⁰ Ver e.g., *Filebo* 16c. La intervención de Sócrates comienza con las palabras: “Hay un don de los dioses...”

⁵¹ PIEPER, J., *Über die platonischen Mythen*, 373.

⁵² Ciertamente no es el único en esta tarea: Jenófanes y Heráclito por lo menos habían dado pasos importantes en la misma dirección. Y antes que nada deberíamos mencionar a Sócrates, ya que en gran medida fue su esfuerzo por distinguir el mensaje perenne contenido en la religión tradicional griega de la forma envejecida que la cubría, lo que originó la desconfianza de la aristocracia y eventualmente lo llevó a juicio. Ver GUARDINI, R., *Der Tod des Sokrates* (A. Francke, Bern 1945), 55-9. Desde su punto de vista cristiano, Pieper reconoce la limitación insuperable de Platón para alcanzar con pureza el mensaje divino originario. Esto sólo sería posible cuando el mismo Logos que habló al comienzo de la historia, se encarne y entre en la historia humana. Ver PIEPER, J., *Ibidem*, 373. La revelación primitiva (Ur-Offenbarung) es mencionada por Pieper en varios lugares; hace notar que muchos pensadores importantes han aceptado su existencia, entre otros Agustín, Newman y Tomás de Aquino. Ver e.g., PIEPER, J. *Überlieferung, Begriff und Anspruch*, en *Werke*, vol. 3, 236-99, 282ss. y *Was heißt Philosophieren?* *Vier Vorlesungen*, 57s.

⁵³ PIEPER, J., *Über die platonischen Mythen*, 361.

⁵⁴ *Ibidem*, 365.

teología, separada consciente y radicalmente de ella, y al mismo tiempo apoyarse en Platón a tal efecto⁵⁵. Aun así, lejos de aceptar acríticamente todas las tradiciones religiosas (incluso reprocha a Homero, el fundador del estado griego, por haber atribuído acciones vergonzosas a los dioses), Platón se esfuerza por separar los elementos legítimos de lo que ha sido añadido por la imaginación de los poetas y por diferentes intentos de interpretación. En otras palabras, la forma simbólica en que están contenidos no obedece completamente a la fantasía humana, sino que encierra una verdad en su interior, una verdad que debe ser desvelada. Y cuando llega el momento de poner al descubierto ese interior, Platón es sorprendentemente claro, como en este párrafo del *Timeo*: “Deja que te diga por qué el creador hizo este mundo de la generación. El era bueno, y quien es bueno nunca tiene celos de nada. Y como estaba libre de celos, quiso que todas las cosas fueran tan parecidas a él como fuera posible. Este es en su sentido más profundo el origen de la creación y del mundo, como hacemos bien en creer según el testimonio de hombres sabios. Dios deseó que todas las cosas fueran buenas y ninguna mala, en la medida en que esto era factible [...] del desorden produjo orden”⁵⁶.

En mi opinión, Pieper es capaz de reconcer la verdadera importancia de este aspecto de la filosofía platónica, así como de otros muchos, debido a su insistencia en el filosofar, en el acto filosófico, en lugar de en la “filosofía” como disciplina. Este punto le permite descubrir toda la seriedad existencial presente en Platón, el ‘esencialista’, y al mismo tiempo restituir a la filosofía esta dimensión fundamental. De hecho, luego de la muerte de Sócrates —se podría también decir: luego de las reflexiones de Platón sobre la muerte de su maestro— la filosofía adquirió un nuevo tono, dado que la absoluta seriedad de la cuestión de la verdad y de la justicia, de la vida y de la muerte, se volvió inevitable. La actitud de Sócrates llegó a ser paradigmática y altamente reveladora de las convicciones últimas del hombre. Luego de narrar el mito sobre el juicio del alma, Sócrates, aun cuando la historia no le resulta totalmente evidente —su conocimiento se apoya en una creencia, no en la evidencia del argumento racional— cree que es “tanto una posición razonable como una creencia por la que vale la pena apostar, ya que el riesgo es noble”⁵⁷. Y no hay razón alguna para creer que éste sería solamente el pensamiento de Sócrates, y no también la actitud y el pensamiento de Platón. Para ellos, así como para Pieper, algo así como la ‘pura filosofía’, una disciplina aséptica, bien delimitada, sería la negación del acto filosófico, el cual está orientado por su propia naturaleza a la totalidad y apunta a desvelar

⁵⁵ PIEPER, J., *Was heißt Philosophieren? Vier Vorlesungen*, 61.

⁵⁶ *Timeo* 29d5-30a5, citado por Pieper en *Über die platonischen Mythen*, 358.

⁵⁷ *Fedón*, 114d4-5.

el significado último del mundo y de la existencia humana⁵⁸. Este carácter 'no-puro' de la filosofía no sólo se aplica a Platón, sino también a Tomás de Aquino y a todos los grandes pensadores del pasado, tanto de Occidente como de Oriente⁵⁹.

6. La muerte, el espíritu y la inmortalidad

La concepción platónica sobre lo que ocurre cuando una persona muere no permite una simplificación apresurada. De cualquier manera, es cierto que tiene una visión positiva de la muerte, ya que la ve como el paso necesario hacia la liberación del alma del obstáculo que representa el cuerpo. Según Sócrates, por lo tanto, el filósofo es quien *desea* morir. Sin embargo, aun cuando la muerte es un bien, no está permitido a nadie quitarse la vida, porque mientras vivimos en el cuerpo estamos al servicio de los dioses. No nos corresponde decidir el momento de la partida. En la comprensión que tiene Platón de la muerte, la separación de alma y cuerpo⁶⁰ no implica el requisito de la reunificación, sino que marca una partida definitiva, deseada por quienes conocen la naturaleza real del alma. El hombre sufre la muerte, pero sólo como un paso hacia una libertad mayor, como la disolución de una unión temporaria.

A pesar de que esta concepción antropológica contradice gravemente la comprensión cristiana de la naturaleza del hombre y la creencia en la resurrección, y aun cuando tampoco alcanza a explicar el cuidado con el que tantas culturas tratan los cadáveres, expresando de esa manera la convicción de que la persona ha *perdido* inexplicablemente algo que le pertenece íntimamente, la inmortalidad del alma es un requisito para la resurrección del cuerpo. De otra manera, no sólo el hombre debería recibir un nuevo cuerpo, sino incluso una nueva alma (!), lo cual entrañaría la necesaria consecuencia de que no existe una verdadera resurrección, dado que no sería ya el mismo ser humano el que "resucitaría"⁶¹. En este punto sugiero aplicar el principio hermenéutico de Pieper.

Cuando dejamos de lado la tesis de la pre-existencia del alma, encontramos un argumento en favor de su inmortalidad, o más bien de su

⁵⁸ Sobre la comprensión de Pieper del acto filosófico ver WARGO, V., "Pieper and the philosophical act", *The Modern Schoolman*, LXXX, 2 (January 2003): 114-43.

⁵⁹ Ver PIEPER, J., *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, 295s. Pieper refiere allí la encendida discusión que tuvo lugar durante un congreso en Tokio sobre la existencia o no de una tradición mítica japonesa. La discusión sobre pensadores occidentales, aun cuando llena de precisión, había sido simplemente 'académica'.

⁶⁰ Ver PLATÓN, *Fedón* 64c.

⁶¹ Ver PIEPER, J., "Unsterblichkeit - eine nicht-christliche Vorstellung?", en *Werke*, vol. 7, 291-313, 313: "Pero él [Tomás] es de la opinión de que, si el alma humana no fuera immortal por creación, no habría nada ni nadie que pudiera recibir de Dios el don de la resurrección y de la vida eterna".

indestructibilidad⁶². Ahora bien, si consideramos la condición presente del alma, su cuerpo es una fuente de gozo pero también de sufrimiento. Los múltiples cuidados que requiere, incluso si son la ocasión para desarrollar tantas virtudes, que tienen su sede en el alma, se oponen a la felicidad inmensa e ilimitada que la posesión de la verdad confiere al espíritu. No es necesario por ese motivo ver el cuerpo en términos de un puro y simple obstáculo para el espíritu, pero la verdad detrás de la comprensión socrático-platónica de la muerte es que la condición humana presente no está completamente en orden y necesita una profunda purificación. La ausencia de armonía en nuestra naturaleza no tiene que ser constitutiva, sino que podría perfectamente ser la consecuencia de un pecado, de una falta que pesa misteriosamente sobre todo ser humano que viene a la existencia. No puede sorprender a nadie ver a Sócrates echar mano de los mitos en este punto⁶³. En consecuencia, sería injusto llamar a Platón “espiritualista”, si se entiende por ello el desprecio o el descuido del cuerpo. En su lugar, yo sugeriría ver su posición como un esfuerzo por subrayar la supremacía del espíritu; así se hará evidente por qué Pieper se apoya en la antropología de Platón para su filosofía del espíritu.

En opinión de Pieper, se entiende mejor lo que éste es espíritu si se lo ve como aquel ser que está abierto a la totalidad y que por lo tanto nunca se satisface con un bien limitado y finito. Esta tesis, que complementa la teoría ontológica clásica de la verdad con su correlato antropológico fundamental —como Pieper prueba claramente en su *Habilitationschrift*⁶⁴— constituye al mismo tiempo una básica intuición platónica. La descripción que Tomás hace del alma como aquel ser cuya naturaleza consiste en el acuerdo con la totalidad del ser (*quod natum sit convenire cum omni ente*), encuentra un apoyo explícito en el dicho de Aristóteles de que el alma es de alguna manera todas las cosas (*anima est quodammodo omnia*), pero podría basarse perfectamente en las consideraciones de Platón sobre lo que ocurre cuando una persona experimenta el amor, la verdad o la bondad. Esto no es una “idealización ‘típicamente platónica’ (...) no es sino una descripción completamente realista de lo que el espíritu realmente es”⁶⁵.

⁶² Ver PIEPER, J., *Tod und Unsterblichkeit*, en *Werke*, vol. 5, 280-398, 388ss.

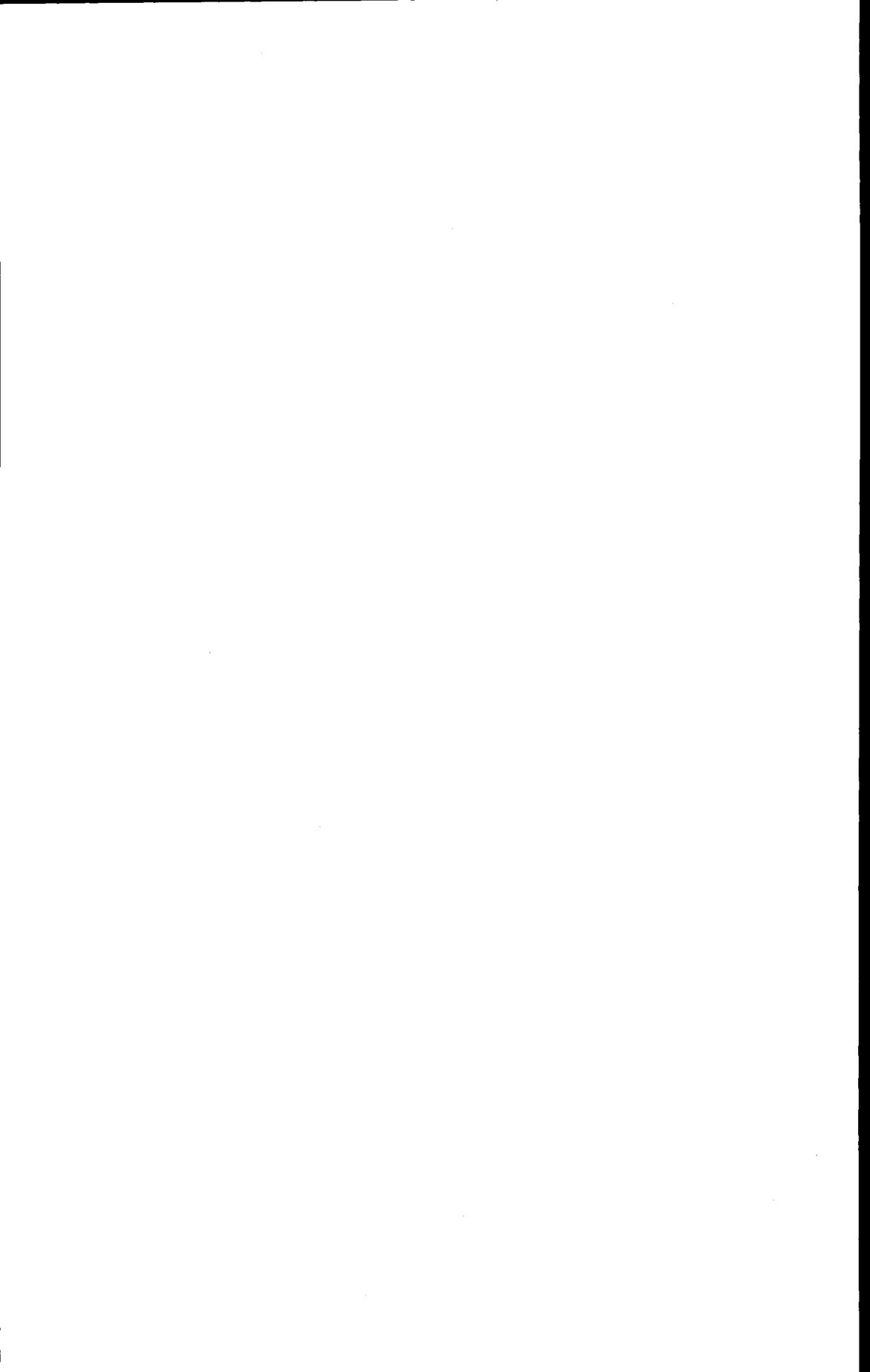
⁶³ Ver PLATÓN, *Banquete*, 189-93. Cfr. el comentario de Rosmini a este aspecto del pensamiento platónico: “Es un error por tanto aquella sentencia de Platón que consideraba el cuerpo como un impedimento para el vuelo del alma. Considerado en sí mismo, el cuerpo es más bien el instrumento para el desarrollo y el perfeccionamiento de la misma. Pero la sentencia de Platón tiene su verdad, si en lugar de aplicarla a la naturaleza del cuerpo se aplica a la corrupción que entró en la naturaleza animal con la primera culpa” (Sistema filosófico, en *Introduzione alla filosofia*, ed. P. P. Ottonello, vol. 2 de las *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova Roma y Stresa 1979, pp. 223-302, n.126).

⁶⁴ PIEPER, J., *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, en *Werke*, vol. 5, 99-179.

⁶⁵ Ver PIEPER, J., *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn*, 310. Ver TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, 1, 1c.

7. Conclusión

Por más imitadores que haya tenido, probablemente sólo Platón dominó la forma del diálogo como método filosófico y es un gran mérito de Pieper el haberle devuelto su complejidad, riqueza y persuasividad iniciales. El genio de Platón se extiende ciertamente más allá de la antropología y de la ética, intereses principales de Pieper. Cubre también la lógica y la dialéctica; su filosofía del conocimiento no permite algunas de las simplificaciones a las que el mismo Aristóteles la redujo, y tanto su cosmología como su ontología merecen aún una gran atención. Pero la claridad con que Pieper saca a la luz la sabiduría contenida en las enseñanzas de Platón sobre la existencia humana, la conducta ética, la cultura, la sociedad y la religión, es sin duda algo poco frecuente. Del mismo modo que Tomás de Aquino, Platón es *interpretado*, en el más noble sentido de la palabra: uno puede oír nuevamente su verdadera voz. Las traducciones de Pieper constituyen en ambos casos una prueba indudable. Por otra parte, si Platón casi parece desafiar sus propias dudas sobre la capacidad de la palabra escrita, 'muerta', para transmitir adecuadamente la verdad, Pieper es aún más auténticamente platónico, en la medida en que consigue hacer que el texto —de Platón, de Tomás y el suyo propio— verdaderamente *hable*.



JEAN LAUAND

Universidad de São Paulo

Método y Lenguaje en el Pensamiento de Josef Pieper

En primer lugar quiero felicitar a la ilustre Universidad Católica de Buenos Aires por la tan oportuna iniciativa de celebrar este Congreso y agradezco el inmerecido honor de la invitación a pronunciar esta conferencia y de modo especial al Profesor Juan Francisco Franck, quien, además, ha tenido la bondad de encargarse de la revisión gramatical de este texto.

He tenido el privilegio de mantener constante contacto epistolar con JP —por su inmensa generosidad en contestar a las cartas de un joven estudiante, desde los comienzos de los años 80 hasta su fallecimiento en 1997—, a raíz de la elaboración de mi tesis doctoral¹, dedicada a su filosofar.

En esta conferencia vamos a discutir algunas características del método en JP y su conexión con el conjunto de su filosofar, ocupándonos un poco más detenidamente en el peculiar papel que el lenguaje, elemento metodológico principal en la articulación lenguaje-pensamiento-realidad, ejerce en el filosofar.

El problema del método: ciencias y filosofar

Cada ciencia estudia su objeto bajo un determinado punto de vista: se dirige hacia un determinado aspecto y todo lo demás simplemente no le interesa. Así, una misma realidad, por ejemplo, el hombre, es estudiada por distintas ciencias bajo distintos ángulos: uno es el enfoque de la Medicina; otro, el de la Psicología; otro, el de la Sociología, etc. El objeto

¹ *O que é uma universidade? Introdução à Filosofia da Educação de Josef Pieper*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo & Editora Perspectiva, 1987.

de estudio de una ciencia y, sobre todo, su peculiar punto de vista², condicionan, como es lógico, su metodología: ¿de qué sirven, digamos, la *comprensión empática* para el matemático empeñado en demostrar sus teoremas o, al revés, los teoremas del matemático para un historiador? Y, es evidente, lo mismo se puede decir del instrumental de cada ciencia; también en este caso el objeto es decisivo: por su objeto la astronomía emplea el telescopio y no el microscopio; la física –al contrario de las matemáticas– requiere un laboratorio, etc.

Es cierto que la cuestión del método de las ciencias no es sencilla y suscita infinitas discusiones. Sin embargo, cuando se trata del filosofar –del genuino filosofar, tal como lo entendieron "los antiguos"– la cuestión del método se vuelve todavía más problemática y esto no por un *mayor grado* de complejidad, sino porque ella nos introduce en un *nuevo orden*: el mismo que distingue el filosofar del quehacer científico. Por eso el filosofar no tiene ni puede tener –y ni siquiera pretende tener...– *operacionalidad* metodológica, una operacionalidad que se puede dar –en mayor o menor grado– en las ciencias.

Baste con recordar que JP –siguiendo la tradición clásica del pensamiento europeo– entiende por filosofar la búsqueda del ser, guiada por la pregunta:

¿Qué es, en sí y al fin de cuentas, esto?³,

tal como lo plantea Platón⁴: el filósofo quiere saber no si el rey que tiene mucho oro es feliz o no, sino qué es la felicidad.

Es decir, el filosofar no se limita a un "punto de vista", sino que indaga, con Whitehead, "*What is it all about?*"⁵, indaga por el todo con que se relaciona este objeto y, por tanto, no se puede esperar un método con pretensiones de precisión o que "se porte bien".

Esto no significa nada en contra de la filosofía, sino más bien al contrario. El mismo JP dedica un artículo –*Über das Verlangen nach Gewissheit*⁶–, a demostrar que lo poco que se puede obtener en Filosofía (y Teología) es mucho más importante que los claros conocimientos de las ciencias. En ese artículo JP comenta la contundente sentencia de Santo Tomás:

Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur

² Además, por supuesto, de las distintas teorías, concepciones, paradigmas dentro de una misma ciencia...

³ "Was ist dieses überhaupt und im letzten Grunde?", PIEPER, J., *Was heisst Philosophieren*, München, Kösel, 1980, 8ª ed., p. 63.

⁴ *Teeteto*, 5.

⁵ La conocida sentencia de Whitehead ("Remarks" *Philosophical Review*, 46, 1937, p. 178) que Pieper cita con frecuencia.

⁶ "Über das Verlangen nach Gewissheit", in *Erkenntnis und Freiheit*, pp. 63-68.

de minimis rebus, ut dicitur in XI "De animalibus" (I, 1, 5 ad 1).

Y es que sólo se puede tener precisión, claridad cuantificable, si se trata de conocimientos menores, mientras lo poco —y relativamente oscuro— que se puede obtener en Filosofía es de sumo interés. A propósito es oportuno recordar que precisión —etimológica y realmente— significa corte ("precision", explica el *Oxford English Dictionary*, viene de *praecisio: a cutting off abruptly*).

De ahí que la ciencia es precisa en la medida en que, desde su punto de vista, dice: "me interesa este aspecto de la realidad (¡y el resto no me interesa!); pero el filósofo, cuando pregunta por la realidad —cuando pregunta, por ejemplo, "¿qué es el hombre?"—, no se limita a un determinado punto de vista, sino que se abre omnidimensionalmente al ser, a lo que en sí y en sus últimos fundamentos es tal realidad —el hombre, el arte, el amor o lo que sea.

Además, nada impide que una cuestión científica pueda recibir una solución cabal, precisa y definitiva (por ejemplo, hace solamente diez años que se llegó, finalmente, a la solución del "último teorema de Fermat", indemostrado por 350 años), mientras las cuestiones filosóficas permanecen siempre en el "todavía no" de la esperanza: ¿quién podrá decir que sabe plenamente "en sí y en sus últimas razones" qué es el hombre, el amor etc.? Camões, el grande poeta portugués, dice que el amor es:

um não sei quê, que nasce não sei onde,
vem não sei como e dói não sei porquê.

Precisamente esa amplitud de perspectiva hace problemático al filosofar: no hay para él, decíamos, una metodología que se pueda operacionalizar en pasos "objetivos" como los que se dan, en álgebra elemental, para resolver una ecuación...

Método y pensamiento en JP

Sin menoscabo del tan importante —por decirlo así— "contenido" de su pensamiento —precisamente objeto de brillante examen en este Congreso— a mí me parece que vale la pena detenernos también en las riquísimas aportaciones específicas de JP en el campo de los procedimientos metodológicos. Y además, si seguimos al mismo JP, el método no debe ser considerado como una realidad autónoma, sino que depende, se des-

prende de ese mismo filosofar. La sentencia de Fichte, citada por JP⁷: "La filosofía que se elige depende del hombre que se es" se puede parafrasear aplicándola a nuestro tema: "El método que uno elige depende de su concepción de filosofar"⁸.

Esta es la razón por la cual –en el caso de JP– el método rehuye todo intento de "operacionalización", de dejarse expresar en "recetas" o reglas rígidas. Pues filosofar es, para JP:

un proceso existencial que se desarrolla en el centro del espíritu, un acto espontáneo que arranca de la vida interior⁹.

Además, ¿cómo cabría hablar en métodos rígidos en una obra que tan correctamente ha sido calificada –por nadie menos que T. S. Eliot– como de *insight* y sabiduría?¹⁰

En todo caso, hay claramente un método en JP, un método tan dialécticamente unido a su antropología, que ni siquiera se puede pensar una de esas realidades apartada de la otra: su método es lo que es por su personal concepción del filosofar; y él ejerce el filosofar por medio del método.

En el caso del filosofar de JP, esto –la conexión del método con su filosofar, con su antropología filosófica– es muy fuerte y el hecho de que el mismo JP no haya dedicado directamente al tema del método más que unas pocas páginas (pocas, pero muy luminosas) significa quizá que el método está tan vivamente integrado a su antropología que –parafraseando el célebre pensamiento de McLuhan– se puede decir de la obra de JP: "el método es el mensaje".

El método: caminos indirectos hacia el hombre

Cuando se contempla la vasta obra filosófica de JP y se constata que versa sobre temas tan variados como Metafísica, Filosofía de la Historia, Ética etc., es natural que el investigador indague sobre la existencia de posibles constantes por detrás de esa multiforme variedad: ¿Qué hay en común (si es que hay algo en común...) en su tratamiento de temas aparentemente tan distintos como por ejemplo el filosofar, la virtud, o el principio metafísico de la verdad de las cosas?¹¹

⁷ *Was heisst Philosophieren?*, p. 109.

⁸ Naturalmente, como el mismo Pieper lo hace notar, no se trata en el caso del filosofar –ni de su método– de "elegir" ("lo que pasa no es algo así como si se 'eligiese' una filosofía; en todo caso, lo que Fichte quiere decir es claro y también acertado").

⁹ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 28.

¹⁰ ELIOT, T. S., *Insight and Wisdom in Philosophy*, p. 16.

¹¹ Como, por ejemplo, en los libros *Was heisst Philosophieren?*, *Menschliches Richtigsein*, *Die Kardinaltugenden neu bedacht* y *Wahrheit der Dinge*.

El tema, el gran tema que subyace a todos los escritos pieperianos, es el hombre, la antropología filosófica. Lo que pasa –y con esto se toca uno de los rasgos principales del pensamiento-método de JP– es que a esa realidad fundamental, el hombre, sólo se puede acceder por caminos indirectos.

Repito: esta afirmación ("al objeto fundamental del filosofar, el hombre, sólo se puede acceder por caminos indirectos") está en la raíz misma del pensamiento-método de JP. Y vale la pena detenernos en explicarla un poco, aclarando así el método y la dialéctica método-contenido de que hablamos arriba.

Memoria, madre de las musas

En un texto aislado: "*Erinnerung: Mutter der Musen*"¹² –un breve discurso en homenaje a una artista plástica–, JP expresa algo muy importante sobre el hombre e indirectamente sobre el método de su filosofar.

La Memoria, *Mnemosyne*, es la madre de las Musas: no hay memoria para el hombre –dice JP citando a Safo– sin las Musas. El hombre es un ser olvidadizo y hacen falta las musas para recordarle –esta vez citando a Píndaro– de la grandeza de la obra divina.

JP resume la muy sugerente escena que presenta Píndaro en su "Himno a Zeus". Zeus decide intervenir en el caos y, entonces, toda la confusión y deformidad se van tornando armonía y orden: *kosmos*. Y cuando, finalmente, el mundo alcanza su estado de perfección (estrenando la tierra, los ríos, los animales, el hombre...), Zeus ofrece un banquete para enseñar a los demás dioses –atónitos ante tanta belleza– su creación... Pero, para sorpresa de los demás invitados, ante la pregunta sobre si falta algo, tras un rato de silencio, se oye una voz que indica a Zeus un grave e insospechado defecto: que en ese cosmos faltan criaturas que alaben y que reconozcan la grandeza divina del mundo..., pues el hombre es un ser que se olvida. El hombre, que recibió de la divinidad la llama del espíritu; el hombre está, después de todo, mal hecho, mal acabado: tiende a la insensibilidad, a no darse cuenta... ¡a olvidarse! Las musas (hijas de Mnemosyne), las artes, aparecen como el primer intento de Zeus para arreglar las cosas: la divinidad se las regala al hombre como compañeras, para ayudarle a que se acuerde...

Naturalmente, la misión de rescatar importantes realidades de ese olvido no compete solamente a las artes¹³. El filosofar (y para JP el filo-

¹² En *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988.

¹³ *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988, p. 37.

sofar está muy cercano al arte) está para recordarnos las grandes verdades que sabemos, pero de las cuales, una y otra vez, nos olvidamos. Siempre atento al lenguaje, JP hace notar que la lengua inglesa dispone de dos palabras para el recordar: *remember* y *remind*. Las musas son las grandes *reminders*, las que hacen que el artista recuerde y éste, a su vez, haga recordar a los demás.

Precisamente ese carácter olvidadizo del hombre —que sí se acuerda de lo trivial, pero se olvida de lo esencial— va a estar en los fundamentos del método de filosofar de JP, un método que llega a su objeto, el hombre, por caminos indirectos.

La experiencia: sabemos más de lo que sabemos

A primera vista puede parecer contradictorio hablar de caminos indirectos en un filosofar como el de JP, que —y esta es otra característica esencial del método— siempre se dirige al fenómeno y se apoya en la experiencia. De hecho, por ejemplo en su estudio sobre el sagrado, dice JP:

Como siempre, comenzaremos por indicar lo mejor posible la respuesta (a una indagación filosófica) dirigiendo la atención al fenómeno, es decir, a aquello que se manifiesta¹⁴.

Desde el más breve opúsculo hasta el más voluminoso libro, siempre el análisis pieperiano se alimenta de la experiencia, de la manifestación, del fenómeno: el *insight* y la sabiduría se encuentran precisamente en traer a colación todo lo que es significativo en relación a esta o aquella experiencia. Y por apoyarse en la experiencia, el pensamiento de JP tiene la viveza y el color de lo concreto, de lo vivido, de ahí que sus obras sean de lectura tan agradable a la vez que se imponen con el peso de la realidad.

Pero justamente en este volverse hacia la experiencia reside el carácter problemático del filosofar y —paradójicamente a primera vista— la necesidad de un camino indirecto para el filosofar.

Pues el contenido de las experiencias no está totalmente disponible a nuestro saber consciente. Puede suceder por ejemplo que las experiencias, las grandes experiencias que podemos tener sobre el hombre y el mundo, brillen a todo color por un rato en la conciencia y luego, bajo la presión del cotidiano, empiecen a desvanecerse, a caer en el olvido...

¹⁴ *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, p. 25.

En todo caso, no es que se aniquilen (si se aniquilasen, no quedaría siquiera la posibilidad de filosofar...), sino que se transforman, se vuelven...: *instituciones, formas de actuar del hombre y lenguaje*.

Estos son los tres "sitios" (también en el sentido, por decirlo así, arqueológico) en los que hay que penetrar para recuperar lo que había sido ofrecido en la experiencia.

Hay un párrafo esencial de JP sobre esas tres vías privilegiadas de acceso:

¿Qué significa experiencia? (...) Un conocimiento con base en un contacto directo con la realidad (...) Pero los resultados que obtenemos no desaparecen cuando cesa el acto de experiencia; se acumulan y se conservan en las grandes instituciones, en el actuar de los hombres y en el hacerse del lenguaje¹⁵.

Una y otra vez JP insiste en que no poseemos de modo conciente todo el contenido de nuestras grandes experiencias, como lo expone él mismo en *Über das Ende der Zeit*:

Hay experiencias cuyo contenido puede ser expresado y conocido claramente por quien las hace y hay otras cuyo objeto no puede ser expresado y 'realizado' enseguida, sino que permanecen, por decirlo así, latentes. (...) Por ejemplo, yo jamás hubiera podido predecir como se comportarían en una situación excepcional y extrema, personas allegadas a mí. Pero en el momento en que vivo esa situación no me sorprendo con su reacción; sin saberlo ya la esperaba. Ya antes tenía yo captado en esas personas alguna cosa de su más profunda intimidad¹⁶.

Esto queda todavía más claro en *Über den Begriff der Sünde*:

En todos los hechos fundamentales de la existencia sabemos mucho más de lo que 'sabemos'. [Y citando Friedrich von Hügel]: 'No se trata tanto de lo que uno juzga que piensa, sino de lo que realmente piensa... y esto quizá sólo venga a darse cuenta -para su sorpresa- con ocasión de una fuerte sacudida existencial¹⁷.

En esto de que sabemos mucho más de lo que "sabemos" radica la posibilidad misma del filosofar, en cuanto intento de rescatar ese *plus*.

¹⁵ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, pp. 116-117.

¹⁶ Pp. 47 y 49.

¹⁷ Pp. 14 y 15.

Una búsqueda por el *plus* que se encierra en instituciones –ustedes recordarán cuánto de antropología JP saca de la institución "universidad"–, en el obrar humano –como se sabe, para JP el análisis del mismo filosofar remite al centro mismo de la antropología– y en el lenguaje.

Aludíamos hace unos momentos a la posición de Santo Tomás –tan cara a JP– de la semejanza del filósofo y del poeta. Permítanme, por tanto, presentar esa búsqueda del *plus* por medio de la más importante poeta brasileña de la actualidad, Adélia Prado (su obra poética tiene muchos puntos en común con el filosofar de Pieper)¹⁸, quien ha expresado ese plus de visión en los muy sugerentes versos de su poema "De profundis"¹⁹:

De vez em quando Deus me tira a poesia.
 Olho pedra, vejo pedra mesmo.
 ("A veces Dios me quita la poesía
 Y miro la piedra y no veo más que piedra")

Filosofar, rescate del plus en las instituciones

Vale la pena transcribir aquí el párrafo inicial de *Offenheit für das Ganze*, en el cual, antes de reflexionar filosóficamente sobre la institución universidad, el mismo JP resume la esencia de sus ideas metodológicas. Las grandes experiencias están escondidas en las grandes instituciones (y podemos añadir: el lenguaje y los modos de actuar de los hombres):

Las grandes instituciones suelen ser la expresión de grandes experiencias, de experiencias que están como estampadas en esas instituciones y, por tanto, un tanto escondidas en ellas. Esta es precisamente una de las razones por las cuales es tan difícil decir cabalmente en qué consiste el verdadero significado de las instituciones que condicionan y enmarcan la vida humana. Con el simple fijarse en el aspecto aparente, histórico-concreto del fenómeno, no se puede descifrar lo que ellas realmente son y deben ser; para tanto es necesario penetrar, a través de un paciente y cauteloso esfuerzo de interpretación, en aquellas experiencias, intuiciones y convicciones que se han incorporado en las instituciones y que las fundamentan y legitiman. Pero, cuando se trata de las grandes experiencias que el

¹⁸ Cfr. p. ej., <http://www.hottopos.com.br/videtur9/renlaoan.htm>, No. 3: "Poesia e Filosofia - Entrevista com Adélia Prado".

¹⁹ PRADO, A., *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, p. 199.

hombre tiene consigo mismo y con el mundo, de las experiencias que condicionan su vida, no se puede decir que ellas puedan ser apañadas y formuladas fácilmente, pues no están de ninguna manera al alcance inmediato de la conciencia reflexiva. Sabemos mucho más de lo que somos capaces de expresar de improviso, en palabras precisas, en un determinado momento. Y puede que suceda que aquello que digamos de hecho no corresponda a nuestras verdaderas convicciones²⁰. [...] Precisamente nuestras certezas más vitales —las que alcanzan nuestro fundamento y el del mundo, de las que tenemos tanta seguridad que por ellas orientamos nuestras vidas— están destinadas a transformarse luego en existencia viva; si todo sigue su camino normal, se convierten en vida vivida, se vuelven realidades, se concretizan. Pasan, por ejemplo, a formar la organización estructural de las instituciones, en las cuales se configura el vivir histórico del hombre. Aunque no se den a conocer de modo inmediato, esas experiencias están presentes y activas, y quien quiera expresarlas debe atravesar lo que se manifiesta en la superficie y buscar alcanzarlas para, por decirlo así, retraducirlas en forma de enunciado.

Caminos de acceso a la antropología: el análisis del mismo acto de filosofar

Resumiendo: el filosofar parte de la experiencia, pero nuestras grandes experiencias no permanecen en la conciencia reflexiva con toda su riqueza, sino que se nos escapan y se transforman inconscientemente en instituciones, modos de obrar y lenguaje.

Por tanto, el método, el camino, sigue, de algún modo, lo que ha expresado Heráclito en una conocida sentencia: *odos ano kato mia kai oyte*, el camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo. El espíritu del hombre, llevado por una necesidad suya, ha "bajado" para crear la universidad, para ponerse a filosofar, para enriquecer el lenguaje... luego, si queremos saber lo que es el hombre, el camino, el

²⁰ De ahí la dudosa validez de las encuestas de opinión, cuando se trata de cuestiones de la existencia interior: "Precisamente en este punto reside la dificultad inherente a las encuestas de opinión, cuando su objeto respeta no a la existencia exterior, sino a la interior. Las respuestas expresan lo que los entrevistados creen que piensan, mientras su verdadera opinión se les escapa y se esconde a tales apresuradas encuestas. "¿Cree usted en la inmortalidad?" (este fue el tema de una reciente encuesta internacional). No es un resultado muy significativo el hecho de que en Alemania Occidental, el 47% de los entrevistados hayan respondido afirmativamente. Lo que realmente un hombre piensa de la inmortalidad posiblemente sólo le será claro (quizá para su propia sorpresa) en un momento de sacudida existencial; una rápida entrevista tiene poca probabilidad de penetrar en la dimensión en que se sitúan tales convicciones".

método es subir de esas realidades hacia el hombre: *odos ano kato mia kai oyte*.

Consideremos ese acto humano particularmente importante que es el mismo filosofar. No por casualidad –sino que por exigencias del mismo método y siguiendo a la gran tradición de Platón y Aristóteles– JP ha dedicado mucho de su obra a la cuestión: "¿Qué es filosofar?".

Esa cuestión –asi se lee ya en el primer párrafo de *Was heisst Philosophieren?*– es decisiva...:

...eminentemente filosófica, se sitúa uno con ella en el centro mismo de la filosofía.

Y prosigue:

Más precisamente: no puedo decir nada sobre la esencia de la filosofía y del filosofar sin afirmar algo sobre la esencia del hombre.

La antropología filosófica de JP se construye, en gran parte, a partir del análisis del filosofar²¹.

Y el filosofar –es decir, mantener la tensión de la indagación: ¿qué es esto?, ¿qué es esto en sí y en sus últimas razones? (*überhaupt und im letzten Grunde*)²²– es tal que, por ejemplo, una de sus principales características es la "apertura para el todo"; formulación que remite a Platón y que es además el título del opúsculo, en cuya introducción JP discute su método.

No por casualidad, la estructura del filosofar nos conduce a la del hombre: esa "apertura para el todo" expresa a la vez "la naturaleza misma del espíritu humano"²³ y, dígame de paso, la esencia de la institución universidad.

Es decir, si el espíritu humano ha "bajado", produciendo la creación de esa institución, que tiene como forma precisamente la apertura que constituye ese espíritu y, del mismo modo, si el espíritu humano se "objetiva", se manifiesta engendrando la actividad del filosofar; metodológicamente, es "subiendo" desde la universidad y del filosofar que llegaremos a saber algo sobre el espíritu del hombre –*odos ano kato mia kai oyte*.

²¹ A este tema he dedicado mi libro *O que é uma universidade? Introdução à Filosofia da Educação de Josef Pieper*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo & Editora Perspectiva, 1987.

²² *Was heisst Philosophieren?*, p. 62.

²³ *Offenheit für das Ganze*, p. 20.

Filosofar y ciencias

Como decíamos al inicio, al pensar científicamente, uno se limita a considerar su objeto bajo un aspecto particular:

En cuanto saber especializado toda ciencia está hecha de formulaciones que se refieren a un aspecto determinado bajo el cual ella considera lo real; cada ciencia existe, por decirlo así, en función de los límites que la separan de las demás ciencias²⁴.

En este caso, no entran en juego "Dios y el mundo"²⁵, que es precisamente –según Platón– lo que constituye la característica fundamental del verdadero filósofo, el permanente impulso "*para alcanzar el todo de las cosas divinas y humanas en universal*"²⁶.

Para aclarar estos dos modos de relacionarse con su objeto, tomemos como ejemplo la distinción que JP indica entre el tratamiento científico y el filosófico de un mismo tema: la muerte.

En la medida en que me interrogo, bajo el punto de vista fisiológico, qué es lo que pasa cuando se muere un hombre, es decir, en la medida en que yo, como científico, formulo un aspecto parcial, no sólo no estoy obligado a hablar de 'Dios y el mundo', sino que además esto ni siquiera me es permitido: sería algo claramente no-científico²⁷.

En su libro sobre la muerte, donde la investigación no se hace desde el punto de vista científico, sino que es filosófica (y la filosofía, insistamos, no tiene un "punto de vista", sino que se abre a la visión de la totalidad), JP indica que el filósofo debe mantener:

la decidida voluntad de tomar en consideración absolutamente todos los aspectos a nuestro alcance, que puedan de alguna forma decirnos algo sobre el fenómeno de la muerte o, por lo menos, no dejar de lado nada de lo que pueda darnos alguna información; sean los datos procedentes de la fisiología clínica, de la patología, o de la experiencia del médico, del sacerdote o del capellán de prisiones, o lo que se pueda obtener de la legítima tradición sagrada²⁸.

²⁴ *Offenheit für das Ganze*, p. 20

²⁵ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 76.

²⁶ PLATÓN, *La República*, 486a. "Ciencia de las cosas divinas y humanas" es, quizá, la más clásica de las definiciones de filosofía, mil veces citada por los antiguos.

²⁷ *Was heisst Akademisch?*, p. 96.

²⁸ *Tod und Unsterblichkeit*, p. 17.

De ahí se sigue una distinción de extrema importancia que establece JP sobre los diferentes criterios de rigor y los diferentes modos de "ser crítico" que rigen para la ciencia y para el filosofar:

Hay, claramente, dos formas de 'ser crítico'²⁹.

Y en la conferencia *Über den Glauben*, JP lo explica:

Hay una forma muy especial de 'ser crítico', distinta de la actitud crítica que, legítimamente, vige en el ámbito de la ciencia. Para el científico, es decir, para quien busca una respuesta exacta para una determinada cuestión particular, ser crítico significa: no admitir como válido nada que no haya sido comprobado, 'no dejar pasar nada' (*nichts durchlassen*). Pero para quien indaga por las conexiones totales, por el último significado del mundo y de la existencia, es decir, para quien cree —y también para quien filosofa— ser crítico es algo fundamentalmente distinto: con la máxima vigilancia ocuparse de que nada se escape del conjunto de lo real y de lo verdadero. El científico dice '*nichts durchlassen*'; el que filosofa y el que cree dice: '*nichts auslassen*', no dejar de considerar nada³⁰.

Y así, a lo largo por ejemplo de *Was heisst Philosophieren?*, JP va indicando las características del filosofar, que corresponderán a otras tantas informaciones esenciales sobre el hombre, que aquí no indicaremos más que esquemáticamente.

Que, por ejemplo, el filosofar tiene por fin la contemplación, la *theoria* y por principio la admiración, que el filosofar requiere la *skholé* como actitud fundamental y necesariamente se da en un ámbito de misterio. Estas no son solamente características del filosofar, sino que, por mediación de ellas, llegamos a saber algo sobre lo que es el hombre.

Si nos fijamos en esas características del filosofar (la admiración, el misterio etc.), veremos, con JP, que remiten a una categoría especial: la "creaturalidad":

La estructura y la condición del mundo y del mismo hombre están profundamente marcadas por su ser-creación³¹.

²⁹ "Zwei Weisen, 'kritisch' zu sein", in *Buchstabier-Übungen*, pp. 37ss.

³⁰ *Glauben, Hoffen, Lieben*. pp. 10-11. Por supuesto, JP distingue claramente entre fe y filosofar, pues éste es tarea "metódicamente disciplinada" del pensamiento (Cf. *Offenheit für das Ganze*, p. 14).

³¹ "Kreatürlichkeit. Über die Elemente eines Grundbegriffs", in *Buchstabier-Übungen*, p. 40.

Y a partir de esas notas del filosofar, JP concluye además que el hombre tiene una estructura dúplice, que comporta un elemento positivo y otro negativo, lo que JP denomina *Hoffnungsstruktur*, estructura de esperanza³². Y la esperanza no es sí ni no, sino "todavía no".

La forma íntima del filosofar es prácticamente idéntica a la forma interna de la admiración. (...) La admiración contiene un aspecto negativo y otro positivo. El aspecto negativo consiste en que aquél que admira no sabe, no comprende; no conoce lo que está "por detrás" (...) Por tanto, quien admira no sabe, o no sabe perfectamente. (...) En esta estrecha unión entre 'Sí' y 'No' se manifiesta que la admiración tiene la misma "estructura de esperanza". *La trabazón de la esperanza es propio del acto de filosofar, como lo es de la misma existencia humana*. Somos esencialmente *viatores*, caminantes, que todavía *no* son³³.

Y ahí se conectan además otras características del filosofar de que ya hemos hablado. Por ejemplo, una cuestión científica puede recibir una respuesta clara, precisa y definitiva; una cuestión filosófica siempre manifiesta el "todavía no" del hombre, que —para recordar una imagen de la filosofía cara a JP— tal como *Eros* es "hijo de Poros y de Penia, o sea, de la riqueza y de la indigencia, (...) jamás es rico ni pobre, y se encuentra siempre a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia"³⁴. La filosofía por tanto no puede ser un sistema cerrado, "la pretensión de poseer la 'fórmula del mundo' es antifilosófica y pseudofilosófica"³⁵.

De ahí que JP haya dado tanta importancia al carácter negativo de la filosofía. Cuando publicamos la edición brasileña de *Unaustrinkbares Licht*, que tiene por subtítulo "El elemento negativo en la visión del mundo de Tomás de Aquino"³⁶, JP nos ha dicho que se trataba de una de sus obras más fundamentales³⁷, imprescindible para un estudio de su filosofar.

Para explicar lo que es la *philosophia negativa*, JP recuerda (para sorpresa de muchos...) que la sentencia: "*Rerum essentialiae sunt nobis ignotae*"³⁸ —las esencias de las cosas nos son desconocidas— se encuentra no en la Crítica de la Razón Pura de Kant, sino en las *Quaestiones disputa-*

³² Por ejemplo en *Was heisst Philosophieren?*, p. 12.

³³ *Idem*, pp. 72-73.

³⁴ PLATÓN, *Banquete*, 203.

³⁵ *Was heisst Philosophieren?*, p. 85.

³⁶ *Unaustrinkbares Licht*, subtítulo.

³⁷ Carta a Luiz-Jean Lauand, 4/4/83.

³⁸ Cit. en *Unaustrinkbares Licht*, p. 38. Tal sentencia (*De Veritate*, 10, 1) es sorprendente no cuando se considera al mismo Tomás (en él frecuentemente se lee "Principia essentialia rerum sunt nobis ignota" (*In De Anima* I, 1, 15), "formae substantiales per se ipsas sunt ignotae" (*Quaest. disp. de spiritualibus creaturis* II ad 3.), etc. - loc. cit.) sino en los "epígonos racionalistas de Tomás" (*La actualidad del Tomismo*, p. 21).

tae del Aquinate³⁹. Es esta una dimensión del pensamiento de S. Tomás para la cual:

el tomismo de escuela no nos ha absolutamente preparado y que hace explotar cualquier 'sistema'⁴⁰.

De ahí que JP no haya admitido el rótulo de tomista:

No puede haber 'tomismo' porque la grandiosa afirmación que representa la obra de S. Tomás es demasiado grande para eso (...) S. Tomás se niega a elegir algo; emprende el imponente proyecto de 'elegir' todo (...) La grandeza y la actualidad de Tomás consisten precisamente en que no se le puede aplicar un 'ismo', es decir, no puede haber propiamente un 'tomismo' ('propiamente', o sea: no puede haber en cuanto se entienda por 'tomismo' una especial dirección doctrinaria caracterizada por aserciones y determinaciones polémicas, un sistema escolar transmisible de principios doctrinales)⁴¹.

Parte II - Método y Lenguaje en el Pensamiento de Josef Pieper

La opción por el lenguaje común

Decíamos que para JP, el filosofar arranca de la experiencia, de las grandes experiencias que el hombre tiene consigo mismo y con el mundo. Y que —y ahí radica la peculiar dificultad para quien filosofa— esas experiencias especialmente densas no tienen brillo cabal y duradero en la conciencia: pronto se desvanecen, se nos escapan... No que se aniquilen: se condensan, se esconden, se depositan... en el lenguaje⁴², en el lenguaje común, el mismo que hablamos y oímos todos los días.

Precisamente sobre el valor del lenguaje común para JP es el *Prólogo* de Hans Urs von Balthasar al *Lesebuch* de JP: si se trata de filosofar y por tanto de la búsqueda del ser en su totalidad y de su significado, se impone la consideración del lenguaje común, la que se hace a partir de la sabiduría de aquellos que filosofan inconscientemente. "La palabra del lenguaje común humano encierra más realidad que el término artificial". Y añade la (aparentemente) sorprendente afirmación: "No sólo Lao-Tse,

³⁹ "Wie heisst man wirklich?" in *Über die Schwierigkeit...* p. 322.

⁴⁰ *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 150.

⁴¹ *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 27. Cf. además las anécdotas narradas en *Noch nicht aller Tage Abend*, pp. 121-122 y 90-91.

⁴² Ciertamente, no sólo en el lenguaje. Como ya decimos, JP apunta también, como depositarios de esas informaciones esenciales que se esconden en las "grandes experiencias": las instituciones y modos de actuar humanos.

Platón y S. Agustín, sino también Aristóteles y S. Tomás –por improbable que eso pueda parecer– ignoran toda terminología especializada⁴³.

JP desconfía de la terminología especializada y su opción por la simplicitas radica en convicciones filosóficas. En el Postfacio⁴⁴ que escribió para la edición alemana del libro sobre el dolor de C. S. Lewis, JP hace sobre ese autor consideraciones que pueden aplicarse a su propia obra: aunque no todos la considerarán una lectura "leve" –así comienza el texto– nadie puede poner en duda la simplicidad, virtud cada vez más escasa en los escritos filosóficos. Y la simplicidad es –prosigue JP– el "sello de credibilidad" del filósofo y donde no la encontramos debemos desconfiar. Luego, JP distingue "lenguaje" (*Sprache*) de "terminología" (*Terminologie*). La terminología es artificial, fabricada, limitada a especialistas; mientras el lenguaje, el lenguaje común, cotidiano, posee la originariedad y la fuerza de la palabra natural.

El lenguaje es así todo un "laboratorio" para el filósofo⁴⁵. Por eso la extraordinaria importancia de las lenguas para el filósofo: en su ya citado prefacio a JP, T. S. Eliot afirma que el filósofo ideal debería estar familiarizado con todas las lenguas; para poder ejercer su oficio: "rescatar" la sabiduría que se ha ocultado en el lenguaje. De ahí que vemos a JP a vueltas con esa "sabiduría oculta" no sólo en su lengua alemana, sino también en el griego y en el latín (por ejemplo en el Cap. I de *Glück und Kontemplation*), en el inglés (p. ej. en *Überlieferung*, p. 28), en el francés (p. ej. en *Hoffnung und Geschichte*, p. 30), en el ruso (p. ej. en *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 42), en el hindú (p. ej. en *Überlieferung*, p. 40) etc.

Esas convicciones vinculan fuertemente la metodología del filosofar de JP al análisis del lenguaje. Siempre con la reserva de la no-operacionalidad del método, podemos enunciar unas cuantas constantes metodológicas sobre el lenguaje, en JP.

La atención a la etimología

JP está convencido de que las palabras frecuentemente tienen un potencial expresivo mucho mayor de lo que se ve habitualmente, cuando de ellas hacemos uso de modo muy familiar y casi automático. Lo más evidente en los análisis de JP sobre el lenguaje son las innumerables consideraciones etimológicas, a las cuales JP siempre está atento y que son

⁴³ Prologo a *Lesebuch*, pp. 5-6.

⁴⁴ "Über die Schlichtheit in der Philosophie", publicado en *Erkenntnis und Freiheit*, pp. 97 a 102.

⁴⁵ Un laboratorio de análisis: naturalmente, no se trata de aceptar siempre y acoger todo lo que procede del lenguaje común, pues éste trae a veces consigo disfunciones, como el mismo JP lo advierte y podremos comprobar más adelante.

frecuentemente tan ricas en sugerencias. Naturalmente, JP no hace de la etimología un absoluto. Y de modo muy acertado, reconoce sus límites, los mismos límites del conocimiento humano:

No hay nada en el mundo que podamos entender completamente. Las esencias de las cosas nos son desconocidas. Esa sentencia no se encuentra en una *Crítica de la Razón Pura* de Kant sino en las *Quaestiones disputatae* de S. Tomás de Aquino. Precisamente ésta es la razón, prosigue él, por la cual también los nombres que damos a las cosas no pueden penetrar en su esencia. Si llamamos *lapides* a las piedras porque pueden "herir el pie" (*laedere pedem*), con esto, como es evidente, no expresamos lo que una piedra propiamente es. Es sabido que las etimologías de los pensadores medievales son casi siempre irremediabilmente falsas. Pero la sentencia sigue siendo verdadera: nuestros nombres no penetran en el núcleo de lo que queremos denominar. Sin embargo, *hay, a lo que parece, gradaciones* ⁴⁶.

En esas *gradaciones* hay palabras que tienen un vínculo muy accidental con la realidad designada; otras, son ya más profundas; en todo caso, vale lo que dice Tomás:

Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essentialia" - In I Sent. d 25, q 1, a 1, r 8.

Este "vínculo accidental" es la razón por la cual muy a menudo es diferente el enfoque, el aspecto por el cual una determinada lengua describe a una determinada realidad: el mismo objeto que protege de la lluvia (*paraguas, parapluie, guarda-chuva*) sirve también para protegernos del sol (*umbrella, sombrinha*). Por eso, dice Tomás que diferentes lenguas expresan la misma realidad de un modo diverso:

Diversae linguae habent diversum modum loquendi (I, 39, 3 ad 2).

Y así también cada etimología –en las distintas lenguas– puede traer un aspecto distinto de la realidad de la cosa.

Naturalmente, también aquí se hace notar aquél carácter olvidadizo del hombre: cuando los millones de hablantes del portugués agradecen diciendo "*obrigado, muito obrigado*", apenas se dan cuenta de que la gratitud se obliga a retribuir; del mismo modo cuando el anglófono dice

⁴⁶ "Wie heisst man wirklich?" in *Über die Schwierigkeit...* p. 322.

thanks no se da cuenta de que "*to thank*" se reduce etimológicamente a "*to think*", quien está agradecido piensa, considera lo gratuito (¡gracias!) en el favor que el bienhechor le ha prestado. Con este ejemplo hemos tocado —por medio de distintas lenguas— los distintos grados de la gratitud. En efecto, Santo Tomás explica que la "gratitud" es una realidad humana compleja (y eso ya sugiere que su expresión verbal sea, en cada idioma, fragmentaria: poniéndose énfasis solamente en un aspecto):

La gratitud se compone de diversos grados. El primero encuentra su fundamento en el 'reconocimiento' (*ut recognoscat*) del beneficio recibido. El segundo consiste en alabar y dar gracias (*ut gratias agat*); y por último, el tercero, estriba en la obligación (*ob-ligatus*) de 'retribuir' el bien recibido de acuerdo a la posibilidad del beneficiado y según las circunstancias más oportunas de tiempo y lugar (II-II, 107, 2,c).

Frecuentemente el aspecto que trae la etimología en cada lengua puede ser muy importante, puede traer información de interés para el filósofo. Como cuando, por ejemplo, en su libro sobre el amor JP indica que las palabras latinas *amor* y *amare* tienen que ver etimológicamente con la semejanza ("*with the radical notion of likeness*") y están próximas al inglés *same*⁴⁷. O cuando en su libro sobre la esperanza saca las ricas consecuencias del hecho de que en su lengua alemana desesperación (*Verzweiflung*) derive de "dos" (*zwei*):

Das "zwei" in dem Wort (*Verzweiflung*) hat seinen Sinn⁴⁸.

La conexión entre lenguaje vivo y posibilidad de ver a la realidad

No solamente las intuiciones depositadas en las palabras interesan al filósofo; en ciertos casos, también la ausencia de palabras en el lenguaje también trae consigo una información importante.

La no existencia de palabras vivas y vigorosas para expresar realidades fundamentales hace que esas realidades se nos vuelvan invisibles. El pensamiento y la vida dependen del lenguaje mucho más de lo que a primera vista suponemos. La fuerza viva de la palabra no solamente transmite, sino que incluso engendra y preserva, en interacción dinámica, lo que

⁴⁷ *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 39.

⁴⁸ *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 225.

pensamos y sentimos. Sin la palabra, nuestra percepción de la realidad es confusa o ni siquiera llega a ocurrir.

Y recíprocamente, si una realidad se vuelve invisible, la palabra que la expresa pierde su viveza y su vigor, produciendo un círculo vicioso. JP dedica mucho de su atención –sobre todo cuando trata de las virtudes– a esa relación, a esa interacción dialéctica entre la existencia de una actitud de vital interés por algo y la existencia de un lenguaje vivo y vigoroso para expresarlo. Sin la palabra –la palabra adecuada– la misma posibilidad de ver la realidad se vuelve problemática.

Por ejemplo, en *Das Viergespann*, JP dice:

La verdad de la concepción cristiana del hombre y la verdad en general no solamente pierde su fuerza de conquista, sino también su poder de anuncio, si no es regenerada vivamente en su sentido auténtico. Y esta vivificación continua se realiza por la fuerza incisiva de la palabra viva. De ahí la gran responsabilidad –que siempre acompaña al poder– de los que comunican para con la verdad: pueden anunciar la o desvirtuarla⁴⁹.

En este caso JP está hablando de la *temperantia*, de la falta de una palabra viva en nuestros idiomas para designar la realidad de la *temperantia*. Pero recordarán que lo mismo pasa –y JP expresamente lo advierte– con muchas palabras fundamentales: virtud, amor, prudencia, etc. En el caso de la *prudencia* se ha llegado incluso a una auténtica perversión: de la recta aprehensión de la realidad hacia un egoísta cuidado de uno mismo⁵⁰.

¡Qué inmensa falta hacen palabras que expresen por ejemplo conceptos como acedia o *curiositas*! Del vaciamiento de la acedia, que no significa nada hoy día, y, peor, de su substitución por la pereza en el listado de los pecados capitales, JP dice de modo sobremanera fuerte:

No hay probablemente un concepto de la ética que se haya «aburguesado» tan notoriamente en la conciencia del cristiano medio como el concepto de la «acedia». (...) La noción que se ha hecho popular del pecado capital de la pereza gira en torno al dicho «la ociosidad es la madre de todos los vicios». La pereza, según esta opinión, es lo contrario de diligencia y laboriosidad; es casi sinónimo de dejadez y desaplicación. De este modo la «acedia» se convierte casi en un concepto de la vida industrial de la burguesía. Y el hecho de que se la cuente entre los siete «pecados capitales» parece que es, por así decirlo, una

⁴⁹ Pp. 201-202.

⁵⁰ *Das Viergespann*, p. 17

confirmación y sanción religiosa de la ordenación capitalista del trabajo. Ahora bien, esta idea no es sólo una mera trivialización y vaciamiento del concepto primario teológico-moral del pecado de la «acedia», sino su verdadera subversión⁵¹.

Y de la ausencia para una palabra que exprese vivamente el concepto clásico de *curiositas*, dice JP:

Lo más sorprendente –y es algo simplemente increíble– parece ser el hecho de que una determinada fuerza fundamental del hombre –de la cual los antiguos, muy justamente, han tratado exhaustivamente– sea simplemente silenciada y omitida en el pensamiento cristiano actual sobre la templanza⁵².

Pero detengámonos en un otro par de casos de ese volverse para el lenguaje en el filosofar de JP: la atención a la especificidad de la distinción y, de otra parte, a la "confusión".

Lenguaje y distinción

La distinción. El filósofo debe dar mucha atención a la especificidad semántica distintiva de cada palabra con relación a sus "sinónimos". Por ejemplo, es cierto que *casa*, *hogar*, *residencia*, etc. apuntan todas a una misma y única realidad objetiva⁵³, pero cada uno de esos sinónimos subraya un aspecto, insubstituible en determinados contextos: no se puede decir, por ejemplo, "¡residencia, dulce residencia!"...

En ese sentido, JP señala una importante "regla metodológica"⁵⁴: una palabra es empleada en su sentido propio solamente cuando no puede ser reemplazada por otra (por ningún de sus sinónimos) sin que haya alteración de sentido.

Piénsese –es el caso analizado por JP en el citado artículo– en la palabra "comprender". En el lenguaje común decimos que "comprendemos una lengua extranjera", que "he comprendido las instrucciones para poner en funcionamiento tal aparato electrónico", etc.

Sin embargo, solamente nos damos cuenta del contenido semántico (y humano, existencial) propio del "comprender" –aprehensión no solamente del contenido objetivo de un mensaje (lo que se puede muy bien

⁵¹ "Über die Hoffnung", *Virtudes Fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 393.

⁵² *Menschliches Richtigein...* Estar certo enquanto homem - as virtudes cardeais; <http://www.hottopos.com.br/videtur11/estcert.htm>

⁵³ El edificio situado en la calle tal, número tal.

⁵⁴ Aquí sigo las reflexiones de Pieper en *Verstehen*, IBK, Freiburg im Breisgau, pp. 1ss.

expresar por un sinónimo como "entender"), sino también de un alguien personal, vivo y concreto, que la emitió— cuando verificamos que hay ciertos contextos de lenguaje—como cuando decimos: "No me hace falta dinero, sino comprensión"—en los cuales el vocablo "comprender" no se deja sustituir, sin alteración de significado, por ningún "sinónimo".

La claridad y la distinción del pensamiento dependen, sin duda, de sus correspondientes en el lenguaje. Y vemos JP sacar las más decisivas consecuencias filosóficas sobre *la esperanza* a partir del hecho de que la lengua francesa dispone de dos vocablos distintos para esperanza: *espoir* y *espérance*: el primero, tendiendo al plural, a las "mil esperanzas" de la vida; el segundo, que se emplea casi exclusivamente en singular, se dirige a la única y decisiva esperanza, la de "salirse bien" *simpliciter*⁵⁵. De paso, es interesante aquí hacer notar además—aún en el caso del francés—que el verbo *espérer*—y eso sólo puede sorprender quien ignore que la verdadera y radical esperanza trae consigo la certidumbre—requiere, por "excepción", en su forma afirmativa, el modo indicativo: no se dice "*J'espère que tout finisse bien*", sino "*J'espère que tout finira bien*".

Lenguaje y "confusión"

Pero, en contra de lo que a primera vista podría parecer, no solo la distinción es importante. Algunas de las más brillantes contribuciones de JP para el pensamiento filosófico residen en hacer notar la "confusión" en el lenguaje, que nos lleva a la "confusión" en el pensamiento y que, en definitiva, corresponden al hecho de que la misma realidad es también "confundente".

En el filosofar de JP encontramos importantes pasajes, marcados por ese modo de pensamiento confundente. Que, por ejemplo, no hay radicalmente dos felicidades (humana y divina), sino sólo una: la Felicidad definitiva, la bienaventuranza del Cielo, que es ya prefigurada y participada en las felicidades de esta vida. JP cita la sentencia de Tomás:

Así como el bien creado es cierta semejanza y participación del Bien Increado, así también la consecución de un bien creado es ya cierta semejanza y participación de la felicidad definitiva⁵⁶.

Esto se verifica en el lenguaje y JP agudamente señala en su tratado sobre la felicidad que, cuando las diversas lenguas eliminan la distinción

⁵⁵ *Hoffnung und Geschichte*, München, Kösel, 1967, p. 30.

⁵⁶ *De Malo*, 5, 1 ad 5. Todo este párrafo se refiere al análisis que Pieper hace en el Cap. I de *Glück und Kontemplation*, München, Kösel, 1957.

entre una felicidad sublime y las felicidades banales, están en el fondo haciendo una acertada confusión que refleja la realidad⁵⁷.

Otro ejemplo, también él infinitamente sugerente: al preguntarnos: "Qué es, en sí y finalmente, el amor?", debemos fijarnos no solamente en las múltiples distinciones hechas por las lenguas griega, latina y neolatinas, sino, sobre todo, en las riquísimas posibilidades confundentes de la lengua alemana, que no dispone sino del único y confundente sustantivo: *Liebe*.

Así empleamos *Liebe* para expresar la preferencia por una determinada calidad de vino y también para designar el solícito amor por una persona que pasa por dificultades; o aún para la atracción mutua entre hombre y mujer; o la dedicación del corazón a Dios. Para todo eso, disponemos de un único sustantivo: *Liebe*. (...) Esta manifiesta, o simplemente aparente, pobreza del vocabulario alemán nos ofrece una oportunidad especial: la de enfrentar el reto, impuesto por el mismo lenguaje, de no perder de vista lo que hay de común, de coincidente entre todas las formas de amor⁵⁸.

Y sólo así puede JP llegar a la caracterización del amor como aprobación y a la genial formulación que amar –a alguien o a algo– es decirle: ¡Es bueno que existas! ¡Que maravilla que estés en el mundo!

Una palabra final

Esa dependencia del lenguaje común (que acompaña el pensamiento y la realidad) hace del filosofar de Pieper un pensamiento fuerte y sabroso, plenamente adecuado a aquella intención de apertura para la totalidad y, sobre todo, lleno de sabiduría.

Y si –como siempre lo hace JP– recordamos a los antiguos maestros del pensamiento cristiano, verificaremos que en *sapere, sapientia se confunden* los contenidos semánticos de saber y saborear... y que quizá sea este el secreto del vigor y de la perenne actualidad del pensamiento de Pieper: la sabiduría del erudito que coincide con la sabiduría del hombre de la calle...

⁵⁷ "Pero precisamente en eso, en que un nombre 'felicidad' tantas cosas distintas denomine (...) precisamente en esa siempre desconcertante sinonimia permanece un fundamental estado de cosas no olvidado y apreciable. Yo me atrevo a afirmar que ese estado de cosas refleja la estructura de toda la Creación; *Glück und Kontemplation*, p. 30.

⁵⁸ PIEPER, J., *Glauben, Hoffen, Lieben*, IBK, Freiburg 1981, p. 24.



JUAN ANDRÉS LEVERMANN

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

Josef Pieper y Peter Wust

Nos proponemos estudiar los vínculos biográficos y filosóficos entre ambos autores, ubicándolos en el marco histórico del pensamiento católico entre las dos guerras mundiales del cual fueron protagonistas destacados.

Pieper habla de Wust en su *Autobiografía*¹ aunque no se refiere a él en su *Autopresentación*² Wust no menciona a Pieper en su ensayo autobiográfico³ pero tenemos referencias importantes que nos permitirán describir un vínculo personal y filosófico.

Por su especial importancia nos detendremos en el encuentro de Guardini y Scheler para mirar desde allí en adelante. Tuvo lugar en la casa de la familia Landsberg en Bonn a comienzos del '23. Scheler le aconseja a Guardini no tomar ningún tema sistemático sino observar al mundo, las cosas, los hombres, las novelas de Dostoievski, p. ej., desde el punto de vista cristiano. Esta conversación, llena de consecuencias para Guardini, fue agradecida como el único consejo verdaderamente importante para él. De manera que no puede sobreestimarse la figura de Scheler cuando se considera la obra de Guardini. Si bien Guardini y Pieper se conocieron en 1920, el famoso discurso en Rothenfels tuvo lugar en agosto de 1924⁴, es decir, con posterioridad y hasta quizás como ulterioridad de aquel inolvidable consejo⁵. Por la misma época —a partir de 1922 y hasta el '24— Scheler se reunía semanalmente con P. Wust y otros en un pequeño círculo que Wust compara con lo que habría sido la Academia de Platón en Atenas⁶. Cuando leemos la descripción que Pieper nos brinda de los encuentros con Guardini en Rothen-

¹ PIEPER, J., *Noch wusste es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904-1945*. München, 1976.

² PIEPER, J., *Autopresentazione*, en *Filosofia oggi*, Anno XIV, No. 53, 1991.

³ WUST, P., *Gestalten und Gedanken. Rückblicke auf mein Leben*, München, 1961.

⁴ GUARDINI, R., *von Goethe, und Thomas von Aquin, und vom klassischen Geist*, en *In Spiegel und Gleichnis*, Mainz 1932, p. 21-26.

⁵ Para todo esto, cfr. GERL, H. B., *Romano Guardini. 1885-1968. Leben und Werk*, Mainz, 1985, pp. 142-4.

⁶ WUST, P., *Gestalten und Gedanken*, ed., cit., p. 248. El encuentro con Scheler le dio a la vida de Wust una "metanoia" de gran estilo, op. cit., p. 242.

fels en el verano de 1920⁷ o la descripción del mismo Guardini⁸, la imagen de la Academia platónica deja su lugar —*mutatis mutandis*— a la de Jesús con sus discípulos.

En la carta del 21/3/27 a P. Wust, Guardini le refiere lo solo que se encuentra en su trabajo teológico: “Apenas tengo a alguien con yo pudiera conversar de igual a igual en tanto católico y en tanto buscador espiritual”. Y unas líneas antes le había dicho: “Lo único correcto sería que Ud. pudiera estar aquí (en Italia) y caminar conmigo juntos por los jardines”, dando a entender que Wust era, entonces, de los pocos que podrían haberlo comprendido.

Tenemos entonces un círculo espiritual muy estrecho que abarca a Scheler, Guardini, Wust y Pieper.

Pieper no perteneció al círculo más íntimo de P. Wust pero en las últimas semanas de su enfermedad lo trató más regularmente¹⁰. Sabemos que P. Wust apreció¹¹ los primeros trabajos de Pieper: “Es algo muy distinto a una tarea de exhumación”¹². El estudio sobre la verdad de las cosas y los estudios sobre las virtudes eran mucho más que una tarea de excavación arqueológica en las doctrinas medievales. ¡Qué distinto al pensamiento “funcionalista” o “relacionista” forjado por el kantismo! Muy distinto era también lo que el joven Pieper tenía para decir si se consideraba el relativismo característico del historicismo del s. XIX. Apriorismo kantiano y relativismo historicista habían sido dos de los puntos más criticados por Wust en *La resurrección de la Metafísica* (1920), que Pieper no cita pero que seguramente conoció. Este título era casi un lema del espíritu de la Primera posguerra.

Encontramos a Pieper junto a P. Wust antes de que sometieran a éste a una operación contra el cáncer. Ya en el quirófano y antes de ser anestesiado le dijo a sus acompañantes que lo entendieron perfectamente: “No sé si vuelvo y por eso antes quisiera decir una vez más: No he doblado mi rodilla ante Baal”¹³. En esta rotunda expresión se condensa la posición de P. Wust frente al nazismo. Habló abiertamente y no temió la destitución ni el arresto. Muchos de sus amigos en Alemania y en Francia debieron huir o fueron asesinados¹⁴. En 1933 se negó a firmar

⁷ PIEPER, J., *Noch wusste es niemand*, ed. cit., pp. 68-70.

⁸ Cfr. GERL, H. B., *Romano Guardini*, ed. cit., pp. 168-70.

⁹ WUST, P., *Gesammelte Werke*, Münster, 1966, T. VII, p. 434.

¹⁰ PIEPER, P., *Weistum, Dichtung, Sakrament*, München 1954, pp. 156-9.

¹¹ Citado en WUST, P., *Gesammelte Werke*, ed. cit., T. VIII, Biographische Notizen, p. 103.

¹² El subtítulo del estudio de Pieper sobre “La verdad de las cosas” era “Una investigación sobre la Antropología de la Alta Edad Media”. Cfr. PIEPER, J., *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, 1974, p. 101. P. Wust hablando del Gymnasium en el que pasó cinco años decía: “aquel ambiente estaba aún impregnado del encanto indescriptible que el espíritu del siglo XIII ofreció al mundo a través de sus pensadores y santos, como san Buenaventura y santo Tomás”. *Gestalten und Gedanken*, ed. cit., pp. 196-7. Lo vivido en esos años le hizo posible luego revivir la mística de la Edad Media.

¹³ PIEPER, J., *Autobiographische Aufzeichnungen*, ed. cit., p. 152. Pieper comenta que la energía de Wust en esta declaración sin miedo asombraba a menudo a sus amigos ya que se trataba de un hombre frágil y angustiado.

¹⁴ Citado en WUST, P., *Gesammelte Werke*, ed. cit, T. VIII, pp. 94-95.

un manifiesto de profesores universitarios a favor de Hitler¹⁵. Agradece a Dios en sus horas finales el haberle dado la fuerza y la Gracia de confesar abiertamente la verdad cristiana¹⁶.

En 1933 se cerraron definitivamente las expectativas del renacimiento católico en Alemania y empezó otra etapa. Pieper también sufrió bajo el régimen nacionalsocialista. Su introducción sistemática a la *Quadragesimo Anno* de Pío XI, que había agotado tres ediciones, desapareció de circulación con la consolidación del régimen. Otro escrito sobre *Tesis de política social* fue puesto en el índice y secuestrado¹⁷. Impedido de tratar temas sociológicos, Pieper volvió a Santo Tomás y de ese estudio surgió el tratado sobre la fortaleza. En contraposición a la propaganda de la "acción heroica", Pieper dejó en claro que el elogio de la fortaleza no reside en sí misma sino que depende, a su vez, de la justicia. Animado por el mismo amor por Santo Tomás y seguramente también por el interés de echar luz sobre los rasgos fáusticos de la Alemania de la época, Pieper tradujo el comentario de Santo Tomás al Prólogo de San Juan¹⁸. Y al final de esa traducción señalaba: "El Prólogo del cuarto Evangelio está aquí comentado de un modo tan profundo que podría decirse que es, en suma, la formulación más grandiosa de la doctrina del Logos de la Teología clásica"¹⁹.

La centralidad de este comentario en el pensamiento de Pieper es solidaria de la parte teológica del Thomas-Brevier²⁰, dimensión que, por cierto, estaba completamente ausente en las presentaciones neoescolásticas de Santo Tomás. En la advertencia preliminar a esa parte teológica, Pieper dice que, sin duda, el primer escalón en la defensa de lo natural está en que Dios creó las cosas y vio que eran muy buenas. Y Santo Tomás —continúa Pieper— no rechaza este argumento. Sin embargo, la naturaleza está herida. "¿ En qué sentido esta herida se sana en el eón cristiano? Para Santo Tomás la salvación de la naturaleza herida sucede de forma que la Gracia santificante no fortalece meramente a la voluntad moral sino que participa al hombre, a todo él, un ser nuevo y divino: en los sacramentos, a cuya esencia pertenece que la creación visible, justamente la visible, como se hizo una con el Logos así también llegue a ser la portadora de la Salvación"²¹.

Peter Wust compartía ciertamente esa mirada a la creación renovada por la Redención de Cristo. El cristiano es ya optimista porque ve todas las cosas del mundo eternamente jóvenes y bellas como en el día de la

¹⁵ Citado en *Begegnung mit Peter Wust*, Saarbrücken 1984, p. 16.

¹⁶ WUST, P., *Gestalten und Gedanken*, ed. cit., p. 261

¹⁷ Cfr. PIEPER, J., *Autopresentazione*, ed. cit., p. 42.

¹⁸ THOMAS VON AQUIN, *Das Wort*, Übertragen von J. Pieper, Leipzig 1935.

¹⁹ THOMAS VON AQUIN, *Das Wort*, ed. cit., p. 101.

²⁰ THOMAS VON AQUIN, *Auswahl*, Übersetzung und Einleitung von J. Pieper, München 1956. Zweiter Teil, Vorbemerkung.

²¹ THOMAS VON AQUIN, *Auswahl...*, ed. cit., p. 110. Sobre la falta de "sentido sacramental": cfr. PIEPER, J., *Weistum, Dichtung, Sakrament*, ed. cit., pp. 324-5. Sobre "Creación y sacramento" (1951), cfr. op. cit., pp. 295-302.

creación²². En el *Exsultet* de la liturgia del Sábado de Gloria encontraba expresado el misterio de la relación entre la oscuridad del Viernes Santo y el resplandor de la mañana del Domingo de Pascua²³. Sin embargo, el pasaje bíblico que da su sello al pensamiento de Peter Wust es la parábola del hijo pródigo. Él se consideraba a sí mismo en esa condición y consideraba también a Europa como un hijo perdido²⁴. *Incertidumbre y riesgo* fue el libro en el que Wust desarrolló filosóficamente este tema del hijo pródigo²⁵. En el Prólogo señala su reconocimiento, entre otros, al libro de J. Pieper *Sobre la esperanza* (1935). Pieper, a su vez, consideró a *Incertidumbre y riesgo* como el libro más armónico y perdurable de Wust²⁶.

¿Cuál era el propósito fundamental de *Incertidumbre y riesgo*? De ninguna manera se trataba de una alabanza a la inseguridad de tono existencialista o, al decir de hoy, postmoderno. Quien quisiera menospreciar o sospechar del anhelo humano de seguridad como si fuera solamente (*nur*) la expresión de una comodidad humana y de una pusilanimidad vital burguesamente saturada erraría²⁷. La investigación del autor no erige a la inseguridad como todo de la vida humana sino, precisamente, como un aspecto de ella que la integra. El peligro de la filosofía es el irracionalismo de la decisión²⁸. Se diferencia expresamente de Heidegger y de Jaspers y alerta sobre el peligro del enfermizo hamletismo²⁹. Podríamos continuar en esta línea pero debemos volver a la relación entre Pieper y Wust. Aquel signo de gratitud hacia Pieper del Prólogo de *Incertidumbre y riesgo* puede ponerse de manifiesto si atendemos a algunas de las tesis sostenidas por Pieper: la diferencia entre *status viatoris* y *status comprehensoris*; la crítica a la filosofía existencial que "reduce" al hombre a la existencia temporal; el caminar del *homo viator* hacia el ser; la esperanza como virtud teológica; la dificultad de determinar la certeza propia de la esperanza (San Buenaventura); el recto *ordo timoris*, etc.

Expresamente Pieper³⁰ rechaza la descansada seguridad de poseer como respuesta a la experiencia del *status viatoris*; señala también que "El intento de alcanzar, propio de la esperanza como impulso espiritual del hombre natural, no tiene, como ya se ha dicho, de por sí la seguridad de encaminarse al verdadero bien..."³¹. Dedicó varias páginas a determinar

²² WUST, P., *Im Sinnkreis des Ewigen*, Graz, 1954, p. 215.

²³ WUST, P., *Im Sinnkreis des Ewigen*, ed. cit., p. 215.

²⁴ WUST, P., *Las etapas del pensamiento y el riesgo de la fe*, en Testimonios de la fe, Madrid 1953, p. 185. WUST, P., *Ungewissheit und Wagnis*, Münster 2002, cap. I y cap. VII especialmente.

²⁵ WUST, P., *Testimonios de la fe*, ed. cit., pp. 194-5.

²⁶ PIEPER, J., *Weistum, Dichtum, Sakrament*, ed. cit., p. 157.

²⁷ WUST, P., *Ungewissheit und Wagnis*, ed. cit., p. 38. Trad. cast. *Incertidumbre y riesgo*, Madrid, 1955, pp. 26-7.

²⁸ WUST, P., *Ungewissheit und Wagnis*, ed. cit., p. 36.

²⁹ WUST, P., *Ungewissheit und Wagnis*, ed. cit., p. 55.

³⁰ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, 1980, p. 375.

³¹ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, ed. cit., p. 378.

la *praesumptio* como anticipación antinatural de la plenitud³² en sus dos formas: pelagiana –en estrecha relación con el moralismo de tipo liberal y burgués– y la forma herética protestante de la certeza absoluta de la salvación. “La presunción radica en una falsa valoración de sí mismo... consiste en una voluntad de seguridad, y esta seguridad es necesariamente impropia...”³³.

Como vemos, todos estos son temas fundamentales para la recta valoración de *Incertidumbre y riesgo* y que están supuestos y nunca discutidos. Podríamos agregar aún la diferenciación teológica entre *timor filialis* y *timor servilis*: el temor “propio del hijo” es uno de los siete dones del espíritu Santo. “Es un regalo que excede en absoluto de las posibilidades del hombre natural”³⁴.

El parentesco espiritual entre Wust y Pieper es muy notorio³⁵. Pieper –que nunca se consideró un especialista en Filosofía– nos señala que, a pesar de que P. Wust llenaba el *Auditorium Maximum*, nunca fue feliz en la Universidad. Sus colegas no le perdonaban el haber sido llamado a la cátedra en contra de la voluntad de la Facultad. Caben todavía algunas precisiones. Pieper nos describe³⁶ a Peter Wust en sus últimos días. No era necesario –dice– conocerlo íntimamente para saber hasta qué punto el objeto de su libro *Incertidumbre y riesgo* debió ser, al mismo tiempo, su tema más personal. Este hombre de figura pequeña, casi sin cuerpo, nervioso, era capaz de percibir los riesgos de la existencia con la sensibilidad de un sismógrafo; mucho más, sin duda, que el hombre promedio. Y nos relata varias anécdotas sobre P. Wust y algunos de sus rasgos rayanos en lo hipocondríaco. No lo hace para acentuar lo “humano demasiado humano” en Peter Wust sino para poner de manifiesto de qué manera el riesgo y la incertidumbre constituían algo como conatural en él. Y Pieper continúa su relato: A comienzos de marzo de 1940 –un mes antes de la muerte de Wust– Pieper lo visitó en lo que sería su último encuentro. Narra que una mañana sonaron las sirenas de ataque aéreo que no eran frecuentes en la ciudad. Pieper, desde su puesto de servicio militar, advirtió que no habría bombardeo e inmediatamente pensó en P. Wust que, al no poder dejar su cama de enfermo, sufriría el temor y la angustia de tal situación. Lo encontró tranquilo y casi sereno, y advirtió que el enfermo no necesitaba sus novedades. Pieper le comentó el motivo de su intempestiva visita para justificar un tanto su presencia. Wust hizo un gesto alegre de negación con la mano, sonrió y escribió su respuesta en el cuaderno que tenía para comunicarse

³² PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, ed. cit., p. 389; 399 ss.

³³ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, ed. cit., p. 402.

³⁴ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, ed. cit., p. 411.

³⁵ P. Wust le propuso a Pieper enviar su currículum y la lista de sus obras a Salzburgo para ser profesor de una futura Universidad católica. Pieper desistió ya que no quería emigrar. Al año siguiente (1938) la anexión alemana de Austria hizo imposible la fundación de dicha Universidad. Cfr. PIEPER, J., *Autobiographische...*, ed. cit., pp. 140-2. Esta recomendación nos confirma la estima personal que Wust tenía por Pieper.

³⁶ PIEPER, J., *Weistum, Dichtung, Sakrament*, ed. cit., pp. 156ss.

dado que ya no podía hablar. Pieper, confundido y completamente admirado, mirando a un nuevo, al auténtico Peter Wust —como Fedón en el lecho de muerte de Sócrates— leyó las palabras: “Me encuentro en absoluta seguridad” (*Ich befinde mich in absoluter Sicherheit*). Estas palabras marcan el último encuentro entre los dos grandes pensadores, último en sentido cronológico y también en sentido existencial-sapiencial. Wust dejaba atrás toda incertidumbre y riesgo y se ponía con humildad a las puertas de la irrevocabilidad del *status comprehensoris*.

Pieper lo citaría todavía otra vez en *Muerte e inmortalidad*³⁷ hablando del *modus* de aprender a morir: “Y cuando el filósofo P. Wust se entera de forma cierta de que jamás podrá ya dejar el lecho de su enfermedad, se pregunta en su diario con honda pesadumbre, por qué fracasa en ese momento toda la filosofía”. Y cuando líneas más adelante, él mismo intenta responder a esa cuestión resulta claro, aún cuando no cite a Wust, que aquella visita en 1940 lo marcó vivamente. Dice Pieper³⁸: “La última disposición del hombre, con la cual termina su existencia terrena y su estado de viador y es además una consumación, es, en sentido propio, un acto cultural de entrega amorosa, en el que el hombre, aceptando el destino de muerte que le ha sido asignado, y haciéndolo de una manera expresa presenta y entrega a Dios el propio yo, y, junto con él, toda esa vida que ahora se le escapa”.

Por lo poco que hemos dicho y por todo lo que podría ampliarse de ambos, Peter Wust y Josef Pieper merecerían ser considerados como ejemplos de reflexión filosófica cristiana.



³⁷ PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, Barcelona, 1970, p. 159.

³⁸ PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, ed. cit., p. 159.

MARISA MOSTO

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

Aprobación creadora: Un aspecto de la dimensión social del bien de la persona

1. Josef Pieper y el potencial co-creador y liberador del amor humano

En consonancia con el gran tema del amor en Josef Pieper que abordara María José Binetti desde una perspectiva metafísica y ética, nos proponemos presentar otro aspecto del mismo, relacionado con el ámbito antropológico-social.

Se suele afirmar que el bien de la persona es un bien común. Es evidente que necesitamos de los demás hombres para superar el grado de indigencia en que nos hallamos desde el nacimiento en todas las áreas de nuestro ser, biológicas, psíquicas, espirituales. No es necesario ahondar en esta realidad.

Josef Pieper nos introduce en un cariz de dicha dependencia que es absolutamente íntimo y misterioso: necesitamos de los demás para conocer, experimentar y confirmar nuestro valor ontológico y esto a su vez, es una condición indispensable para el sano ejercicio de la libertad. Pues el amor interpersonal permite que nos situemos en nuestro centro interior y desde allí tomemos las riendas de la dirección de nuestra existencia.

El amor humano entonces, en primer lugar, esconde un potencial revelador: saberse amado, es *sentirse justificado por el hecho de existir*¹. Esta revelación por él generada es indispensable para la vida del ser personal. Dice J. Pieper:

Es evidente, pues, que no nos basta con existir «sin más ni más», como ya ocurre de todos modos (...) En otros términos, lo que

¹ PIEPER, JOSEF, *Antología*, Barcelona, Herder, 1984, p. 43

necesitamos además del puro existir es esto: ser amados por un semejante. Algo asombroso si se mira de cerca. El haber salido de las manos de Dios no es, al parecer, bastante: se requieren una continuación y una consumación ... por la fuerza creadora del amor humano².

El amor humano nos confirma en la existencia. Es un acto co-creador, que se pone en línea y continúa la tarea creadora de Dios. Cuando amamos un ser entonamos a coro con su verdadero Origen, el *fiat* de la creación. Por otra parte, la mirada amorosa de los hombres es a nuestros oídos el eco de aquel estribillo del primer capítulo del Libro del Génesis: *Y vio Dios que esto era bueno*. Pero esta verdad no nos impacta de manera "teórica", como una conclusión aprehendida de un silogismo, sino experimentalmente. En el amor de los otros nos experimentamos como seres valiosos. Somos valiosos porque Dios nos ama, pero experimentamos ese valor a través del amor de los demás hombres. Si podemos ser objetos de amor es, porque efectivamente somos "buenos" en sentido metafísico.

El amor humano es mediador de la "revelación afectiva" de nuestra dignidad ontológica. Y esto ocurre de dos maneras. En tanto sujetos pasivos del amor como veníamos diciendo, nuestra dignidad ontológica se nos revela al confirmar nuestra bondad que sólo puede provenir del carácter creatural de la existencia. Esta es la dignidad de nuestro *origen*. Pero la dignidad de nuestra *naturaleza* se verifica aún en mayor medida en cuanto somos sujetos activos del amor. Aquí somos capaces de co-creación, de confirmación, consumación y continuación del Amor Divino. Ponemos en obra en este caso, un aspecto central de nuestra realidad de imagen; continuamos la labor de Dios y sostenemos, no ontológicamente, pero sí operativamente la existencia de los demás hombres.

El amor humano ejerce por otra parte, en segundo lugar, y correlativo a esto, una función "centralizadora" y liberadora sobre el dinamismo del ser personal. Dice Pieper, refiriéndose al amor maternal:

(...) lo más decisivo es aquella dedicación e intimidad que parte de lo profundo de la existencia, que viene –digámoslo sin reparos– del corazón, haciendo también del corazón del niño centro y eje de su vida; eso y no otra cosa es lo que llamamos verdadero amor³.

² *Ibidem*, p. 43-44.

³ *Ibidem*, p. 44

El corazón en la terminología de la antropología bíblica es, entre otras cosas, principalmente, el centro de las decisiones del ser personal. Dice el proverbio: *Con todo cuidado vigila tu corazón, pues de él salen las fuentes de la vida.* (Prov. 4, 23) El corazón es el lugar donde se elaboran los planes (Prov. 16,9; Sal. 20,5) y se decide la orientación de la conducta (Prov. 6,18).

El corazón es el espacio personal desde donde el sujeto ejerce su libertad. El amor de la madre, o el amor interpersonal en general que surge del corazón, de la libertad del sujeto, ejerce una tarea de "centralización". Conduce al yo del ser amado a su centro, lo ubica en el corazón para que pueda desde allí ejercer su libertad. Dice Edith Stein:

El corazón es el verdadero centro vital. Designamos así al órgano corporal cuya actividad domina la vida del cuerpo. Pero es costumbre comprender por el corazón la interioridad del alma. (...) El yo personal se encuentra enteramente en él en la interioridad más profunda del alma. «Cuando» vive en esa interioridad, dispone de la fuerza total del alma y puede utilizarla libremente. Además está entonces lo más cerca posible del sentido de todo lo que le sucede; está abierto a las exigencias que se le presentan; puede apreciar mejor su significación y su importancia⁴.

Por lo tanto sin vida desde el corazón se hace muy difícil el ejercicio de la libertad. En la medida en que el yo se aleja de su centro interior, el señorío sobre su conducta disminuye. Se apoderan de ella la inercia de las disposiciones naturales o adquiridas a lo largo de la historia del sujeto que se perpetúan mecánicamente. La superficialidad es absolutamente "conservadora" del haber moral de sujeto, "mutiladora" de sus posibilidades de crecimiento más ricas. La vida desde el centro permite la instauración de la novedad de lo propio en el horizonte vital personal.

¿Por qué el amor "centraliza" al sujeto, como afirma Pieper? Probablemente la experiencia del propio valor que el amor transmite, ejerce sobre nosotros una fuerza centrípeta, una llamada a prestar atención a nuestra existencia. Si la vida personal es apreciada como algo importante, esto nos mueve a focalizar nuestras energías en ella, a estarle presente. Tal es la función del valor en general para Louis Lavelle, valor es lo que rompe nuestra indiferencia afectiva y le da una forma al amor.

⁴ STEIN, EDITH, *Ser finito y ser eterno*, México, F.C.E., 1996, p. 451; 453

Si mi vida es valiosa me siento atraído irresistiblemente a hacerme cargo de ella. Los valores llaman imperativamente sostiene J. De Finance⁵.

O en palabras de Santo Tomás: *Actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam*⁶.

El peso de mi amor me arrastra a lo que vale y si lo que vale es la propia existencia, me conduce a velar por ella y esto sólo puede hacerse desde el corazón.

Estamos afirmando nada menos que para ser verdaderamente libres necesitamos de la experiencia del amor humano. Tal es la indigencia y el poder del hombre puestos en juegos en su vida social.

2. Las conclusiones de Pieper y la sociología

Nos pareció un aporte interesante a estos temas, comparar las intuiciones de Pieper con las conclusiones de otra área del saber.

Detengámonos por ahora en la necesidad de aprobación que experimenta el ser humano, para poder vivir conforme a su naturaleza. Esta afirmación encuentra su correlato en las conclusiones de la sociología. Para el sociólogo francés, Pierre Bourdieu, es una de las razones principales de la vida en sociedad:

*...el mundo social ofrece a los humanos aquello de lo que más totalmente desprovistos están: una justificación para existir*⁷.

Ser esperado, querido (...) significa (...) experimentar, de la forma más continua y más concreta, la sensación de contar para los demás, de ser importante para ellos y, por lo tanto, en sí, y encontrar en esta especie de plebiscito permanente que constituyen las muestras incesantes de interés (...) una especie de justificación continuada de existir⁸.

Bourdieu incluso coincide con Pieper en la constatación de que esta capacidad "justificadora" de la sociedad, es una cualidad humana que remite al concepto de la acción creadora divina:

El hombre es un ser sin razón de ser, poseído por la necesidad de justificación, legitimación, reconocimiento. Pero, como

⁵ Cuando el valor llama a alguien lo hace siempre del mismo modo: ordenando. DE FINANCE, J., *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, p. 321.

⁶ I., 87,4.

⁷ BOURDIEU, PIERRE, *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 315

⁸ *Ibidem*, p. 317.

sugiere Pascal, en esa busca de justificaciones para existir, lo que llama «el mundo», o «la sociedad», es la única instancia capaz de rivalizar con el recurso a Dios.⁹

Y la sociología acaba convirtiéndose, así, en una especie de teología de la última instancia: investido como el tribunal de Kafka, de un poder absoluto para dictar veredictos y una percepción creadora, el Estado, semejante al intuitus originario divino, según Kant, hace existir nombrando y distinguiendo. Durkheim, por lo que se ve, no era tan ingenuo como pretenden hacernos creer cuando decía, tal como hubiera podido hacer Kafka, que «la sociedad es Dios»¹⁰.

Más allá de la religiosidad o ausencia de ella, en el pensamiento de Bourdieu, es evidente la coincidencia con las dos tesis de Pieper: a Dios le corresponde la afirmación ontológica de la existencia y la sociedad que, en este último texto aparece cristalizada en la figura del Estado, continúa esa tarea en una acción de co-creación.

3. La miseria afectiva y sus consecuencias

La ausencia de amor, equivale a la falta de justificación, de aprobación de la existencia personal, en definitiva a la pérdida de la dimensión humana integral. Dice Bourdieu:

...no hay peor desposesión ni peor privación, tal vez, que la de los vencidos en la lucha simbólica por el reconocimiento, por el acceso a un ser socialmente reconocido, es decir, en una palabra, a la humanidad¹¹.

Algo similar afirman Arregui y Choza, ahora desde la filosofía, y nos explican el por qué:

La primera forma de miseria en la que el hombre puede encontrarse en el ámbito familiar, y todavía más si ese ámbito le falta, es la miseria del afecto. Como en la infancia el afecto familiar es el horizonte cuyo contenido pone en marcha el eros del niño, la falta de ese afecto significa la carencia de horizonte y, consiguientemente la parálisis del eros, es decir, el no

⁹ *Ibidem*, p. 316.

¹⁰ *Ibidem*, p. 323.

¹¹ *Ibidem*, p. 318.

*desarrollo o el desarrollo en precario de las capacidades cognoscitivas, volitivas, afectivas, motoras, etc. del niño*¹².

Las conclusiones son similares a las que vimos más arriba. La miseria afectiva, la falta de experiencia del amor, conduce a una parálisis en el crecimiento de la persona; se denuncia el origen social de esta mutilación. Pero avancemos un poco más.

4. Miseria afectiva y violencia. Consecuencias sociales

Si el sujeto no se experimenta a sí mismo como alguien valioso, esto no sólo tiene consecuencias para su propia vida sino también para la de los demás, pues se torna incapaz de percibir el valor de todo alter ego. Esta frialdad heredada y reproducida es origen de la crueldad y la violencia.

T. W. Adorno, tratando de comprender el acontecimiento Auschwitz en el que la tecnología se puso al servicio de la aniquilación de los hombres, reflexiona:

*El tipo proclive a la fetichización de la técnica está representado por hombres que, dicho sencillamente, son incapaces de amar (...) Trátase de hombres absolutamente fríos, que niegan en su fuero más íntimo la posibilidad de amar y rechazan desde un principio y aún antes de que se desarrolle, su amor por otros hombres. Y la capacidad de amar que en ellos sobrevive se vuelca invariablemente a los medios*¹³.

Es conocida la absoluta sobriedad del pensamiento de Adorno, por lo cual tales afirmaciones adquieren un tremendo peso en su contexto.

La vida de este espíritu que se vuelca a los medios, no se limita al período histórico de la Segunda Gran Guerra, sino que sigue estando presente en la conducción de nuestro moderno sistema de organización:

Lo que consterna en todo esto —digo «lo que consterna», porque nos permite ver lo desesperado de las tentativas por

¹² ARREGUI, JORGE V. - CHOZA, JACINTO, *Filosofía del hombre*, Madrid, Rialp, 1995, p. 414-415. Continúan en una nota al pie: "Esta forma de miseria puede considerarse la más grave de todas porque es la menos reversible, dado que la maduración biopsicológica pertenece más al orden constitutivo que al orden operativo. Las caracterizaciones esenciales del hombre se hacen siempre respecto del hombre adulto, y no respecto del niño, porque el niño no es todavía un sujeto plenamente constituido. Por ello si esta constitución no alcanza a completarse es la reversibilidad misma del ser del hombre la que resulta impedida en algunos de sus ámbitos".

¹³ ADORNO, T. W., *La educación después de Auschwitz*, en: Consignas, Bs. As., Amorrortu, 1973, p. 91.

*contrarrestarlo- es que esa tendencia coincide con la tendencia global de la civilización. Combatirla equivale a contrariar el espíritu del mundo (...). La sociedad en su actual estructura -y sin duda desde hace muchos milenios- no se funda, como afirmara ideológicamente Aristóteles, en la atracción sino en la persecución del propio interés en detrimento de los intereses de los demás. Esto ha modelado el carácter de los hombres, hasta en su entraña más íntima. (...) Los hombres, sin excepción alguna, se sienten hoy demasiado poco amados, porque todos aman demasiado poco. La incapacidad de identificación fue sin duda la condición psicológica más importante para que pudiese suceder algo como Auschwitz*¹⁴.

La concentración de la atención en los medios, que por definición son algo que no puede ser amado por sí si no en función de otra cosa, nos impide ejercitarnos en el verdadero amor: aquel que gravita con el peso de los valores. Nuestro amor es débil porque no lo arrastra aquello que es estimado imperativamente, sino que se desparrama en una horizontalidad instrumental.

La miseria afectiva que padece un sujeto, al ser él mismo tratado instrumentalmente, tiende a multiplicarse en la vida social. La violencia para con los demás reproduce un juego de espejos, refleja el desprecio por uno mismo que es a su vez consecuencia de la ausencia de la experiencia del propio valor debida al trato instrumental que sobre el sujeto han ejercido sus congéneres.

De ahí que Walter Benjamín sostuviera que los hombres que ejecutan un asesinato -aún en sentido simbólico, podríamos agregar- son *asesinos de sí mismos en el momento mismo que asesinan a otros*¹⁵. En la negativa a respetar el valor de los demás afirman la carencia de valor de su propia vida.

Conclusiones

Así como el amor es confirmador y reproductor del bien, su ausencia, por la confusión axiológica que produce, genera y multiplica la violencia y la destrucción.

El tema de la afirmación de la existencia que realiza el amor interpersonal y la fecundidad de la libertad que posibilita, nos parece de importancia fundamental para alcanzar una mirada seria y adulta del ser

¹⁴ *Ibidem*, p. 92.

¹⁵ *Ibidem*, p. 95.

humano y sitúa la afirmación acerca de la dimensión social del bien de la persona en su verdadera gravedad antropológica.

Valga el recuerdo de estas ideas de Pieper como nuestro sincero homenaje a su vida y su obra.



HÉCTOR JORGE PADRÓN

Universidad Nacional de Cuyo - Conicet

Josef Pieper y la reflexión sobre el mito y la cultura

Preliminar

El propósito de este trabajo es destacar el valor y la significación del pensamiento filosófico de Josef Pieper para la historia de la filosofía y de la cultura contemporáneas a través de un tema preciso: el *mito platónico*, que esperamos obre como hilo conductor de nuestra reflexión. Nuestro esfuerzo se concentra sobre dos obras decisivas para el interés de nuestro tema: *Sobre los mitos platónicos*¹ y *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el Diálogo Fedro*², sin descartar otras referencias posibles a la vasta obra del ilustre filósofo germano.

En el segundo libro citado de Pieper, *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el Diálogo Fedro*, se lee un texto breve que sin embargo ilumina la intención profunda de nuestro estudio: "[...] siempre merece la pena, o si se quiere es necesario, escuchar a Platón. No exclusivamente para aprender algo sobre Platón mismo sino, ante todo, para aprender algo sobre algunas de nuestras cuestiones fundamentales de la existencia que él, Platón, ve y que intenta expresar e interpretar y frente a las cuales nosotros estamos siempre necesitados de consejo y esclarecimiento"³. Lo importante para nosotros es que estas palabras no brotan de la intuición brillante pero fugaz de un *dilettante* de la filosofía y de la erudición platónicas sino que, por el contrario, pertenecen a alguien que ha examinado y meditado junto a los Diálogos platónicos la bibliografía erudita sobre la filosofía de Platón desde el siglo XIX en las principales lenguas de cultura filosófica incluida la alemana, hasta los estudios más relevantes del siglo XX, con una acuidad y una paciencia encomiables. Alguien que ha esperado *diez años* antes de pronunciarse sobre la cuestión del

¹ PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, [*Über die platonische mythen*, Munich, Kösel Verlag, 1965] trad. esp. Claudio Gancho, Barcelona, Herder, 1984.

² Idem, *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el Diálogo Fedro*. [*Begstierung und Göttlicher Wahnsinn*, Munich, Kösel Verlag, 1965], trad. esp. Consuelo García, Madrid, Rialp, 1965.

³ Idem, *Entusiasmo y delirio divino...*, pp. 12-13.

Fedro platónico con un conocimiento y una reflexión rigurosas sobre las tan diversas y aún contradictorias opiniones de los *scholars*, con una penetración llena de genuina humildad y de sabiduría que lo hacen perfectamente consciente de no estar proponiendo ni *la clave áurea* de la interpretación ni, tampoco, disponer de todas las respuestas a las preguntas del texto y de la crítica erudita.

Por último, nos ha parecido necesario destacar un rasgo del pensamiento filosófico de Pieper -no menor- en el *contexto* de la cultura filosófica en el que se pronuncia caracterizado, por una parte, por el deseo que anima a muchos historiadores e investigadores de la filosofía de alcanzar en los Autores que estudian la realidad consistente de *un sistema* y; por otra parte, la dificultad manifiesta de lograr este propósito en el pensamiento filosófico de Platón. Pieper al estudiar a Platón, junto con muy prestigiosos estudiosos del Maestro, reconoce la imposibilidad de señalar algo que corresponda al *sistema de Platón*. Ahora bien, toda la cuestión consiste en discernir si la falta de un sistema obedece a un *minus* del pensar filosófico como tal o si, por el contrario, la *renuncia* a la formulación de un sistema homogéneo no depende de la gravedad de las contradicciones internas del pensar platónico sino, ante todo, como enseña Pieper, de la grandeza de unas ideas que se confrontan continuamente con una realidad concreta y profunda en cada caso con el *temple* que el pensar adquiere en los grandes pensadores: “[...] el silencioso respeto ante la impenetrabilidad del mundo”⁴.

1. La filosofía platónica, el Diálogo y las historias

Uno de los hechos que nosotros -lectores tardíos de la obra de Platón- podemos observar inmediatamente es que los *Diálogos* están llenos de *historias* y que, más aún, “cada uno de ellos es por sí mismo una historia”⁵. El hecho es simple y, al mismo tiempo, desconcertante en muchos aspectos. En efecto, la realidad *viviente* del Diálogo platónico no es de fácil asimilación para muchos espíritus que identifican inmediatamente la reflexión filosófica con el lenguaje en prosa del *tratado* y, entonces, con un desarrollo lingüístico-conceptual que se encamina hacia alguna forma posible del *sistema filosófico* y esto de una manera *excluyente*. En esta perspectiva de lectura e interpretación de los *Diálogos*, lo que allí

⁴ *Idem*, *Entusiasmo y delirio divino*, op.cit. p. 14.

⁵ *Idem*, *Sobre los mitos platónicos*, op. cit. p.11. Sobre el valor y la significación del relato en el ámbito de la filosofía contemporánea, ver la importante reflexión del RICŒUR, P., *Temps et récit I. La configuration dans le récit de fiction*, Coll. « *L'ordre philosophique* », Paris, Seuil, 1984; *Idem*, *Temps et récit II. Le temps raconté*. Coll. « *L'ordre philosophique* », Paris, Seuil, 1985; *Idem*, *Temps et récit III. Le temps raconté*. Coll. « *L'ordre philosophique* », Paris, Seuil, 1985. Ver además su libro reciente *Idem. La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Coll. « *L'ordre philosophique* », Paris, Seuil, 2000.

aparece como propio de la *conversación humana*, la comunicación de los *afectos*, la formulación de observaciones que *parecen* casuales pero que encierran advertencias muy serias, las ocurrencias repentinas, un gusto por el relato de los detalles dentro de una movilidad extraordinaria del lenguaje y del pensamiento y, por otro lado, el relato de diversas historias, todo esto se percibe como una *amenaza* para la intelección clara y rigurosa de las *ideas filosóficas* y, en no pocos casos, como un inocultable *malestar*. Sea cual fuere la opinión final que haya que formarse de los Diálogos platónicos, convendría no olvidar que éstos se inscriben en un dato primario de la *cultura griega*, a saber: su decidido carácter *verbal* y, por tanto, inevitablemente *acústico* no sólo visual.

En todo caso, no sólo el lector culto en su mayoría sino también el lector erudito se hace la misma pregunta: ¿por qué esto es así? ¿por qué este placer peculiar por contar *historias* en el curso de una reflexión intencionalmente filosófica sobre cuestiones de rigurosa índole *teórica* o *práctica*? Y lo que no es menos grave: el lenguaje de estas historias es, muchas veces, *poético* y, por tanto, necesariamente *simbólico* ¿no habrá, entonces, que *viviseccionar* el lenguaje de los Diálogos a fin de *distinguir, separar y prescindir* de las expresiones y los contenidos *poéticos* para, así, *retener* solamente las tesis filosóficas? ¿Platón es, simplemente alguien que goza contando historias, como parece ser, también, Sócrates? ¿O, más bien, es alguien que está interesado en la *didáctica filosófica* y que, en consecuencia, propone *explicar* ideas abstractas con el recurso de imágenes visuales? En suma: ¿en los *Diálogos* se trata todavía de filosofía o de poesía? Una parte considerable de la crítica erudita de Platón tiende a señalar la necesidad de prescindir de la forma poética del lenguaje del filósofo, tal como sostiene Wilamowitz⁶. En este punto preciso, Pieper se pregunta -con razón- si la poesía puede ser entendida *legítimamente* como un mero *juego de la fantasía caprichosa* o, quizá, como un modo específico e intranferible de captar la realidad⁷. Esta pregunta no es de ninguna manera irrelevante cuando se tiene en cuenta el modo en el que la historiografía filosófica en general y platónica en particular ha quedado marcada por las afirmaciones de Hegel en sus conocidas *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. En efecto, el filósofo germano habla de un escrito platónico *perdido* particularmente valioso para su interpretación en cuanto que, justamente, *no* sería un Diálogo sino "*una obra puramente filosófica*", "*una exposición dogmática propiamente doctrinal*". De tal manera, entonces, -según Hegel- sólo nos quedan los Diálogos. Pero estos textos estarían inevitablemente carenciados, ya que para Hegel ni el Diálogo ni la historia en general serían *formas puras* de

⁶ Este erudito insiste en que la comprensión filosófica de Platón depende de que en él se considere "la poesía como poesía". Ver VON WILAMOWITZ, U., *Über das Symposium des Platons*, in Actas de la Academia Prusiana de Ciencias, año 21, 1912, p. 333.

⁷ PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, op. cit. p.13.

la exposición filosófica. Ésta es una opinión constante en el pensamiento de Hegel y, además, conlleva una precisión canónica: "la forma en la que existe la verdad es únicamente el sistema científico"⁸. Esta tesis de Hegel impregna la inteligencia de la historia de la filosofía griega de E. Zeller⁹ y la de los que lo siguen y, en substancia, sólo hace lugar a una visión científica, descalificando *todo lo demás*. El inconveniente de esta hermenéutica es que ya desde los presocráticos ignora una componente *antropológico-teológica* que es esencial para la totalidad de la curva del pensamiento helénico y, por lo mismo, para el lenguaje y pensamiento de Platón.

Pieper tiene el enorme mérito de preguntar si -más allá del prestigio indudable del pensamiento de Hegel- la *única* forma plena de la posesión de la verdad deba ser aquella que él llama "forma dogmática" en cuanto portadora exclusiva de conceptos. Es manifiesto que a la pregunta *¿quién es mi prójimo?* se puede responder, sin duda, dando una *definición*. No obstante, señala Pieper -con razón- que lo que no se puede admitir, sin que sea llevada a cabo una discusión completa y rigurosa, es la afirmación hegeliana que *niega a toda otra forma* que no sea la de la definición conceptual un carácter de verdad como, por ejemplo, el que puede darse y se recibe en una *historia bíblica* que dice textualmente: "bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de ladrones..." (Luc. 10,30)¹⁰. En lo que nos concierne, queremos destacar el aporte del pensamiento de Pieper en un sentido doble: por una parte, al renovar el espacio de inteligibilidad de la historia de la filosofía helénica en general y platónica en particular al *apartarse y dejar de lado* la tesis de Hegel señalada y, por el contrario, considerar con la mayor atención y seriedad el *contenido veritativo del lenguaje simbólico* dentro del cual, precisamente, se expresan y transmiten los *mitos platónicos*; por otra parte, a partir de la consideración precedente, renovar de una manera decisiva la *antropología filosófica* en la totalidad de su curva histórica desde los griegos venerables hasta nuestro presente más actual. En efecto, lo que importa destacar es que su visión de la realidad *no se agota exclusivamente* en una formulación a través de diversas *tesis* sino que, también, discierne para el hombre la posibilidad de alcanzar la verdad de una determinada realidad por medio de una *praxeos mimesis, en la imitación*

⁸ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, K. L. Michelet, 3 vol. Duncker & Humblot, Berlin, 1840-1844 2 ed. (1833-1836). Ver además *Gesamtausgabe*, Glockner, Stuttgart, 1927, 1940, vol. 18, p. 179.

⁹ ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1919, vol. I. En sentido contrario ver el importante trabajo -escasamente citado- de K. JOEL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, 1906. Ver además SÁNCHEZ SORONDO, M., (a cura di) *Peri Psyché. De Homine. Antropologia Nuovi approcci*, Roma, Università Lateranense, 1991, pp. ix-xxxiii, espec. p. ix, n.n. 1, 2.

¹⁰ PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos, op.cit.* p. 14.

de una acción, como quería Aristóteles¹¹ o, en otro lenguaje equivalente, en los términos de una historia.

2. Las historias míticas

Con el nombre de *mythos* se indica un género especial de historias al que corresponde sólo una pequeña parte de lo que dicen los personajes de los Diálogos de Platón. Por otra parte, la palabra *mythos* entre los griegos en general y en Platón en particular aparece en una diversidad de usos lingüísticos muy grande y muy rica. Si a este hecho histórico-filológico se suma la diversidad de usos e interpretaciones contemporáneas, se llega a un conjunto de alta complejidad que impone en quien se aproxima inicialmente al tema un desconcierto casi inevitable. Una manera inmediata de procurar un cierto orden y claridad respecto de esta palabra prestigiosa de la lengua griega y, además, del griego filosófico de Platón, es el recurso a los Diccionarios¹². Con una operación propia de la visión lexical, los Diccionarios proceden al despliegue de los diversos significados de *mythos* en la lengua griega, así por ejemplo en un sentido amplio: palabra, discurso, conversación, proverbio, palabra pensada y no pronunciada en el sentido de un plan o de un proyecto; en un sentido más restricto: historia, relato, saga, fábula, donde se daría preferencia al significado de historia no verdadera. El nombre *mythos* propone una diversidad sinfónica de significados, la cual se concierta con la de los verbos: *mytheomai* y *mythologeo* con el sentido de hablo, digo, cuento o invento una historia. Un eco de esta situación en los significados pasa al inglés, donde la palabra griega *mythologia* se traduce como *fiction*, un suceso poetizado, el relato de una historia inventada. Hay, entonces, una ambivalencia, saga es, en efecto, lo que se dice y esto mismo puede ser verdadero o falso y, al mismo tiempo, es lo que se dice en referencia a un pasado anterior a la historia, a lo pre-temporal y en este sentido absolutamente verdadero.

Para tratar de entender esto, quizá nada mejor que un ejemplo extraído de un Diálogo platónico como es el caso en el *Gorgias*. Allí, como se recuerda, Sócrates se dirige a un ser humano satisfecho de sí mismo y de su poder económico quien, además, aspira a la posesión del poder político: Calicles. En el contexto de una situación que en lo esencial no ha variado en la historia, el filósofo que es Sócrates habla al hombre político poderoso que es Calicles, para indicarle que la existencia humana no es una dimensión que agota su significado en ella misma sino que, por el

¹¹ ARISTÓTELES, *Poética*, 1451 a 31.

¹² Pieper declara haber recurrido, sobre todo, al célebre *Greek-English Lexikon* de Lidell-Scott, Oxford, 1958.

contrario, *está sujeta a juicio* en un sentido *trascendente y absoluto*, precisamente, *del otro lado de la muerte*. Con una experiencia y saber *sin ilusiones* respecto a las posibilidades y respuestas *inmediatas* de aquél a quien habla, le dice: "Tú, desde luego, lo tendrás (al *mythos* del juicio *post mortem*) por una *historia* (en el sentido de una mera *ficción*) pero yo lo tengo por la verdad"¹³.

Si, por otro lado, se intentara hacer el *inventario* de los significados de la palabra *mythos* en el griego de los Diálogos platónicos en su conjunto, esta tarea arrojaría el resultado de una *multivocidad*. En efecto, *mythos* es, en una diversidad de casos, una *historia*, una *fábula*, que se suele contar a los niños para entretenerlos; y es cierto que en éstas hay *algo de verdad* aunque no sean *propriadamente verdaderas*¹⁴. Cabe recordar que en uno de los Diálogos de la vejez -el *Sofista*- Platón dice que *las representaciones* de los sabios primeros acerca de la constitución del *cosmos* aparecen como "mitos que se nos cuentan, como si fuéramos niños"¹⁵.

Sin embargo, la palabra *mythos* adquiere otro sentido cuando Platón relata el origen de la *tiranía*. Aquí el relato no puede ser considerado como *literalmente verdadero*, aunque lo que dice nos hace pensar en una *verdad válida* que vive en la historia que se narra. En efecto, se lee: "¿No has oído nunca (pregunta Sócrates a Adeimantos) la historia -*mython*- de quien habiendo probado carne y sangre humana, que se haya mezclado, por ejemplo, con la de las víctimas de los sacrificios, se convierte irremediamente en lobo?" Tras la respuesta afirmativa de Adeimantos, Sócrates continúa preguntando si no ocurrirá lo mismo con quien es *políticamente poderoso* "si el que una vez se que se ha manchado con un delito de sangre y con boca impía ha saboreado el asesinato, no incurrirá también en el destino irremediable de hacerse un tirano y convertirse de hombre en lobo"¹⁶.

Diverso es el significado que adquiere la palabra *mythos* cuando se refiere a la *fundación* de los estados, así como al origen de las *constituciones* de los pueblos, en cuanto que en tales casos el *mythos* remonta a una *disposición divina*.

Finalmente, en un sentido más restricto, *mythos* es una historia que relata el *origen* del *cosmos*, el de la felicidad y la desgracia humanas, el *destino* que espera a lo muertos a favor del género de vida que hallan desarrollado en su existencia histórica en relación con la medida absoluta de la *justicia* y, también, la *razonabilidad* de los premios y castigos que esperan al hombre. Lo que no cesa de asombrar al lector contemporáneo de la *República* es el hecho de que pueda tomar conocimiento de

¹³ *Gorgias*, 523 a 1.

¹⁴ *República*, 376 ss.

¹⁵ *Sofista*, 242 c.

¹⁶ *República*, 565 d.

tales mitos *antes* de que comience la discusión filosófico-política sobre el estado o *pólis*. Así, Sócrates narra su encuentro con Céfalo y la conversación que sostiene con él que de ninguna manera es *ocasional*. En efecto, Céfalo es ya un anciano y Sócrates le explica muy concretamente su interés en escuchar su testimonio en relación con los mitos que conciernen al juicio después de la muerte. Céfalo accede a su pedido con una simplicidad que sólo iguala la profundidad de lo que dice: "Cuando el tiempo apremia, y cuando el hombre se ha familiarizado con la idea de la muerte, empieza a preocuparse por cosas que antes le habían tenido sin cuidado. En efecto, los mitos que se cuentan acerca de nuestro destino en el mundo inferior -*infierno*- según los cuales quien ha cometido crímenes aquí tiene que sufrir el castigo allá, esas *historias*, digo, que antes se tomaban a broma, inquietan ahora el alma *por si pudieran acabar siendo ciertas*"¹⁷. Aquí la cuestión de la verdad no tiene sólo un carácter lógico sino que, además, se liga de modo indisoluble a la *cuestión del destino* del hombre y, entonces, al significado absoluto de la totalidad de su existencia física, psíquica y espiritual en una unidad viviente.

En un sentido propio las historias míticas se desarrollan *entre* dos esferas, la divina y la humana y contienen las *acciones de los dioses* que *afectan* a los hombres y, por otra parte, las *acciones de los hombres* que se *refieren* a los dioses. Este significado se halla confirmado de una manera amplia por la historia de las religiones, la etnología y por la historia de la espiritualidad en general. Paul Tillich recuerda que "*mito es una historia divina*" y que "esta definición no puede ser dejada de lado", y añade que "no se trata de una categoría literaria sino religiosa"¹⁸. Pieper observa que "Platón atribuye a estos mitos una verdad incomparablemente válida, singularísima e intangible, por sobre toda duda"¹⁹. El hecho que conviene tener presente y que supone una actitud completamente consciente y original por parte de Platón, consiste en que para el filósofo de la Academia hay una serie de sucesos que acontecen *fuera de los límites de la historia y del cosmos visible*, de los cuales el hombre no tiene *ni experiencia ni concepto* y de los cuales, sin embargo, puede y debe *saber* algo importante para el significado de su vida y su destino personal, pero este *saber* transcurre en los términos inevitables del lenguaje *simbólico*. Este *contenido y saber* es el que condena explícita y puntualmente la filosofía de Hegel cuando afirma: "Cuando el espíritu

¹⁷ PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 19.

¹⁸ TILLICH, P., Art. *Mythos in Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ª ed. T. IV, p. 363. Ver además, Kerényi, K., *Die antike Religion*, Amsterdam, 1940, p. 38. Ver también WILLI, W., *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopöie*, Zurich-Leipzig-Berlin, 1925, p.13. W. Willi sostiene que la divinidad es el *único objeto* del mito. Ver REINHARDT, K., *Platons Mythen*, Bonn, 1927, p. 49, coincide afirmando que "en Platón casi todo lo mítico está de algún modo en el más allá".

¹⁹ PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 19.

puede expresarse en el elemento de la idea, *lo simbólico* resulta una manera de expresión *inadecuada y falsa*²⁰.

Por nuestra parte, contrariamente a lo que sostiene Hegel, afirmamos que el lenguaje *simbólico* de las historias míticas en sentido propio -que son, precisamente, aquellas que nos interesan en los Diálogos platónicos y que se refieren a aquellos sucesos de los que no tenemos ciertamente ni experiencia ni concepto, aunque sí absoluta necesidad significativa para nuestra existencia y nuestro destino- es *una expresión completamente adecuada y verdadera* para Platón. Lo inaceptable de esta situación -después de Hegel- es que se declare que los mitos platónicos son *una forma deficiente de afirmación filosófica*, tal como lo hace E. Zeller, discípulo de Hegel: "los mitos platónicos señalan [...] casi siempre una laguna en el conocimiento científico"²¹. Ahora bien, creemos que si de alguna *laguna* se trata, ésta concierne, ante todo, a la filosofía y la filología racionalistas del s. XIX que junto con sus méritos incuestionables y su grandeza en varios aspectos, en la consideración de este problema: los *mitos platónicos, su pensamiento y su lenguaje*, mostraron una peculiar estrechez y una inocultable miopía.

Otro elemento decisivo del *mythos* en sentido propio, es el que señala que el *narrador mítico* en ningún caso es el *autor* de los mitos que relata. Este hecho vale especialmente para Sócrates y para Platón. Ambos establecen muy claramente que en cada caso ellos *han recibido el relato mítico* de otros quienes, a su vez, fueron también *receptores no autores* y que, además, ni unos ni otros -en la admirable cadena receptiva del *mythos*- se han sentido autorizados para añadir o quitar nada de *lo que han oído*²². De tal manera, el contenido del *mythos* es *algo que se recibe, es un don*, no algo que se construye o constituye a partir de una iniciati-

²⁰ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. I, ed. Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1944, p. 211.

²¹ ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, Leipzig, 1889, 4ª ed. p. 580.

²² Esta opinión decisiva para la interpretación de la cuestión de los mitos platónicos no es compartida por muy importantes *scholars*. Así, por ejemplo, LEISEGANG, H., *Die Platondeutung der Gegenwart*, Karlsruhe, 1929, p. 137, señala que "Platón ha poetizado los relatos míticos con su propia plástica creativa y con un arte consciente". En el *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, ed. Johannes Hoffmeister, 1955, 2ª ed. En el artículo *Mythos*, p. 419, se afirma que con el recurso a los *mitos* "ha podido hacer presente, de una manera más fácil y penetrante sus contenidos metafísicos". Pieper cita algunas expresiones relevantes de la bibliografía erudita de Platón que coinciden en afirmar que *los mitos narrados por Platón han sido también creados por él*. Así, STÖCKLEIN, P., *Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen*, Leipzig, 1937, p.6: (refiriéndose a los mitos que narra Platón) "lenguaje parabólico compuesto intencionadamente"; THOMAS, H. W., *Epekeina, Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Sensesmythen Platons*, Würzburg, 1938, p. 2, escribe: "Platón, el forjador de mitos". FRUTIGER, P., *Les mythes de Platon*, Paris, 1930, p. 34, señala en relación a los mitos platónicos: « la obra reflexiva de un pensador »; EDELSTEIN, L., *The function of the myths in Plato's philosophy in Journal of History of Ideas*, 10 (1949) p. 1466, "una historia forjada caprichosamente"; MÜLLER, G., *Die Mythen der platonischen Dialoge in Nachrichten der Geissener Hochschulgesellschaft*, 32 (1963) p. 79. El Diccionario alemán de los hermanos GRIMM, t. VI, art. *Mythe*, col 2848, sostiene que el mito es "una narración *no certificada o demostrada*". Como queda claro, hacia la década de 1960 en una porción de la erudición platónica relevante, así como en la opinión común *se niega o se ignora* el hecho de que los mitos platónicos forman parte de *una tradición sagrada* y que, por tanto, no son *producidos* por el narrador llamado Platón quien, como se sabe, *los ha escuchado -ex akhoes-* de otros en la venerable cadena del *don que se oye*.

va del hombre, haciendo del resultado de alguna de estas operaciones una realidad inevitable y exclusivamente *antropomórfica*. Y en este caso, entonces, atentos a la definición del *mythos* que propone -entre otros- Paul Tillich, una realidad *dimidiata*.

3. Algunas distinciones útiles

Llegados aquí conviene hacer algunas distinciones útiles para el interés de nuestro tema. En primer lugar *no todas* las *historias* que contienen los Diálogos platónicos pueden ser consideradas míticas en sentido propio. Así por ejemplo la *leyenda* local y alegorizante del rapto de la ninfa Oreitia por Boreas es objeto de una manifiesta indiferencia por parte de Sócrates²³. En cambio, declara estar seriamente preocupado por *realizar* el precepto del oráculo de Delfos: *¡conócete a ti mismo!*. Tampoco puede ser considerada como mito en sentido propio la historia de Iris -mensajera divina- hija de Thaumás²⁴, es más bien una *ilustración* sobre la idea de que el acto filosófico procede del *asombrarse -thaumázein-* y, de un modo análogo, tampoco es un mito el relato de Diótima sobre el nacimiento de *Eros* a partir del abrazo de Poros y Penia, la riqueza y la pobreza²⁵. En efecto, la *personificación de lo abstracto* que se realiza en esta historia es *lo contrario del lenguaje simbólico*²⁶ y, en consecuencia, también del *lenguaje mítico*. La conocida historia de la *caverna* platónica no es tampoco un mito sino, ante todo, una *alegoría*²⁷. No es un mito la historia del *timonel* que se incorpora en el *Gorgias*²⁸, ni las numerosas comparaciones o metáforas que esmaltan los Diálogos platónicos como, por ejemplo, la que sostiene que el alma de los libertinos es un tonel agujereado del cual los desdichados sacan agua con un cedazo²⁹, o aquella otra que, bellamente, habla de la *cadena del entusiasmo*³⁰, o la imagen del alma humana como la de una tabla encerada en la que se *marca* como huella de un anillo de sello lo que se puede *recordar*³¹.

Las *historias míticas* en sentido estricto en la obra platónica son, la historia de la factura del mundo que se narra en el *Timeo*; la historia de *la forma originaria y la caída* del hombre que narra Aristófanes en el

²³ *Fedro*, 229 e 4.

²⁴ *Teeteto*, 155 d.

²⁵ *Symposio*, 203 b.

²⁶ PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, op. cit. p. 27.

²⁷ FRUTIGER, P., *Les mythes de Platon*, op. cit. p. 180, habla de *mitos alegóricos*. Pieper rechaza esta denominación como impropia y causa de seria confusión en el tema del mito en sentido propio. Ver además PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, op. cit. p. 27, donde se hacen claras e importantes precisiones sobre las razones por las que *no se puede hablar del mito de la caverna*, más allá de la frecuencia de esta expresión en la literatura erudita o los manuales.

²⁸ *Gorgias*, 511 d.

²⁹ *Gorgias*, 493 c.

³⁰ *Ion*, 533 ss.

³¹ *Teeteto*, 191 ss.

Symposio y, sobre todo, las *historias o relatos esjatológicos* sobre el más allá, el juicio y el destino de los muertos que se leen hacia el final del *Gorgias*, la *República* y el *Fedón*. Ahora bien, inmediatamente hay que decir que lo que podríamos llamar el *detonante mítico* se halla en el seno mismo de la *argumentación racional* y no, precisamente, como *un cuerpo extraño* a la intención de Platón.

No importa cuán clara o cuán profunda pudo haber sido la noción de *lo mítico* en los primeros Diálogos de Platón, por ejemplo en el *Critón*, allí, sin embargo, se lee: "No tengas a nada por superior a la justicia, a fin de que en el *infierno* puedas aducir esto en tu defensa ante quienes allí dominan"³². Por otra parte, ante la pregunta que reclama toda la fuerza de la razón, a saber: ¿si la muerte es *un bien*, por qué no sería lícito quitarse uno mismo la vida? Sócrates no despliega ante el que pregunta una larga serie de razonamientos dialécticos sino que *convoca* la palabra de la tradición mítica *oída por él*: "Lo que se dice en las doctrinas místicas me parece tener un gran peso, a saber: que nosotros estamos como de guardia sin que podamos dejarla por nuestra propia cuenta; también me parece rectamente expresado que los dioses son nuestros guardianes y que nosotros personalmente somos uno de los rebaños de los dioses"³³. Es evidente que todo esto Sócrates lo sabe porque *lo ha oído*, lo cual quiere decir que *lo ha recibido de la palabra de otros en quienes ha creído*. Aquí la *verdad* no procede de las operaciones previas de la vista o del tacto, ni siquiera de aquellas que son propias de las ciencias, sino del testimonio de la palabra de otros que narran una *verdad* como *acontecimiento* que ilumina la oscura densidad de la existencia en sus dilemas racionales más hondos.

Hay que admitir, entonces, que en los *razonamientos* de los Diálogos platónicos se insertan ciertos *fragmentos míticos* cuya virtud iluminativa obra sobre el *trabajo de la razón*. Por otra parte, también hay que admitir que las historias míticas no configuran *un sistema (mítico)* entendido como un todo *in se compacto toto*, sino que, más bien, lo mítico se presenta de manera *fragmentaria* y no exento de *interpolaciones, adiciones accesorias muchas veces fantásticas*, y estos elementos pueden llegar a *recubrir* lo mítico en sentido propio de la misma manera en la que un mueble construido con una madera noble -muchas veces- se halla recubierto de numerosas capas de pintura que deben ser removidas a fin de, así, poder apreciar toda la nobleza original de la madera y del mueble. Más aún, lo mítico es fragmentario por naturaleza, ya que las grandes tradiciones míticas son sólo piezas parciales de *una tradición* que ya no está al alcance de Platón³⁴.

³² *Critón*, 54 b.

³³ *Fedón*, 62 b.

³⁴ PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. pp. 30-31.

Como se recuerda la mayor parte de los Diálogos platónicos no terminan en una *conclusión* sino que, más bien, se indica de muchas maneras en el pensamiento y el lenguaje que ambos son *obligados* por la propia nobleza de su tarea de *investigación a abrirse a lo imprevisible*. Sin embargo, hay tres Diálogos que hacen la excepción a esta línea habitual de procedimiento: *Gorgias*, *República* y *Fedón*. Estos Diálogos no terminan con una pregunta, sino que concluyen y concluyen con un *mito*. Es cierto, también, que el tema de los tres es el de *las cosas últimas -eschatá-* para el hombre.

Ahora bien, cuando el pensamiento filosófico de Platón trae a la consideración la realidad de lo *eschatológico*, de la ultimidad del significado de la existencia humana *más allá de ella misma*, de su naturaleza, de sus fuerzas, de sus tensiones, del crecer, el madurar y el decaer, del alcanzar ciertos logros, -algunos de los cuales son, como quiere la bella expresión griega, *para siempre*- y del fracasar en tantos otros, aparece la necesidad de establecer la *conexión* entre todo este volumen y relieve de la existencia humana y aquello que, precisamente, la trasciende; la conexión que re-une lo mítico que señala y manifiesta *lo último*, y lo racional.

No es una casualidad que desde el comienzo del *Gorgias* platónico, Sócrates se coloque en una situación *casi* desesperada, en el sentido de que se propone explicar a Calicles -un modelo político de *hybris*- que obrar la injusticia es *peor* que padecerla. Como en toda conversación humana, lo decisivo es la *disposición* respectiva de los interlocutores. Conocemos bien cuál es la *disposición interior* de Calicles, el hombre que ama de tal modo la *voluntad de domino* como un absoluto buscado por sí mismo, que no dudará en *hacer lo que haya que hacer* -incluido lo *injusto*- a fin conquistar o conservar el *poder*. Con fina ironía e inteligencia, Sócrates se dirige a su interlocutor destacando por cuáles razones el ejercicio de la *justicia* convierte al hombre en alguien *verdaderamente poderoso*. En efecto, el hombre que practique la *justicia* será verdaderamente un *triunfador*, un hombre *fuerte*, alguien que en verdad existe por sobre una mayoría de un *modo superior*, alguien que ciertamente *se impone*; mientras que el *verdadero fracaso* humano consiste en bajar al *Hades* cargado de injusticias. En el decurso de este razonamiento es cuando Sócrates hace intervenir el mito: "Si quieres, te contaré una vieja historia de ese lugar (Hades)"³⁵. Es manifiesto que el mito se dirige a alguien a quien podríamos caracterizar por su hacer *oidos sordos* o, lo que es lo mismo, por su *voluntad de no escuchar*. Sin embargo, el inicio del relato se abre con la fórmula: "Así, pues, *escucha...*"³⁶ y se cierra con la frase que reitera la operación de *escuchar*: "Esto es, Calicles, lo que yo

³⁵ *Gorgias*, 522 e.

³⁶ *Gorgias*, 523 a 1.

he escuchado, y creo que es *verdad*³⁷. Entre ambos extremos, el núcleo del relato mítico platónico puede ser resumido en los siguientes términos: obrar la injusticia no es indiferente para el alma, no es algo que *pasa* y que después *desaparece* como el humo o la niebla en el aire del día; no, permanece en el alma aun después de la muerte, como la *cicatriz* después de la herida. Son esos signos de nuestras injusticias los que permanecen y se hacen patentes en nuestras almas y los que, precisamente, aparecen a la mirada infalible de los jueces que *juzgan lo que es y lo que ven que está en nosotros* con una sentencia recta, justa e insobornable, aplicando premios o castigos merecidos. El premio consiste en *habitar* en la isla de los bienaventurados; el castigo presenta dos formas: una temporaria para aquellos hombres que todavía *pueden sanar* de modo que durante un lapso de tiempo “hacen penitencia” y “se purifican de su injusticia”³⁸, y otra, la de un castigo *sin término* o para siempre *-eis aei khronon*³⁹. Es en esta verdad que concierne al destino del hombre donde se sitúa el relato mítico de Sócrates, frente a la *hybris* de la sofística política de Calicles.

Platón fue especialmente sensible a los *datos poéticos* sobre la cuestión de la muerte y el destino último del hombre a lo largo de su reflexión filosófica. Con todo, la primera formulación del *Gorgias* se prolonga en los mitos que cierran la *República* y el *Fedón*. En los textos citados se añaden algunos elementos nuevos, aunque el contenido esencial de los tres mitos es el *mismo*⁴⁰. Una cierta diversidad en el lenguaje mítico —sobre todo en lo que concierne a determinados aspectos materiales que obseden a la crítica erudita— no prueban el escepticismo de Platón respecto de los mitos que narra sino, más bien, las diversas variaciones del lenguaje simbólico que es propio de la expresión mítica. El *Fedón* no habla de las *islas de los bienaventurados* sino de la *verdadera tierra* y, por otra parte, la *República* habla del *cielo* como premio después del juicio a los muertos. Y también es cierto que los castigos se describen de una manera diferente por la misma razón invocada antes. En efecto, pertenece a la operación del lenguaje simbólico el utilizar una diversidad de imágenes sensibles sin que ninguna de ellas pueda ser urgida en el sentido de una *validez literal*. En todo caso, es en el *Fedón* donde el mito hace explícita la condición de la “*morada pura*” donde habitan los bienaventurados: los templos y los santuarios no poseen ahí las imágenes de los dioses, sino la habitación de los mismos dioses en su realidad

³⁷ *Gorgias*, 524 a 8 ss.

³⁸ *Fedón* 113 d 7.

³⁹ *Gorgias*, 525 c 6.

⁴⁰ COUTOURAT, *De Platonoci mythis*, Paris, 1896, p.111, niega esto y habla de tres relatos diferentes apoyado, sobre todo, en una consideración centrada en los aspectos *materiales* de los mitos respectivos. La diversidad de los mitos mostraría para este erudito que Platón de ninguna manera creía en esas historias.

personal⁴¹, de manera que allí se da, entonces, una verdadera *synousía* entre los dioses y los hombres.

Un aspecto decisivo en la interpretación de los mitos platónicos está enunciado por Pieper con gran claridad: sostiene que una buena parte de la dificultad que se manifiesta en la erudición sobre este problema, consiste en que para un cierto racionalismo hay sólo una alternativa excluyente entre "la afirmación científica" o la "simple fantasía" no exenta de una considerable dosis de capricho. Esta posición no tiene en cuenta una tercera realidad que no sea, necesariamente, ni afirmación científica ni fantasía caprichosa, sino *mito* inteligible⁴².

4. Acerca del saber mítico y de su necesidad

La existencia humana que alcanza a preguntarse por ella misma, arrancándose de su mera facticidad, experimenta la peculiar tensión entre dos extremos -igualmente misteriosos- entre los cuales la existencia del hombre se distiende: el *origen* de todo, incluido el mismo hombre, y su *destino* final. Así, entonces, el pensar se reconoce en la tarea de pensar *hasta el extremo*. Esta instancia del pensar es uno de los rasgos característicos de la obra filosófica de Platón y se halla presente ya en sus primeros Diálogos. A partir de allí crece la curva de ahondamiento y maduración que configura este peculiar *pensar extremo* en sus diversas etapas históricas en las que, ciertamente, se desarrolla la totalidad de sus virtualidades dialécticas. Ésta dialéctica es, sin duda, una disciplina rigurosa y necesaria que, además, muestra su grandeza, precisamente, en *aquel extremo* en el que *el pensar se abre* a la inmediata e imprevisible novedad de la *instancia mítica* a través de la palabra de los *antiguos* y de su admirable proximidad a lo divino.

De una manera absoluta y completamente natural el hombre *desea saber* -según la profunda advertencia del Estagirita- pero este deseo de saber no se agota en la multitud inabarcable de nuestra curiosidad, además *vana*, ni siquiera en los múltiples, nobles y esforzados empeños de las ciencias, las artes o las técnicas. No, este deseo de saber intenta ir más alto y más lejos, este deseo *se extrema* y acude solidariamente al servicio de una *memoria primordial* tan fecunda como para fundar todas *las memorias posteriores* y aun *precederse absolutamente* haciéndose memoria del futuro, *sabiduría del destino*, *inteligencia simbólica del fin*. Ahora bien, este *deseo extremo* no encuentra en el hombre ni una experiencia sensible a su disposición ni, tampoco, un saber conceptual universal y

⁴¹ Fedón, 111b 7 ss.

⁴² PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 41.

necesario. A este *deseo extremo* le serán concedidas sólo *palabras* que están -por su misterio y su antigüedad venerables- *más allá* de lo que *vemos*, de lo que *tocamos* y de lo que podemos *pensar, obrar y producir*. Es en este contexto en el que conviene *escuchar de nuevo* el mito del destino originario del hombre narrado por Aristófanes. Gerhard Krüger señaló en este relato mítico una exposición *teológica* de máxima hondura existencial⁴³, e hizo esto contrariamente a muchos intérpretes seducidos por un característico juego platónico de simulacros verbales y culturales detrás de los cuales se oculta *lo serio y aun trágico* del relato que, sin embargo, los eruditos juzgaron como *una enorme broma, una pirueta, un divertimento*⁴⁴, o bien como una *vere comica oratio y ridicula fabula*⁴⁵ o una *poetización desarrollada con todos los recursos de la fantasía*⁴⁶.

¿Qué dice, en substancia, el mito acerca del pasado anterior a la historia que pertenece al hombre? *Palai*, es decir: en el comienzo, el hombre poseía un ser pleno, rotundo; este ser tenía la forma -la más perfecta- de la esfera⁴⁷. En suma -explica Pieper⁴⁸- "la naturaleza humana estaba sana y completa". Pero *ahora*, en el tiempo histórico, el hombre se percibe y se define a sí mismo en términos de una *pérdida* respecto de aquella totalidad primordial. En efecto, esta *pérdida* se le ha impuesto como castigo divino a su conducta, ya que los hombres ebrios con sus propias ideas de grandeza intentaron alzarse hasta el cielo y enfrentar a los dioses. Fue entonces cuando el hombre quedó *privado* de su perfección originaria al ser cortado en dos mitades, "como se corta un huevo con una crin de caballo"⁴⁹.

Si, como conviene, se deja cautamente de lado la discusión erudita a la que ha dado lugar la realidad *material* del "huevo" de la que habla el texto de Platón⁵⁰ ¿qué queda? Queda, ante todo, la intención filosófica del texto platónico que apunta no tanto a la materia sino a la *forma* de su expresión verbal. Parece que lo que allí se indica es la realidad de un hecho grave en sí mismo y en sus consecuencias históricas para el hombre. El mito que expone Aristófanes relata la pérdida de la *forma íntegra y plena* de la condición humana que afectó no sólo a los protagonistas directos de la *hybris originaria* sino, también, a nosotros "divididos por el dios a causa de nuestra injusticia"⁵¹. Aquí no sólo hay una culpa, sino

⁴³ PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 44, n. 4. G. KRÜGER, *En sicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Fankfurt a. M. 1948 2a ed. P. 130.

⁴⁴ WIGGERS, R., *Beiträge zur Entwicklungsgechichte des philophischen Mythos bei den Griechen*, op. cit. p. 25.

⁴⁵ COUTURAT, L., *De Platonis mythis*, op. cit. p. 19.

⁴⁶ WINDELBAND, W., *Platon*, Stuttgart, 1923, 7a ed. P. 122.

⁴⁷ *Timeo*, 33 b.

⁴⁸ PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 46.

⁴⁹ *Symposio*, 190 e.

⁵⁰ PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 47. Ver además P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, op. cit. p. 237 ss.

⁵¹ *Symposio*, 193 a.

una culpa *original y hereditaria*. De tal modo, nuestra existencia humana histórica -según el mito platónico- ha quedado *dañada y marcada* por causa de un crimen que escapa a nuestra experiencia y que en el lenguaje del relato mítico recibe el nombre de *destino*. Ahora bien, sin este *saber mítico* el hombre no sólo no podría comprenderse a sí mismo en su acto de existir *in-firme y carenciado originariamente* sino que, quizá, ni siquiera podría vivir como hombre. *Conocerse a sí mismo* en este horizonte mítico exige, entonces, un acto de máxima tensión espiritual en cuanto que aquí se trata de alcanzar la inteligencia de una memoria primordial del ser del hombre, ligada a la instancia indeclinable de su responsabilidad originaria y actual en términos de *injusticia*.

La meditación alcanza un *segundo nivel* cuando -dejando atrás el mito que narra Aristófanes en el *Simposio*- se accede al mito del origen del *cosmos* en el *Timeo*.

A través de la obra de Platón, la afirmación central respecto del origen del *cosmos* y el hombre consiste en declarar que "todos los seres mortales, todo cuanto crece sobre la tierra desde una semilla o raíz, incluso todas las cosas inanimadas, armoniosas o no armoniosas que se forman sobre la tierra", todo ha surgido "por la fuerza demiúrgica de Dios" y han brotado "por un arte divino"⁵². Y el Maestro añade: "Sabemos que nosotros mismos y los demás seres vivientes y todo cuanto ha sido hecho y está formado por el fuego, agua y demás elementos, somos productos de Dios"⁵³. Todas estas afirmaciones no proceden de un contexto precisamente mítico, sino que se leen en el *Sofista*, que es un Diálogo redactado por Platón en su vejez, en una fecha contemporánea a la escritura del *Timeo*.

Sin duda, no hay un Diálogo platónico más intrincado que el *Timeo*, su complejidad se ha hecho célebre a través de generaciones de lectores y estudiosos de Platón. En cierto sentido, se podría considerar como una verdadera enciclopedia filosófica de los conocimientos adquiridos hasta entonces: allí se describen los elementos, así como sus proporciones, se desarrolla la relación entre el curso de los astros y los conceptos matemáticos de los números y del tiempo, se expone una teoría del espacio; se examina la composición del cuerpo humano y la de sus funciones y se propone, también, una posible división de las enfermedades humanas, así como la constitución de los animales, etc. etc. Ahora bien, frente a esta diversidad de conocimientos, teorías y aún hipótesis que consigna el texto platónico, hay que destacar la *nitidez* y la *claridad* que componen el mito del origen del *cosmos*, como si se tratara de una figura muy simple de trazos firmes sobre un trasfondo abigarrado. El contenido esencial del relato del origen del *cosmos* cabe en unas pocas frases

⁵² *Sofista*, 265 c 2; 266 c 5.

⁵³ *Sofista*, 166 b 4.

-coincidentes con los textos citados del *Sofista*- a saber: (1) "hay un hacedor y padre de todo esto"⁵⁴, al que se lo llama, también, "fundador" u "ordenador"⁵⁵. Además (2) -el dato no es irrelevante para la totalidad de sentido de la filosofía platónica- el *cosmos tiene naturaleza icónica*, es decir: el cosmos visible es *eikón*, imagen, de algo⁵⁶ no sólo diverso de él sino que, ante todo, *permanece igual a sí mismo siempre*⁵⁷, "eterno"⁵⁸.

A la pregunta siempre posible para el asombro filosófico ¿por qué hay *cosmos*? La respuesta de Platón es clara y formal, y como se verá implica una adhesión completa en su verdad: "Queremos expresar por qué el fundador ha fundado todo lo que existe y la totalidad del mundo: *porque él es bueno*. [...] El bueno no conoce envidia respecto de nada ni de nadie. Y así quiso, libre de cualquier celotipia, *que todas las cosas se le asemejasen lo más posible*. Ese es, ante todo, el origen altísimo del cosmos, que los hombres sabios han calificado como el más razonable. Porque como Dios quería que todas las cosas fueran en lo posible buenas y no malas, por ese todo [...] lo ha conducido del desorden al orden"⁵⁹. La conclusión que se impone a partir del relato mítico es que lo que llamamos la realidad en su conjunto -a partir de su origen- es un *cosmos*. Ésta es la visión *ontológico-teológica* de Platón respecto de *lo que es y aparece* a nuestra consideración como el *espectáculo* de un orden, un significado y una belleza que *se imponen sin consultarnos*. Esta visión, además, corresponde a las exigencias y la expresión de una *sabiduría venerable* que se comunica en los términos precisos de la *inteligibilidad helénica*. En su núcleo esencial señalado aquí, esta inteligibilidad *coincide* con las formulaciones básicas de la sabiduría cristiana. Esta coincidencia que no obstante respeta la idiosincracia de las culturas respectivas así como los límites históricos que le son propios, tiene una importancia decisiva a la hora de plantear la cuestión históricamente posterior a Platón -aunque no por eso menos necesaria- de la formalidad propia de una *inteligencia cristiana*.

Entre tanto, y en lo que concierne al interés inmediato de este trabajo, conviene advertir que -en la tesis de Pieper- Platón ha considerado como verdad intangible el contenido de los mitos del origen del hombre y del cosmos, el juicio después de la muerte -entre otros- porque tales relatos se refieren a una realidad que Platón *cree* que existe, así como *cree* en el testimonio que *los antiguos* han transmitido a lo largo de la historia sobre ella.

Sin embargo, ésta no es la opinión dominante en la crítica platónica; por el contrario, se ha insistido, con diversos argumentos, en sostener

⁵⁴ *Timeo*, 28 c 3-4.

⁵⁵ *Timeo*, 29 e 1. En *Timeo* 377 c 7 se lo llama "padre engendrador"

⁵⁶ *Timeo*, 29 a 1-2.

⁵⁷ *Timeo*, 28 a 6-7.

⁵⁸ *Timeo*, 29 a 2-3.

⁵⁹ *Timeo*, 29 d 5-30 a 5.

que Platón no ha tomado *en serio* los relatos míticos y que tampoco ha creído en ellos. Así, por ejemplo, Karl Reinhardt declara de manera rotunda: “¡no existe la fe de los helenos!”⁶⁰. En el mismo sentido, la historia moderna de las religiones niega todo contenido *dogmático* al mito del que habla Platón. Así Karl Prümm señala que “el hombre antiguo [...] no se consideró jamás obligado a tener las narraciones míticas por una verdad histórica. No adoptó frente a ellas una actitud positiva. El mito no tenía nada en común con una fe. En la antigüedad pagana el mito era en cierto modo una doctrina libre. No estuvo sujeto a ninguna autoridad que lo proclamase o guardase oficialmente”⁶¹. Ahora bien, la pregunta ante esta observación de un prestigioso historiador de las religiones es ¿por qué la experiencia religiosa de la tradición de los *mitos griegos debería* cumplir con las condiciones históricas posteriores que son propias de la Iglesia cristiana, entendida como una institución que reúne en ella la autoridad y el magisterio de la fe para sus fieles estableciendo con ellos un fuerte *vinculo* espiritual, moral y jurídico? Es manifiesto que ninguno de los elementos señalados tuvo vigencia para la experiencia mítica del hombre antiguo en general y griego en particular. Pero este hecho *controlable* no indica que el contenido esencial de los mitos platónicos haya sido entregado a la *fantasía* o al *capricho* de cualquiera en la historia. Por el contrario, los mitos platónicos transmiten una serie de verdades en las que Platón *Cree* y en las que aconseja creer a favor de su *razonabilidad*⁶².

La multitud de las opiniones eruditas difieren entre sí e introducen una considerable perplejidad en quien se acerca a la consideración atenta del problema de la verdad de los mitos platónicos. Pero es cierto que, en general, las más diversas opiniones de los estudiosos coinciden en *negar* toda adhesión *seria* -léase propia de un filósofo- a este tipo de *historias*. Los eruditos tienden a rechazar los términos del pasaje del *Timeo*, 29 d 5-30 a 5, transcripto arriba y han intentado justificar esas palabras a

⁶⁰ REINHARDT, K., *Platons Mythen*, Bonn, 1927. Presenta un pensamiento de alguna manera contradictorio. En efecto, en la obra arriba citada, en la p. 49 escribe que “casi todo lo mítico en Platón está en el más allá”, pero en esta misma obra señala que *todas esas historias (míticas) son un puro juego mental en el que su Autor -obviamente- no habría creído*. La expresión que transcribimos corresponde a una conversación sostenida con Pieper, donde el conocido platonista se refiere al libro de WILAMOWITZ, U., *der Glaube der Hellenen*, 1931, reed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955.

⁶¹ PRÜMM, K., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der Altchristlichen Umwelt*, Friburg, 1943, p. 99.

⁶² Platón no ignora las dificultades que pueden plantear los mitos para los oyentes contemporáneos a su época, así escribe: “Como el hablar de *las cosas divinas* está por encima de nuestras fuerzas, debemos creer a *quienes en tiempos pasados tuvieron noticias de aquellas* y que podrían llamarse descendientes de los dioses, obteniendo de sus antepasados su seguro conocimiento. Y *no nos está permitido negar la fe* a los hijos de los dioses, *aunque su enseñanza pueda no parecer verosímil ni demostrable de modo cierto*” (*Timeo*, 40 d, las cursivas son nuestras). La advertencia platónica rezuma sentido común en al recordar que sobre las *cosas divinas* no se puede hablar en *los mismos términos*, con *la misma verosimilitud* y con *la misma capacidad de demostración* que sobre *las cosas humanas* objeto de las ciencias o las técnicas, por la buena razón de que *la verdad* que aquí está en juego no es la de un *objeto* sino, más bien, la de algunos *acontecimientos* que inciden en el significado de la existencia humana, así como del cosmos.

causa de las mas diversas razones: (1) se trata del pensamiento y del lenguaje de un Platón ya *anciano que expresa su fe en la tradición*⁶³; (2) la frase citada es sólo un *gesto táctico* para evitar la acusación de *impiedad y ateísmo* como fue el caso con Sócrates⁶⁴; (3) las palabras en cuestión tendrían un *sentido irónico*⁶⁵; (4) en efecto, se trata de “una profunda ironía llevada hasta la burla”⁶⁶.

La figura de Paul Friedländer, tan apreciada en su inteligencia de Platón, ha insistido -con matices- en mostrar cómo el propio Platón pone en crisis la verdad de lo que afirma en sus relatos míticos⁶⁷. Parece que cualquiera sea el prestigio de los intérpretes y la acuciosidad de sus exámenes filológico-filosóficos no pueden *metabolizar* que las palabras del mito expresan algo serio y real para Platón en lo que es posible creer en términos de verdad, aunque no de verdad histórica. Platón exhorta a todo hombre a tratar de vivir de un modo bueno y verdadero “porque el premio de la lucha es magnífico y grande es la esperanza”, dice en el *Fedón* 114 c 8. Pero, *parece* que el mismo Platón desautoriza sus propias palabras al añadir: “[...] no sería conveniente en un hombre que piensa racionalmente pretender garantizar de una manera segura que todo ocurra tal como yo lo he contado” (*Fedón*, 114, d 1). ¿De qué habla Platón cuando narra el contenido religioso de los mitos? ¿No introduce el filósofo, finalmente, una *cantela crítica* de tal modo decisiva como para *anular* la posible verdad del discurso mítico? ¿Y, en consecuencia, la respuesta a la cuestión de la verdad de los mitos platónicos puede concluir en otra cosa que en *escepticismo*? Antes de responder a estas importantes preguntas, sería prudente *esperar* a que Sócrates termine su frase -cosa que no ha hecho aún- ya que en efecto el texto sigue diciendo: “[...] pero en cuanto respecta a nuestras almas y a su morada [...] las cosas discurren *de ésta u otra manera análoga*, es algo que a mi entender merece el riesgo de ser creído, porque el riesgo es hermoso”⁶⁸. La expresión debe destacarse para la sensibilidad de nuestros oídos contemporáneos, inicialmente dispuestos a la admiración del *riesgo cuasi titánico del acto del pensar (moderno)* y, en general, mucho menos *atentos* a admirar y valorar el *riesgo enorme y hermoso* que comporta el *acto de creer* como fuente solidaria de inspiración y significación de la totalidad de la realidad y de la existencia humana.

⁶³ WILLMANN, O., *Geschichte des Idealismus*, Burunswick, 1907, 2a ed. t. I, p. 461 ss.

⁶⁴ *Idem*, *Ibid.*, p. 419.

⁶⁵ DE LA SAUSSAYE, CH., *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, t. II, Freiburg, 1897, 2a ed. p. 349.

⁶⁶ ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen*, op. cit. II, 1, p. 932, quien como sabemos depende de Hegel en su visión histórico-religiosa de los griegos.

⁶⁷ FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, op. cit. 1a ed. t. 1, p. 219 y 2a ed. t. 1, p. 201, donde concede que “aquí la verdad se mezcla con la invención poética”. Es cierto que ya no habla de “falsedad”, pero señala que esta renovada inseguridad pertenece realmente a la esencia del mito” *Ibid.*

⁶⁸ *Fedón*, 114 d 6.

Platón advierte acerca de la posibilidad siempre abierta de una lectura *literal* del mito: "el que todo ello ocurra *exactamente*"...pero, es justamente esa lectura la que provoca la abolición del lenguaje y el significado *simbólicos* y con esto la percepción de su verdad. Toda la cuestión para un cierto racionalismo consiste en su imposibilidad de atribuir el lenguaje y el pensamiento simbólicos a otra cosa que no sea la *imaginación, el capricho o la fantasía*. Por otra parte, hay que apresurarse a conceder que en este punto Platón habría desarrollado una especie de filosofía *negativa* respecto del núcleo de *lo divino* y de su significación para lo humano. Todo ocurre *como si* frente a la excelencia ontológica del relato mítico en cuanto *historia divina*, el discurso humano sobre él se pudiera comparar como una *no palabra* y, entonces, con una *especie de mentira* en razón de su *desproporción*, no de su *voluntad de engañar*. En suma, en los relatos míticos platónicos se estaría ante una verdad si no absoluta, por lo menos *última*, en el sentido de *lo último* que se puede decir y pensar humanamente⁶⁹. La denominada -por la crítica- *crítica platónica de los mitos* no tiene el significado de convalidar anticipadamente la tesis de Hegel: "*lo mítico en general no es un medio idóneo para la exposición del pensamiento*"⁷⁰, sino que revela, ante todo, el esfuerzo por ajustar y afinar el lenguaje y el pensamiento simbólico de los mitos en la tarea *dialéctica* de salvar su verdad intangible. Dice Platón en la *República*, 379 a 7: "Hay que decir de dios justamente aquello que él es en verdad". "es así que dios es realmente bueno, luego hay que hablar así de él".

5. Una conclusión

Finalmente, Pieper advierte con singular acuidad en este vasto y complejo problema de los mitos platónicos, que "es preciso corregir la representación habitual que separa demasiado tajantemente entre una conceptualidad filosófica y una verdad mítica. Platón en todo caso ha entendido la incorporación de la tradición sagrada del mito como un elemento y *hasta quizá como el acto supremo del quehacer filosófico*"⁷¹.

La verdad de los mitos platónicos es transmitida por la tradición y es en ella donde resulta posible para el hombre histórico *creer* en su conte-

⁶⁹ PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 60-61.

⁷⁰ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Hoffmeister, t. I, p. 213.

⁷¹ PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 67. Ver además THOMAS, H. W., *Epekeina*, op.cit. p. 84. n. 135. donde se señala que el verbo *peibesthai* en el contexto de los mitos *esajtológicos* que narra Platón "*indica la certeza de la fe*". Ver con este significado *Fedón*, 108 e 1; 108 e 4; 109 a 7; *Sympos*. 212 b 1. Una parte de muy prestigiosos eruditos -K. Hildebrandt, W. Nestle, F. Susemihl, Schleiermacher, F. Boll y B. Snell coinciden en señalar el significado de *fe*, de aquello en lo que se ha creído. Ver PIEPER, J., *Los mitos...* op. cit. p. 85-86, n.41.

nido. Pieper señala que lo decisivo en el acto de fe no es *lo que se cree* sino, ante todo, *la persona* a partir de cuyo testimonio *se acepta como válido* lo que no es objeto de una demostración y nuestro asegurarnos, de este modo, de su verdad. Pero si esto es así, ¿ en quién cree -en última instancia- Platón cuando se trata de los relatos míticos? El Maestro responde: en *los antiguos* y, ciertamente, no los identifica por su nombre, su edad o por alguna otra condición histórica, sino por su *acción ejemplar* cual es *acoger y transmitir* una noticia que procede de una fuente divina⁷². Está claro en la exposición de Pieper que ni Platón ni los antiguos a los que se refiere como testimonios privilegiados son los *autores* del mito, así como tampoco lo es el alma⁷³. Los *antiguos*, el propio Platón y, por cierto, *el alma* de cada uno, no están llamados a crear el mito sino a acogerlo y transmitirlo como *lo que es*: "*theon eis anthropous dosis*", un don de los dioses a los hombres⁷⁴. Aquí -una vez más- se experimenta *el extremo* del pensar platónico sobre *lo último* del mito. Platón no ha dicho quién es *el autor* del mito y en términos absolutos no podía hacerlo.

De todos modos, Pieper subraya la concordancia entre la sabiduría mítica platónica respecto de la procedencia de *todo* cuanto existe a partir de un ser absolutamente bueno, generoso, quien es visto y pensado como engendrador y padre de todo; el *acontecimiento* de una culpa y un castigo originarios, así como la instancia de un juicio personal -después de la muerte- de la totalidad de nuestra conducta histórica en términos precisos de *justicia*, y la sabiduría cristiana. Esta concordancia -declara Pieper- se apoya en el fundamento de una *revelación primitiva* de la cual indica, sumariamente, algunos elementos: "al comienzo de la historia humana hay el hecho de una comunicación divina propiamente dirigida al hombre. *Lo que* se ha transmitido en ella ha entrado en la tradición sagrada de los pueblos, es decir: en los mitos y en ellos se ha conservado y está presente de una manera segura, aunque algunas veces desfigurado, exagerado y, en algunos casos, convertido en algo *casi* irreconocible"⁷⁵. La verdad indestructible de la tradición mítica proviene del Logos que se ha encarnado en Cristo y ha penetrado en la historia; sólo *la luz* de ese Logos-Cristo permite discernir en el *pensamiento pre-cristiano* lo que es *alethéa* o *pseudéa* en el relato mítico. Esto es lo aquel pensamiento no podía hacer.

Por otra parte, tanto la sabiduría mítica que narra Platón, cuanto la sabiduría cristiana proceden de una fuente divina y se *participan ek akoes*, a partir de *lo oído*, por la fuerza de *lo escuchado*, no por la fuerza de la propia experiencia, la verificación de los hechos, la propia reflexión

⁷² Filebo, 16 c 5.

⁷³ Ver REINHARDT, K., *Platons Mythen*, op. cit. p. 43.

⁷⁴ Filebo, 16 c 5.

⁷⁵ PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, op. cit. p. 74.

científica o la operación técnica. En suma: por *la fuerza* de la fe que nace en el *templo del oído* a fin de poder *contemplar lo que se escucha y se cree*.

En segundo lugar, esta verdad sapiencial de la que habla la tradición mítica, así como la tradición cristiana, no se expresa en el lenguaje de *tesis de conceptos universales* sino, ante todo, en el lenguaje de las *historias o relatos*. Lo que contienen una y otra tradición no es un encadenamiento de verdades necesarias *in recta via* derivables de unos principios abstractos sino, más bien, la realidad de unos acontecimientos y actuaciones que se derivan de la *libertad de Dios y de los hombres*.

En el caso de Platón, la clara insistencia con la que llamó la atención acerca de la necesidad de una *sabiduría mítica* para la comprensión filosófica del cosmos y de la existencia del hombre, debe ser confrontada con el ser y las operaciones propias de una *cultura sofisticada* contemporánea a su pensamiento, en una curva que va desde el relativo respeto que tuvo por algunos sofistas, hasta el desprecio que le mereció la teoría y la praxis de la sofística política. La fenomenología de esa realidad histórica de alta complejidad a la que llamamos sofisticada, así como la consideración de la antropología filosófica que la sostiene en la figura del *hombre sofista*, exceden los límites de este estudio. No obstante, antes como ahora, conviene retener un *síntoma* de la antigua y de la contemporánea sofisticada en términos vivientes de *cultura*: constituirse como una *voluntad de saber* ordenada al *dominio* del lenguaje, el pensamiento y del hombre mismo a favor de un profundo *naturalismo del poder* que condena a priori el derecho y la justicia como el *alibi* de los débiles, mientras los *pocos fuertes* se reservan el *fideicomiso* de los bienes que se ha decidido que *no van a alcanzar a todos*. En la voz de todos los *sátrapas* se escucha el mismo imperativo: *poder es ser*.

Platón nos recuerda, con venerables y bellas palabras, que hay una *voluntad de saber* diferente, capaz de configurar una cultura *diversa*, porque este saber se funda no en la voluntad de *poder* sino en la voluntad de *acoger y escuchar* y así, *contemplar lo oído, gustar y ver lo que se escucha*. Este *saber*, entonces, redescubre la capacidad de acogimiento del espíritu porque ha sido *educado* en la pedagogía de *la realidad como don*. Este saber propone una cultura que no es todo lo que el hombre *hace*, sino todo lo que el hombre está dispuesto a *escuchar* a fin de vivir y ser. El imperativo aquí es no menos diverso: *escuchar es ser, y también obrar*.



FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ

Universidad de Friburgo (Suiza)

Josef Pieper y el tomismo medieval. La controversia sobre la creación^(*)

Introducción

Desde hace tiempo los estudios de filosofía medieval nos han enseñado a comprender a los autores a partir de su historia real. Nos hemos ocupado por ejemplo de situar a Tomás de Aquino en su contexto cultural y doctrinal², subrayando las cualidades intelectuales de los protagonistas del debate en el que su pensamiento se inscribía: incluso sus adversarios del siglo XIII y sus modelos de racionalidad en gran medida diferentes son hoy rehabilitados. Ahora bien, tal mediación histórica no hace sombra al tomismo; al contrario, el tomismo de hoy ya no tiene que hacer las cuentas con su pasado, no le aporta ninguna ganancia estigmatizar a sus adversarios medievales con el fin de valorar el pensamiento de un Tomás de Aquino que no necesita de tales artificios.

Sin ser un medievalista, Josef Pieper mantuvo siempre la preocupación de informarse sobre las investigaciones en filosofía medieval; de todas maneras cabe preguntarse si su obra no depende de una visión demasiado severa con todo pensador medieval que se separaría del tomismo.

I. Josef Pieper y la noción de "creaturidad" (*Kreatürlichkeit*)

Josef Pieper sostiene que la idea de creaturidad (*Kreatürlichkeit*), tan central en Tomás de Aquino, permite comprender la estructura del

^(*) Traducción al español de Juan Francisco Franck.

² Cf. TORRELL, JEAN-PIERRE, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son œuvre*, segunda edición revisada y aumentada con una actualización crítica y bibliográfica, Fribourg-Paris 2002.

mundo presente y del hombre en particular³. De ella extrae consecuencias importantes.

A pesar de los límites de la analogía entre el artista que produce un objeto técnico, y de Dios que crea el mundo *ex nihilo*, la comparación se muestra útil porque subraya que el mundo está preconcebido en el pensamiento divino. Esto significa que las creaturas no producen su propia naturaleza, la cual, por el contrario, les es dada: la naturaleza es lo que está unido a las cosas, como viniendo a ellas a partir de otro⁴, hasta el punto de que Dios les está más íntimamente presente⁵ que su propia intimidad⁶.

Pieper deduce varias consecuencias, de las cuales las dos principales son las siguientes.

1.1. La inteligibilidad de las cosas y su misterio (die Wahrheit der Dinge⁷) (*omne ens est verum*)

De la misma manera que lo que el hombre produce luego de haber concebido —máquina u obra de arte— es susceptible de ser comprendido y repensado por un observador, igualmente las realidades naturales cuya existencia constatamos empíricamente, encuentran el fundamento de su inteligibilidad (*Erdacthsein*) en su Creador, y pueden ser repensadas por un intelecto finito. Todo lo que es, en tanto que es, es por lo tanto inteligible y esta inteligibilidad funda el deseo humano de conocer: “Quien-

³ PIEPER, JOSEF, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs* (1974) (en adelante KR; la traducción española de este texto es la de R. Vergara y J. E. Rivera, *Creaturidad y tradición*, Buenos Aires 1983, de la cual el número de la página está indicado a continuación de la cita original, cuando la traducción es empleada), en: *Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik*, Berthold Wald (ed.), en: *Werke in acht Bänden*, Vol. 2, Hamburg 2001, 442.

⁴ “Unsere Natur ist vielmehr geradezu der Inbegriff dessen, was ‘von Schöpfungs wegen’ mit uns gemeint ist; in gewissem Sinn könnte man sagen, sie sei das, was von ‘anderswoher’ und durch ‘jemand anders’ mit uns gemeint ist – wenn nicht zu bedenken bliebe, daß der Schöpfer seiner Kreatur innerlicher ist als sie sich selbst.” KR, 444.

⁵ La crítica radical de Jean-Paul Sartre (según la cual no hay naturaleza humana, porque no existe un Dios para pensarla) ha llevado a clarificar la identidad entre ‘naturaleza humana’ y ‘condición creatural del hombre’. En efecto, es posible dar vuelta la proposición de Sartre: “Sólo puede hablarse de una naturaleza del hombre, si se la entiende como algo proyectado creadoramente por Dios”. Es revelador del método a-histórico de Pieper de referirse sin transición de la contraposición de Sartre a la tesis de Tomás de Aquino, desarrollada siete siglos antes: la forma de las cosas, es decir su esencia, no es otra cosa que el sello de la ciencia divina (*quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus*) *De veritate* q. 2, a. 1, ad 6; cf. KR, 444. Es en efecto sintomático ver cómo Pieper utiliza a Tomás para el diálogo contemporáneo, sin preocuparse de la significación histórica de todas estas citas aisladas de su contexto y sin tener en cuenta el tipo de obras de donde fueron extraídas ni la fecha de composición de las obras tomsonianas.

⁶ Tampoco la naturaleza es únicamente un dato previo y del cual no es posible disponer; es además el fundamento de todo el obrar de un ser y, para el hombre, el fundamento de sus decisiones, en este último es además lo que puede participar de la Gracia divina: “*naturalia sunt praebula virtutibus gratuitis et acquisitis*”. KR 445, que remite a *De veritate* q. 16, a. 2, ad 5.

⁷ Sobre este tema cf. *Die Wahrheit der Dinge*, 21966, en: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz*, Berthold Wald (ed.), en: *Werke in acht Bänden*, Vol. 5, Hamburg 1997, 107ss.

quiera que considere que la investigación de lo aún no investigado tiene sentido, afirma, precisamente con ello, la conoscibilidad del mundo"⁸.

Y es Pieper quien remite al *De Veritate* de Santo Tomás, quien afirma que el ser de las cosas está constituido entre dos intelectos (*inter duos intellectus*), entre el entendimiento divino creador y el espíritu humano capaz de conocer estas cosas: "(...) y que el mundo es accesible a nuestro conocimiento humano únicamente en razón de que Dios lo ha conocido y proyectado creativamente"⁹.

Pero la inteligibilidad de las cosas tiene como correlato el misterio del ser: el ser, justamente *porque* es inteligible, no es totalmente comprensible por un intelecto finito; una verdadera comprensión¹⁰ implicaría que se conoce una cosa en su totalidad, que se la conoce tanto como es cognoscible, que su inteligibilidad queda agotada: "(...) la razón de su total conoscibilidad es, al mismo tiempo, la de que no puedan ser plenamente concebidas"¹¹.

1.2. La bondad de las cosas y su densidad (*omne ens est bonum*)

Segunda consecuencia: el misterio de lo-que-es encuentra su apogeo en el hecho de que las cosas son, en su existencia (*existentia*), más aún que en su naturaleza (*essentia*)¹². Ahora bien, las cosas han recibido su bondad como una cualidad inherente a su existencia, y nuestro amor es atraído por ellas. ¿Por qué esa atracción? Porque las cosas son, y ellas son buenas porque Dios las ama y las constituye.

¿Cómo podríamos, en efecto, "festejar una fiesta" en el caos de nuestros asuntos cotidianos, es decir dar nuestro consentimiento al mundo,

⁸ "Wer immer die Erforschung des noch Unerforschten für sinnvoll hält, behauptet eben damit die Erkennbarkeit der Welt". KR 446, 17.

⁹ "Eben das nämlich besagt die Konzeption 'Wahrheit der Dinge': es gehöre zur Konstitution der Weltwirklichkeit im Ganzen, 'zwischen zwei Erkenntnissubjekte, *inter duos intellectus*, gestellt' zu sein, zwischen den strikten Sinnes kreatorisch erkennenden göttlichen und den nachvollziehend erkennenden kreatürlichen Geist; und einzig auf Grund dessen sei die Welt zugänglich für unser menschliches Erkennen, daß Gott sie schöpferisch erkannt und entworfen habe." KR 448, 18. Este carácter central está a la vez en la base de la ciencia y del lenguaje de las cosas, es decir de la comunicación sobre la que la hermenéutica puede fundarse, es decir la correspondencia entre el alma y las cosas. Para muchos, entre los cuales Gadamer, la creaturalidad de las cosas es un concepto inoperante porque sería de orden teológico y no-filosófico. Este lleva a la cuestión central de la relación entre fe y razón (que atraviesa la obra de Pieper), y al campo respectivo que conviene asignar a una y a otra. Este debate es permanente en el mundo occidental y hacia furor en la Universidad de París en 1270. Ponía justamente en juego la noción de 'creación' y Tomás jugó en él un rol decisivo.

¹⁰ El término que Pieper utiliza es "begreifen", que traduce el latino *comprehendere*, empleada por Tomás de Aquino en su *Lectura super Ioannem*, Proemium 1, 1.

¹¹ "...weil der Grund ihrer totalen Erkennbarkeit zugleich der Grund für ihre Unbegreiflichkeit sei." KR 450, 19. Las cosas son cognoscibles porque son creaturas y por la misma razón, porque son creaturas, son insondables para nosotros: la inteligibilidad es el fondo del misterio que hace las cosas insondables. ¿Se conoce suficientemente esta idea de Tomás: *rerum essentiae sunt nobis ignotae*, *De veritate* q. 10, a. 1.

¹² Esta contingencia de las cosas se desprende la libre voluntad divina y escapa al conocimiento humano. Para el debate medieval de la relación entre el ser y la esencia, y las ideas divinas, cf. PUTALLAZ, FRANÇOIS-XAVIER, *Les idées divines dans la censure: le cas Olivi (1248-1298)*, en: *Revue thomiste* 103 (2003) 411-434.

sin plantear la bondad de la existencia, sin tener por verdadero que *omne ens est bonum*?

Al mantener la creatura en la existencia, la creación divina le da al mismo tiempo su densidad. Ella recibe su ser, ciertamente, pero lo recibe como una realidad que posee en propiedad. La dependencia en el ser en relación a Dios le asegura un peso real que le pertenece. Por consiguiente, la creatura puede ser considerada en sí misma, independientemente de Dios, porque Dios ha creado todas las cosas "para que existan"¹³. Por ese mismo motivo la creatura goza de un dinamismo natural inherente.

Lo mismo vale para el hombre, equipado de una naturaleza llamada a desarrollarse y a cumplirse. El acto voluntario del hombre arraiga en este dinamismo radical de su naturaleza creada, hasta el punto de que en él 'espíritu' y 'naturaleza' (*Geist und Natur*)¹⁴ no se oponen: tan pronto como se comprende al hombre como creatura, debe advenir al corazón de la existencia humana como un proceso natural independiente de nuestra libre opción, el cual sin embargo surge de nuestra voluntad: el acto voluntario es a la vez impuesto y proviene de sí mismo. Por una parte somos *libres* de elegir, por otra, estamos *determinados* a querer la felicidad, a partir del momento en que queremos un fin: "todo lo que con libre voluntad queremos es precedido por algo que la voluntad quiere naturalmente"¹⁵.

Del hecho de que somos un "espíritu creado" destinado al bien universal en su totalidad, no estamos determinados por ningún bien particular y somos libres de realizar nuestras elecciones. Del hecho de que somos un "espíritu creado", nos vemos arrojados sin que se nos consulte sobre el camino de nuestro perfeccionamiento, que es natural y no por elección. Pieper insiste también sobre esta profunda afirmación de S. Tomás: "Todos los actos de la voluntad se reducen, como a su raíz primera, a lo que el hombre quiere por naturaleza, es decir a su fin último"¹⁶.

El impulso natural a la felicidad proveniente de lo más íntimo de nuestro espíritu es *libre*, porque no está impedido por ninguna determinación externa. Pero este mismo querer natural, que existe en nosotros sin nosotros, remite a un origen sobrehumano y no es objeto de elección; en

¹³ C'est là une admirable idée de saint Thomas reprise du livre de la Sagesse (Sa 1,14); "Si uero loquamur de potencia Dei in ordine ad eius sapienciam et prescenciam, sic non potest fieri quod res in nichilum redigantur, quia non habet hoc diuina sapiencia: *Creauit enim Deus ut essent omnia, ut dicitur Sapientie 1, non ut in nichilum cederent*". *Quaestiones de quolibet* IV, q. 3, a. 1, en: *Opera omnia (Leonina)* vol. 25, 324.

¹⁴ KR 457.

¹⁵ "Hierin ist zugleich noch etwas anderes und schwer Begreifliches mitausgesagt, wovon später des näheren zu sprechen sein wird: daß nämlich allem, was wir freien Willens wollen, etwas vorausliegt, das der Wille naturhaft will". KR 445, 17.

¹⁶ "Unde omnes actus voluntatis reducuntur, sicut in primam radicem, in id quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis". Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de caritate*, q. un., a. 1; cf. *Summa theologiae* I-II, q. 10, a. 1.

este sentido *no es libre*: “La voluntad desea la felicidad en la libertad, aunque la desee de manera necesaria”¹⁷.

Esta paradoja de la libertad humana no es comprensible si no se la refiere a la condición creatural del hombre, a la *Kreatürlichkeit*.

Para comprender el parentesco objetivo que existe entre ‘creación’ y ‘libertad humana’, Pieper se refiere a Jean-Paul Sartre, porque Sartre entendió bien que si se niega la condición creatural del hombre, se debe consecuentemente negar la naturaleza humana sobre la que cada decisión libre se funda. Sin naturaleza, el hombre será lo que él habrá decidido ser, su esencia estará constituida por sus opciones, las cuales no pueden contar con nada, ni en él ni fuera de él, ya que “no hay ningún signo en el mundo”¹⁸.

1.3. El antídoto para Jean-Paul Sartre

En 1974 Pieper hizo explícita esta lección de Sartre¹⁹, quien, en *El existencialismo es un humanismo*, presenta su filosofía como un “esfuerzo por extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente”²⁰. Si, en el hombre, la existencia precede la esencia, si el ser humano existe primero y se define a continuación según habrá decidido ser, quiere decir que no hay naturaleza humana: y si no hay naturaleza humana, quiere decir que “no hay un Dios para concebirla”²¹. Sartre tiene aquí toda la razón, encarece Pieper: “Donde no hay ningún proyecto (ni nadie que proyecte), allí tampoco hay esencia ni naturaleza”²².

En un cierto sentido, Pieper admira esta radicalidad del pensamiento sartriano, porque obliga al filósofo cristiano a ir hasta el fondo de su propia intuición: existe un vínculo indeleble entre la existencia de un Dios creador por una parte, y la existencia de una naturaleza humana por otra.

Y Pieper apela sin transición a la Edad Media para subrayar que en este punto Sartre y Tomás de Aquino están perfectamente de acuerdo: “Pues el mismo hecho de que la creatura tiene una substancia ‘sometida a un modo [determinado]’ y finita demuestra que proviene de algún principio”²³.

¹⁷ “Unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam.” Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 10, a. 2 ad 5.

¹⁸ SARTRE, JEAN-PAUL, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1996, 46.

¹⁹ PIEPER, JOSEF, “Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean-Paul Sartre” (1974) (en adelante JPS), en: *Schriften zum Philosophie-begriff*, Berthold Wald (ed.), en: *Werke in acht Bänden*, Vol. 3, Hamburg 1995, 172-185.

²⁰ SARTRE, JEAN-PAUL, *L'existentialisme est un humanisme*, 94.

²¹ SARTRE, JEAN-PAUL, *L'existentialisme est un humanisme*, 21.

²² “Wo kein Entwurf (und kein Entwerfer) ist, da ist auch weder Wesenheit noch Natur”. JPS 180.

²³ “Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 93, a. 6; cf. JPS 180. La naturaleza humana remite a su condición creatural, a su *Kreatürlichkeit*. Según Pieper,

2. De Pieper a Santo Tomás

Todo eso es muy claro y profundamente verdadero. Pero es necesario preguntarse aquí sobre el *método* empleado por Pieper. Este método consiste en oponer textos de S. Tomás para contrariar a un filósofo del siglo XX. No se restituye Tomás de Aquino a su contexto, sino que se lee en él una suerte de pre-respuesta a Sartre; Pieper extrae del tesoro del tomismo un antídoto ya constituido que sería suficiente volver a actualizar para hacer frente al existencialismo sartriano. Supuestamente se daría así un sentido fecundo al tomismo de nuestro tiempo.

Este método a-histórico aparece muy claramente en el curso titulado "Escolástica"²⁴, que fue publicado en 1960 como complemento a su monografía sobre *Tomás de Aquino*²⁵: los no-tomistas son reducidos allí a simples figurines que servirían, por contraste, a resaltar el valor del pensamiento de S. Tomás²⁶.

Pieper menciona, por ejemplo, una célebre carta del arzobispo de Canterbury, el franciscano Juan Peckham, con fecha del 1° de junio de 1285: "No desprecio para nada el estudio de la filosofía, en la medida solamente en que esté al servicio del misterio teológico"²⁷. Esta tesis ya había sido sostenida por S. Buenaventura, quien, preocupado por la unidad de la visión cristiana, manifestaba alguna reticencia frente a la razón natural. Según Pieper, se debería entonces situar a Tomás de Aquino en el punto más alto de la historia del siglo XIII, teniendo de una parte a estos franciscanos cuya lectura del mundo era inmediatamente teológica pero alejaba de la realidad y de otra parte, una especie de filosofismo poco preocupado por los requerimientos de la fe, representado por Siger de Brabante. Situado en el centro, Tomás de Aquino representaría el equilibrio entre estos dos extremos, un equilibrio puro, desaparecido apenas haber sido alcanzado²⁸.

Sartre tiene entonces razón: es suficiente con formular la exacta contracara del principio sartriano para comprender que la condición creatural del hombre implica que le ha sido *dada* una naturaleza y que está es la única manera de fundar la libertad humana en la verdad y de contrarrestar las tendencias contemporáneas a la falta de esperanza.

²⁴ PIEPER, JOSEF, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie* (1960) (en adelante SK; la traducción española de este texto es la publicada por Rialp, Madrid 1979, en el volumen *Filosofía Medieval Mundo Moderno*; el número de la página está indicado a continuación de la cita original) en: *Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik*, Berthold Wald (ed.), en: *Werke in acht Bänden*, Vol. 2, Hamburg 2001, 299-440.

²⁵ PIEPER, JOSEF, *Thomas von Aquin. Leben und Werk* (primera versión de 1940, nueva versión de 1948), en: *Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik*, Berthold Wald (ed.), en: *Werke in acht Bänden*, Vol. 2, Hamburg 2001, 152-298.

²⁶ Una ilustración típica de este método a-histórico se ve en la manera en que descarta de un plumazo el pensamiento franciscano del siglo XIII.

²⁷ SK 398-399.

²⁸ De una parte estaba entonces Juan Peckham, y de la otra, Siger de Brabante: el primero, fideísta; el segundo, racionalista, para retomar categorías habituales en el catolicismo del siglo XIX.

En este concierto a tres voces, el pensamiento de Siger de Brabante es tachado por Pieper de "más destructivo" (*destruktiver*)²⁹ que el de los franciscanos, porque representa una "amenaza" contra la concepción tomasiana, una amenaza sería constituida por el "secularismo" radical de un grupo que se daba aires de avant-gardismo alrededor de 1265. Las tesis defendidas por este grupo se podrían reducir a algunos graves errores: "Se puede exponer toda una lista de tesis particulares (eternidad del mundo; unicidad del intelecto en todos los hombres; negación del libre albedrío, etc.)"³⁰.

Puesto que estas tesis no podían ser defendidas públicamente en el siglo XIII en París, Siger de Brabante habría elaborado entonces una dudosa estrategia, consistente en disfrazar su verdadero pensamiento para evitar molestias. ¿Qué mejor disfraz que transformarse en "historiador" de la filosofía, en intérprete del pensamiento de Aristóteles, detrás de quien se podía ocultar las convicciones propias? Escondiéndose detrás de Aristóteles, Siger habría logrado, quieras que no,³¹ una doctrina "destructiva", conocida bajo el nombre de "teoría de la doble verdad"³²: habría una *verdad* filosófica (por ej.: el mundo es eterno), pero que sería *falsa* en teología (la cual afirma que el mundo es creado), y al contrario³³.

¿Cómo juzgar esta lectura de Pieper? Yo recordaría que Siger de Brabante es maestro en la Facultad de Artes de París. Ahora bien, luego del 19 de marzo de 1255, la Facultad había incluido la totalidad de las obras conocidas de Aristóteles en el programa obligatorio de enseñanza. Por lo tanto, es el oficio ejercido por Siger que lo constriñe a comentar las obras de Aristóteles y no una voluntad solapada que busca velar sus propias convicciones. Más aún, el 1° de abril de 1272 la Facultad de Artes promulga un reglamento que prohíbe formalmente a todos los maestros tratar cuestiones teológicas: "Establecemos y ordenamos que ningún magister o bachiller de nuestra facultad pretenda derimir y ni siquiera discutir ninguna cuestión puramente teológica, como acerca de la Trinidad y de la Encarnación y de todas las semejantes a éstas, transgrediendo [así] los límites que le han sido asignados (...) "³⁴.

²⁹ SK 400.

³⁰ "Man kann eine ganze Liste einzelner Sätze aufstellen (Ewigkeit der Welt; Einzigkeit des Intellekts in allen Menschen; Leugnung des Willensfreiheit; usw.)." SK 401; 149.

³¹ Pieper reconoce a Siger la honestidad de haber querido evitar la doctrina de la doble verdad, pero insiste en el hecho de que el resultado objetivo de sus tesis no podía escapar a ella: "Considerado de modo puramente lógico, no hay en todo caso para Siger de Brabante casi posibilidades de evitar la consecuencia de la doble verdad." ("Rein logisch betrachtet, gibt es jedenfalls für Siger von Brabant kaum eine Möglichkeit, der Konsequenz der doppelten Wahrheit auszuweichen"). SK, 401.

³² "Dicunt enim ea esse uera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie ueritates (...)." *La condamnation parisienne de 1277*, texto latino, traducción, introducción y comentario de David Piché, París 1999, 74.

³³ SK 401.

³⁴ "Statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachelarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologiam, utpote de Trinitate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgre-

Se puede poner este texto en paralelo con el juicio tan severo de Pieper, quejándose de Siger: "Con una casi ingenua indiferencia e inconsistencia se deja de lado [la teología]. De hecho en Sigerio de Brabante (...) entre la considerable cantidad de sus tratados no hay uno solo con temática teológica"³⁵.

Evidentemente, hay algo de ligereza en juzgar que Siger de Brabante oculta su pensamiento (*eine Tarnung*, repite Pieper constantemente), mientras que en realidad se atiene a los imperativos profesionales que le son asignados bajo pena de ser sancionado y excomunicado.

Sin embargo, es verdad que Siger de Brabante concibe la relación entre fe y razón de manera diferente a Tomás de Aquino. Partiendo de principios empíricos, el filósofo lleva la razón hasta las consecuencias que derivan de ellos; busca por tanto una conclusión verdadera dentro de los límites de sus principios. Proceder de manera filosófica es entonces "hacer abstracción metodológicamente de la fe"³⁶. guiando el pensamiento propio desde los principios hasta las conclusiones, pero partiendo de premisas que, al ser extraídas de la experiencia sensible, son menos estables que los principios de la Revelación. Fue el camino de Aristóteles y es lo que Siger llama "proceder *secundum viam Philosophi*":

Ahora bien, según Siger, no se puede contestar fácilmente los argumentos aristotélicos sin rechazar los principios del que proceden. Cuando se afirma por ejemplo que "si la causa posee desde toda la eternidad todo lo necesario para que se produzca el efecto, entonces el efecto será producido necesariamente", éste es un principio proveniente de nuestras experiencias sensoriales. Pero a partir del momento en que se busca aplicarlo a Dios, tal principio pierde su valor, ya que la acción del primer agente es de naturaleza muy diferente de lo que conocemos por experiencia. Sólo la Revelación nos muestra su verdad, de manera absoluta. El principio aristotélico es por tanto más evidente que su contrario revelado, pero es la fe lo que sigue siendo verdadero absolutamente. La verdad de fe es verdadera de manera absoluta (*simpliciter*), pero debemos negarla si nos atenemos a la filosofía: "En segundo lugar, digo que muchas cosas son objeto de fe y verdaderas, pero que, como parecen oponerse a otras más evidentes, son negadas"³⁷.

diens (...)" 1° de abril 1272, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. Denifle - A. Châtelain (ed.), Paris 1899, Vol. I, 499, n. 441.

³⁵ "Man läßt (die Theologie), in einer fast naiven Unbekümmertheit und Rücksichtslosigkeit, auf sich beruhen. Tatsächlich gibt es bei Siger von Brabant (...) unter der beträchtlichen Anzahl seiner Traktate keinen einzigen mit theologischer Thematik." SK 402; 151.

³⁶ MÜLLER, J.-P., *Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La théorie de la double vérité*, en: *Miscellanea philosophica R.P. Josepho Greth O.S.B. Completis LXXV annis oblato*, Roma 1936, 49.

³⁷ "Secundo, dico quod multa sunt credibilia et vera, quae, quia repugnare videntur magis manifestis, negata sunt." Siger de Brabante, *Quaestiones in metaphysicam*, ed. Dunphy, III, 19, p. 144, l. 16-20. Siger afirma así que la verdad es de orden teológico; no hay en él nada de "hereje" ni de un pensador que avanza bajo una máscara: él se contentó con sostener que los límites de la filosofía le impiden alcanzar esta verdad absoluta (*simpliciter*); la verdad filosófica es limitada y condicionada (*ex conditione*). Pero la investigación filosófica, incluso falsa en su

Dicho claramente, la verdad es eminentemente teológica y el saber filosófico será siempre condicionado. Se puede reprochar entonces un cierto "agnosticismo" a Siger, incluso una forma de "fideísmo", pero ciertamente no un "racionalismo" desenfrenado, ni ver en él un pensador que avanza oculto tras una máscara.

3. Historia medieval e historiografía

3.1. El problema de la creación

Voy a ilustrar ahora las tres posiciones de que habla Pieper mediante el problema de la creación.

En primer lugar, los franciscanos: según Buenaventura, hay incompatibilidad entre "creatura" y "eternidad": "Decir que el mundo es eterno o producido eternamente, estableciendo que todas las cosas han sido producidas de la nada, es por completo contra la verdad y la razón (...); esto implica, en efecto, una contradicción evidente"³⁸.

En segundo lugar, la posición de S. Tomás:

La inclinación natural del espíritu humano conduce a plantear la cuestión de la creación en términos de temporalidad: para muchos ser creado es comenzar a ser en el tiempo. Pero para Tomás de Aquino, ser creado no es comenzar a ser, ser-creado es *existir por* otro; la creación es una pura relación, del lado de las creaturas. "Respondo diciendo que la creación pone algo en lo creado sólo al modo de la relación, ya que lo creado no lo es mediante un movimiento o una mutación (...) De ahí se sigue que en la creatura la creación no es otra cosa sino una cierta relación al Creador, como al principio de su ser"³⁹.

La razón puede comprender la creación como una relación, pero el filósofo no tiene nada que decir sobre el *origen temporal* del mundo:

conclusión, no debe ser ocultada (*non est celanda*), y es por ello que el filósofo no procederá a la luz de la fe sino *secundum philosophos*.

³⁸ "Ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem, (sicut ultima ratio probat...). Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem". Buenaventura, *In II Sententiarum*, dist. 1, p. 1, a. 1, q. 2, en: *Opera omnia*, a cura PP. Collegii a S. Bonaventura, vol. II, Quaracchi 1885, 22. Dado que *ex nihilo* significa de hecho *post nihilum*, Buenaventura introduce una cierta sucesión en la creación, porque la ve como un acontecimiento histórico: "Creatio est ex nihilo. Sed 'ex' non potest dicere identitatem nec causalitatem, ergo ordinem; ergo fieri ex nihilo est habere esse post nihil, et ita post non esse; ergo aliquo modo se habet nunc, quo modo non se habebat prius; et ideo necessario mutatio ponitur per productionem de nihilo, vel inceptio". Buenaventura, *In II Sententiarum*, dist. 1, p. 1, a. 3, q. 2, en: *Opera omnia*, *ibid.*, 33.

³⁹ "Respondeo dicendum quod creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum. Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praexistenti: quod quidem convenit in productionibus particularibus aliquorum entium; non autem potest contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus, creando, producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est. Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione, quae est in motu, importatur relatio ad principium motus.", TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 45, a. 3.

sólo la fe enseña aquí que el universo ha comenzado, “y eso no puede ser contestado por ninguna demostración física” (“*nec hoc potest aliqua physica demonstratione impugnari*”)⁴⁰.

He aquí lo que permite a Tomás asegurar una magnífica armonía entre la razón y la fe: la distinción de los órdenes epistemológicos permite su vínculo orgánico.

Esta interpretación es compartida por Siger de Brabante y Boecio de Dacia, y es la tercera posición. Para estos profesores de la Facultad de Artes, existe también un campo donde la filosofía debe callarse: en el caso de la creación “el filósofo de la naturaleza no debe negar” la verdad de fe (*physicus non debet negare*).

¿Y si el problema se plantea cuando la fe parece contradecir a la física? Aquí el filósofo debe negar la *verdad* (me refiero a la *verdad* de fe), la cual se sitúa fuera de su campo de competencia y debe hacerlo porque esta verdad deja sin efecto sus propios principios empíricos.

Una analogía permitirá comprenderlo correctamente: el cristiano dice que un muerto puede resucitar; esta verdad, el filósofo debe negarla porque si se atiene a los principios naturales, sólo concede lo que se puede explicar por causas naturales; niega que un muerto pueda resucitar según la naturaleza; el cristiano, por su parte, sostiene que la resurrección de un muerto es posible pero gracias a una causa que trasciende la naturaleza. Tanto uno como otro dicen la *verdad* en su campo y “así no se contradicen” (“*ideo sibi non contradicunt*”)⁴¹.

Del mismo modo, no hay contradicción entre decir que el mundo ha comenzado *absolutamente* y decir que no ha comenzado *según el orden de las causas naturales*. Se puede sostener al mismo tiempo que el mundo ha comenzado (se trata de una verdad de fe, *simpliciter vera*) y negar que haya comenzado si se habla en tanto que filósofo (*loquens ut naturalis*). El cristiano dice la verdad al creer que el mundo ha comenzado, el físico dice la verdad al demostrar que no ha comenzado: “*verum dicit Christianus... verum etiam dicit naturalis*”⁴².

He aquí una de las fuentes de la doctrina de la doble verdad, que J. Pieper critica, y una de las razones de la condena de 1277. Pero, si se mira más de cerca, se constata que Boecio y Siger buscaban respetar la lógica aristotélica: “En efecto, si es imposible que los contrarios, los opuestos, así como la afirmación y la negación, pertenezcan de manera absoluta a la misma cosa, nada se opone sin embargo a que ambos opuestos pertenezcan a la misma cosa al mismo tiempo bajo un cierto punto de vista o según una cierta relación o de una manera determinada,

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De potentia*, q. 3, a. 17. Cf. el texto recapitulador, *Quaestiones de quolibet* III, q. 14, a. 2, en: *Opera omnia* (Leonina) vol. 25, 290-291.

⁴¹ BOECIO DE DACIA, *De aeternitate mundi*, en: Boethii Daci *Opera: Topica - opuscula*, vol. VI, pars II; *Opuscula: De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis*, ed. G. Sajó - N. G. Green-Pedersen, Hauniae, 1976, 352.

⁴² BOECIO DE DACIA, *De aeternitate mundi*, *ibid.* 352, 353.

o que uno le pertenezca bajo un cierto punto de vista y el otro absolutamente. De ello resulta que si uno pertenece a la cosa de manera absoluta y el otro bajo un cierto punto de vista, la refutación no ha tenido lugar todavía”⁴³.

Un Siger de Brabant ha reconocido también la dependencia del mundo con respecto a la causa primera al afirmar que “ser creado” es “ser por otro” (*esse ab alio*). Más aún, agrega, ¿quién podrá escrutar la voluntad divina,⁴⁴ siendo Dios libre? Dado que la voluntad de la causa primera es inescrutable, la filosofía es incapaz de proporcionar las pruebas del comienzo temporal del mundo: como máximo llega a una conclusión que no es absolutamente necesaria, ya que su verdad queda subordinada a la libre voluntad de Dios.

Los filósofos de la Facultad de Artes han intentado por lo tanto comprender así la relación entre la razón y la fe, y lo han hecho de manera diferente a S. Tomás. Ellos también buscaron una distinción de órdenes epistemológicos que permite ordenar la razón y la fe, pero no se ve bien dónde estaría el “filosofismo” que habría provocado la ruina de la Edad Media.

De ahí la siguiente pregunta: ¿Por qué J. Pieper se encarniza contra Siger de Brabante hasta el punto de echarle encima todos los males del racionalismo naciente?

Es que depende de una historiografía de más de cien años. Pieper transmite en efecto las ideas que dominan al neo-tomismo del siglo XX, desde Pierre Mandonnet y Ernest Renan, luego de que este último abandonó el seminario para lanzarse en un singular combate ideológico. Y llegamos así a un punto central de nuestra discusión.

3.2. El mito del averroísmo: una concepción preconcebida de la historia y su influencia sobre Pieper

La leyenda en efecto se ha superpuesto a la historia a partir de la increíble reconstrucción de Ernest Renan. Convencido de que, entre la Antigüedad y el Renacimiento, la horrorosa aventura de la Edad Media debía haber conocido una corriente subterránea de protesta contra la aplastante religión establecida, Renan se pone a buscar este levantamiento de la razón que ha sabido resistir a la opresión del dogma: este tópico de la independencia del espíritu tenía para él un nombre: el averroísmo. En su *Averroes y el averroísmo*, aparecido en 1852, Renan veía en el peripatetismo árabe ciertas tesis —la eternidad del mundo y la unicidad

⁴³ ARISTÓTELES, *Argumentos sofísticos*, c. 25, 180a25-30.

⁴⁴ “Quis est qui formam voluntatis Primi investigabit?” SIGER DE BRABANTE, *De anima intellectiva*, en: Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Louvain-Paris, ed. B. Bazán, 1974, 7.

del intelecto— que testimoniaban a sus ojos la universalidad de la razón pura, expresión de la no-creencia. Renan ha proporcionado entonces el cuadro interpretativo del averroísmo latino, sin conocer un solo texto de Siger de Brabante ni de ninguno de estos pretendidos cómplices. Para los averroístas asistimos a un fenómeno desconcertante: “Los esquemas interpretativos que han condicionado el estudio [de los averroístas] ya existían antes de que se conociera la existencia misma de las obras”⁴⁵.

Entre 1899 y 1911 el profesor dominico de la Universidad de Fribourg, Pierre Mandonnet, consagra sus estudios al averroísmo latino y publica las primeras obras de Siger de Brabant. Sin embargo, Mandonnet adhería aún a la interpretación de Renan, ya que para él el averroísmo sostenía “teorías anticristianas que escandalizan a sus contemporáneos”. Se podía reconstruir la doctrina de Siger a partir de las condenas de 1270 y de 1277. Y sólo Tomás de Aquino había sabido conjurar estos graves errores: negación de la Providencia, eternidad del mundo, unicidad de la inteligencia en la especie humana, supresión de la libertad. La edición de los textos de Siger, no impidió entonces al P. Mandonnet compartir el cuadro interpretativo construido por Renan, contentándose con invertir el juicio de valor hecho sobre el averroísmo. Esta reconstrucción de la historia de las ideas, en la que se han aceptado los esquemas interpretativos del averroísmo incluso antes de poseer el más mínimo texto, ha influido profundamente en la historia del tomismo del siglo XX, incluso en el capítulo IV de la Encíclica *Fides et Ratio*⁴⁶.

Josef Pieper depende de este mismo esquema de interpretación. Fue arrastrado por este movimiento no-crítico donde Siger servía como una figura útil al pensamiento de Tomás de Aquino⁴⁷. Por ello, cuando Pieper reescribe la historia medieval⁴⁸, acusa a Siger de Brabante de defender las tesis que Renan y Mandonnet habían extraído a partir de ciertos artículos condenados en París en 1277 (eternidad del mundo, unicidad del intelecto, determinismo...). Pieper reproducía el esquema historiográfico según el cual la condena del obispo de París permitiría reconstruir un pensamiento incluso antes de leer los textos. Pieper concluye que, por primera vez en la historia del Cristianismo después de S. Agustín, apareció la posibilidad de negar el principio mismo del vínculo orgá-

⁴⁵ FIORAVANTI, GIANFRANCO, *Boezio di Dacia e la storiografia sull'Averroismo*, en: *Studi Medievali* 7 (1966) 288.

⁴⁶ Cf. PUTALLAZ, FRANÇOIS-XAVIER, *Glaube und Vernunft an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, en: *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart*, Fribourg, M. Delgado-G. Vergauwen (ed.), 2003, 23-44.

⁴⁷ No se había tomado en serio la advertencia del canto 10 del *Paraíso*, en el que Dante no duda en admitir a “Sigerius magnus” al lado de Graciano, Pedro Lombardo, el Rey Salomón, Dionisio Areopagita, pero sobre todo Alberto Magno y Tomás de Aquino, quien lo presenta así a su asombrado visitante:

“Este de donde a mi retorna tu mirada,/ es la luz de un espíritu que en pensares/ graves a morir le pareció venir tarde;/ esa es la luz eterna de Siger,/ quien, enseñando en la calle de las Pajas,/ silogizó envidiadas verdades.” (DANTE, *Paraíso* X, 133-138)

⁴⁸ Cf. SK 401.

nico entre la razón y la fe y que así Siger de Brabante anunciaba el fin de la Edad Media⁴⁹. Siger habría reconocido ciertamente la importancia de la filosofía aristotélica para el estudio del mundo, pero habría despreciado la teología como puramente "ininteresante"⁵⁰. Sería, a ojos de Pieper, una actitud propiamente "no-medieval"⁵¹, típico del racionalismo que preparaba la conquista moderna de la autonomía de la razón. Pieper ha culpado entonces a Siger de todos los males del racionalismo moderno, lo que le permitía apelar a Santo Tomás, a un *retorno a las cosas* según el espíritu del tomismo y a una inserción fundamental de la fe en el corazón del proceso racional.

Esta manera de denostar a Siger con el fin de revalorizar el pensamiento de Tomás ya no se considera correcta hoy día⁵². Más exactamente, el genio de S. Tomás no tiene necesidad de este tipo de apología que debería tachar sus adversarios, ya sea de conservadores⁵³, ya sea de revolucionarios⁵⁴; hoy día es antes bien restituyendo las diferentes formas de pensamiento que el Cristianismo ha conocido y evaluándolas según su estatura histórica (sea que se trate del pensamiento franciscano post-bonaventuriano o del aristotelismo de los filósofos de oficio), que se podrá reconocer tanto mejor el genio de Tomás de Aquino. Claramente el tomismo debe liberarse de las polémicas del siglo ideológico de Renan, liberarse de los combates crispados del siglo XX, a fin de encontrar nuevas vías fecundas para nuestro tiempo. Hay aquí una cuestión importante de método que nos distingue de la de Pieper.

4. Conclusión

4.1. En qué se equivoca Pieper

Pieper no aborda estas cuestiones de método de manera general: como afirma el prof. Wald, Pieper las trata de manera concreta y bajo el control de las cosas⁵⁵. Creo haber mostrado sin embargo que se lo puede

⁴⁹ "Das aber bedeutet, daß hier zum ersten Mal seit Boethius, ja seit Augustinus und Justin, die gedankliche Möglichkeit auftaucht, das Prinzip der Verknüpfung des Geglauten mit dem Gewussten, *das Prinzip selbst*, zu verneinen: das Ende des Mittelalters kündigt sich an". SK 402.

⁵⁰ "Die Theologie wird einfach uninteressant." SK 402.

⁵¹ "etwas 'unmittelalterliches'" SK 402.

⁵² Esta imagen de S. Tomás, que habría sido adoptada a causa de la crisis averroísta, carece ya de actualidad. Probablemente, en realidad, es en razón de la reanudación de la querrela de las órdenes mendicantes que fue llamado para un inusual segundo período de enseñanza.

⁵³ "die prinzipiell Konservativen vom Schlage des John Peckham", SK 403.

⁵⁴ "Die Revolutionäre um Siger de Brabant", SK 403. Categorías que, dado el caso, podrían ser totalmente invertidas: Siger se muestra muy tradicional, y los franciscanos son portavoces del futuro del pensamiento en el siglo XIV. Pero estas categorías no tienen ningún sentido.

⁵⁵ "Pieper hat diese Einwände offenbar gesehen. Allerdings behandelt er seinem philosophischen Denkstil entsprechend Methodenfragen niemals abstrakt und allgemein, sondern konkret und kontrolliert an den Sachen selbst, sofern sie Gegenstand möglicher Erkenntnis sind." WALD, BERTHOLD, *Thomas interpretieren. Philosophische Hermeneutik und Wahrheit der Interpretation*, en: Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Schola-

coger en falta en este punto, ya que no conoce a Siger de Brabante sino de segunda mano (a través de Gilson y de Van Steenberghe sobre todo): Pieper coincide en efecto con la ideología de Renan para hacer de Siger el paradigma de la incredulidad y el símbolo del fin de la Edad Media, y se contenta con invertir el valor de este juicio.

Alguien dirá tal vez que esto no tiene ninguna importancia, que lo que cuenta para un filósofo no es la historia de las ideas sino las cosas mismas. No es tan simple, porque la actitud a-histórica de Pieper lo lleva a interpretar a su manera ciertas tesis de S. Tomás y a dar de ellas una imagen que se ha transformado un tanto a partir de entonces. Según Pieper, para retomar las palabras del Prof. Wald, "interpretar un texto tiene para quien filosofa un sentido distinto que para el historiador de la filosofía"⁵⁶, porque se trata "no de saber lo que otros han pensado, sino cuál es la verdad de las cosas". Esta última célebre frase es de Tomás de Aquino, frase que apuntaba precisamente a Siger de Brabante y a su afirmación: "Nuestra intención principal no es la de investigar cuál es la verdad sobre el alma, sino cuál fue la opinión de Aristóteles en este punto"⁵⁷. Tomás de Aquino contesta entonces a Siger de Brabante: "El estudio de la filosofía no tiene como objeto conocer las opiniones de los hombres, sino cuál es la verdad de las cosas"⁵⁸. Pero esta frase de Tomás de Aquino está sacada de su contexto: se pretende que en ella se critique la actitud de los puros historiadores de la filosofía, preocupados sobre todo de la historia que de la verdad de las cosas (*Wahrheit der Dinge*); esto supondría que Tomás ya habría detectado este defecto de los historiadores y que Siger de Brabante sería uno de ellos. Pero por otra parte Josef Pieper deja entender que los "teólogos de la Edad Media" leían justamente las obras del pasado de manera antihistórica⁵⁹. De ahí la siguiente paradoja: por una parte, todos los medievales habrían leído los textos antiguos de manera no histórica; por otra, Siger —él y solamente él— habría caído en el error del historicismo de una manera extravagante. Sabrán reconocer que la tesis que haría de Siger una suerte de excepción en un mundo culturalmente orientado hacia las cosas es poco plausible: ¿Cómo sostener razonablemente que Siger era el único universitario que

stik. Berthold Wald (ed.), en: *Werke in acht Bänden*, Vol. 2, Hamburg 2001, 467.

⁵⁶ "Einen Text interpretieren hat für den Philosophierenden einen anderen Sinn als für einen Historiker der Philosophie, denn es geht ihm nicht darum, lediglich zu verstehen «was andere gedacht haben, sondern zu erfahren, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält»". WALD, B., *Thomas interpretieren*, art. cit., 468.

⁵⁷ "Nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio Philosophi de ea". SIGER DE BRABANTE, *De anima intellectiva VI*, op. cit., 99. Allí Siger está justamente convencido de que la verdad es eminentemente de orden teológico, mientras que la filosofía, representada aquí por Aristóteles, estaría limitada a un orden de simple probabilidad.

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia super librum De caelo et mundo*, I, 22, ed. R.M. Spiazzi, Marietti 1952, n. 228.

⁵⁹ "Dies primär auf Wahrheit und Wirklichkeit gerichtete Erkenntnisinteresse ist für die scholastische, das heißt schulmäßig betriebene Interpretation der antiken Autoren so selbstverständlich gewesen, dass mittelalterliche Aristoteles-Kommentare beispielsweise auch in Quästionenform geschrieben werden können". B. WALD, *Thomas interpretieren*, art. cit., 469.

no se interesaba por las cosas y se contentaba con las intenciones de los filósofos? ¿Cómo creer que el obispo de París habría condenado 219 tesis, sin haber señalado justamente la del historicismo destructor de la civilización cristiana? La tesis no es creíble.

¿Podríamos acaso entender la tesis en el sentido de que sólo los *teólogos* serían 'realistas', mientras que los filósofos de profesión habrían caído en graves errores por no haber aceptado la regulación de la fe en su mismo camino filosófico? En este caso también, la tesis es históricamente poco plausible, porque no se entendería por qué la mayoría de los profesores de la Facultad de Artes no habrían seguido este camino fatal, reservado a algunos disidentes solamente.

Sigue siendo verdad sin embargo que esta última cuestión merece ser planteada. Propongo únicamente dejar de lado a Siger en este asunto, lo mismo que al tomismo medieval, para atenernos a una sola cuestión: ¿se puede llevar tan lejos la idea de "filosofía cristiana" hasta el punto de sostener que sin el Cristianismo la filosofía no podría constituirse como filosofía verdadera y completa? ¿Es necesario sostener que sólo la fe permite al filósofo pensar plenamente lo que piensa?

4.2. En qué tiene razón Pieper

La idea es seductora; en todo caso, la encontramos en Pieper, particularmente en el uso de la noción de *Kreatürlichkeit*. Si se quiere admitir que el rechazo del historicismo ha llevado a nuestro autor a descuidar la fecundidad filosófica de la investigación histórica, no es menos cierto que la intuición central de Pieper nos parece verdadera: la noción de *Kreatürlichkeit* es central para una filosofía realista que quiere fundamentar una doctrina del conocimiento sobre la verdad, una moral sobre el bien y una concepción del mundo sobre la unidad de la creación.

En particular, de esta noción de *Kreatürlichkeit* se deriva que, puesto que también el hombre es mantenido en el ser por un acto eterno, existe un estrecho parentesco entre el hombre y lo que trasciende el tiempo: "Considerando al hombre y al mundo como creación, ya he pensado, a la vez, conscientemente o no, que, como consecuencia de ello, mi propio existir y la existencia histórica en su totalidad no sólo "limitan" —sin mediación ninguna— con la región de lo "eterno", sino que están por entero transidos de eternidad"⁶⁰.

⁶⁰ "Indem ich Mensch und Welt als Schöpfung betrachte, habe ich, bewußt oder nicht, zugleich schon mitgedacht, daß folglich mein eigenes Dasein und die geschichtliche Existenz insgesamt nicht allein unvermittelt an die Region des Ewigen 'grenzt', sondern ganz und gar von der Ewigkeit durchtränkt ist", KR 462, 25.

Quien acepta la condición creatural del hombre, reconocerá que nuestra existencia se juega siempre-y-ya en un doble espacio de existencia, *in einem 'zweihäusigen' Daseinsraum*.

Llevado de ese modo a las fronteras de la filosofía hacia lo que es propiamente sobrenatural, el hombre descubre en la Revelación no una realidad heterogénea separada de nuestra naturaleza humana, u opuesta a ella. Al contrario, nuestra naturaleza humana manifiesta una apertura ontológica a la Revelación y a la Gracia divina: *naturaliter anima est gratiae capax*, había escrito Tomás de Aquino;⁶¹ y Pieper concluye: "Puesto que, como dijimos, ser creatura equivale a recibir constantemente el propio ser desde el origen divino y ser ininterrumpidamente creado, las realidades creaturales, pese a su ser propio, alcanzado precisamente en la *creatio*, están en todo momento abiertas a una posible nueva intervención de parte del Creador"⁶².

El ateísmo contemporáneo no es por tanto solamente una ofensa a Dios: es además un fenómeno contra-natura, un fenómeno anticultural. La noción de *Kreatürlichkeit* no interesa solamente a los teólogos y a los filósofos: es decisiva para la cultura en su conjunto y forma parte del bagaje del hombre de hoy. Con ella se juega probablemente un aspecto de nuestra civilización y de su futuro; sin ella en todo caso, sin esta radicalidad, el hombre contemporáneo no pensará jamás sino la mitad de lo que piensa⁶³.



⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, q. 113, a. 10.

⁶² "Weil, wie gesagt, Kreatur-sein soviel heißt wie das eigene Sein immerzu aus dem göttlichen Ursprung zu empfangen und unaufhörlich erschaffen zu werden, darum hören die kreatürlichen Wesen, trotz ihres in eben der *creatio* erlangten Eigenseins, nicht auf, eines neuen Eingriffs von seiten des *Creator* stets gewärtig zu sein", KR 463, 26.

⁶³ KR 464.

JUAN PABLO ROLDÁN

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

Algunas consideraciones sobre J. Pieper y el tema del mal en la problemática filosófica contemporánea

Tal vez en el presente pueda aceptarse sin mayores controversias que el llamado problema del mal, es decir, el de la existencia del mal en el mundo y el de su compatibilidad con un Dios bueno y omnipotente, es un tema filosófico central y, más aún, *el* tema de acuerdo al cual podemos juzgar la profundidad metafísica de una doctrina. Si bien para la filosofía cristiana el mal tiene secundariedad ontológica, pone a prueba, como ningún otro, a todos los otros temas fundamentales. Podría afirmarse de él, con respecto a la filosofía, lo que afirma el *Catecismo de la Iglesia Católica* con respecto al cristianismo en general:

“No hay rasgo del mensaje cristiano que no sea en parte una respuesta a la cuestión del mal.”¹

El pensamiento occidental moderno sobre este tema tiene una herencia compleja. La crisis de la filosofía cristiana en el siglo XIV, los planteos de Lutero, no ajenos a dicha crisis, la querella *De auxiliis* en los siglos XVI y XVII, en el seno de la Segunda Escolástica, las teodiceas racionalistas, el Iluminismo, la filosofía hegeliana, las críticas al hegelianismo, el positivismo; todos estos movimientos, en su devenir y en sus relaciones, propusieron una clara tensión entre Dios, por una parte, y la libertad humana y el mal, por otra, tensión que en muchas ocasiones se intentó ocultar con soluciones de compromiso (tal el caso, por ejemplo, de las doctrinas molinistas, bañezianas o del optimismo leibniziano) o, directamente, con la eliminación o absorción de uno de los extremos en pugna. Pero “cuando se trata de Dios y del mal, o bien se aceptan los dos términos, y es la vía metafísica y sobre todo del cristianismo, o uno se arriesga a perderlos simultáneamente”². La protesta desesperada y

¹ N° 309

² POSSENTI, VITTORIO, *Dios y el mal*. Rialp, Madrid 1997, p. 31.

exasperada de Iván Karamazov puede considerarse un testimonio del estado de la cuestión en 1880, luego de siglos de reflexión.

La filosofía y la teología del siglo XX en parte quisieron escapar a la cuestión del mal, frente a la cual se "han demostrado culpablemente tímidas"³. Pieper atribuye esta ceguera al "hombre del liberalismo ilustrado", incapaz de reconocer "el hecho metafísico de la existencia de la iniquidad"⁴. Sin embargo, las guerras mundiales, el Holocausto, Hiroshima y Nagasaki, las grandes matanzas del siglo XX, han constituido una experiencia del mal tan poderosa que ha hecho surgir algunas voces que lúcidamente han alertado sobre el *olvido del mal*, de su terribilidad, en la conciencia occidental de los períodos anteriores. Una de ellas, dentro del tomismo pero con un reconocido alcance universal, ha sido la de Jacques Maritain. Otra, menos considerada desde este punto de vista pero no menos importante, la de Josef Pieper. Ambos autores han tenido la valentía, nutriéndose de la tradición, de volver a enfrentarse con el tema con la totalidad e integridad de sus variables. Otros pensadores, en cambio, han proferido un grito desgarrador, pero que se ha acallado a sí mismo, al volver a ignorar alguno de los componentes de la cuestión. Hoy en día, este nuevo olvido es una de las características salientes de la filosofía y de la teología que podemos llamar *posmodernas*, al proponer como única salida frente al problema del mal su conceptualización por medio de categorías de *pensamiento débil*, luego de siglos de intentos supuestamente infructuosos de concebirlo dentro de un pensamiento fuerte, metafísico⁵.

No debe prestarse a confusión la referencia a Josef Pieper en este contexto. En efecto, así como Maritain recoge la herencia polémica —tanto la universal como la interna al tomismo— y da una respuesta fundamental y superadora en los términos de la controversia⁶, Pieper se mantiene al margen de las disputas, pero no por ello deja de hacer una contribución esencial. Al menos, los términos históricos del problema y de su debate no fueron la estructura central de ninguna de sus obras. Y, seguramente por ello, sus reflexiones constituyen un complemento *indispensable* de soluciones técnicas como las de Maritain.

Pieper contempla los distintos temas y se encuentra directamente con los autores *más acá* de las polémicas. Gracias a esta actitud, redescubre aspectos olvidados o insospechados de distintas doctrinas, filósofos y de la realidad misma, poniendo de relieve matices y perspectivas que trascienden los moldes rígidos, propios de los pensadores *reactivos*. Esto

³ *Ibidem*, p. 21.

⁴ *Las virtudes fundamentales*. Rialp, Madrid 1980, p. 180.

⁵ Cfr., por ejemplo, VATTIMO, GIANNI, *Credere di credere*. Garganti, Milan (Trad. castellana: *Creer que se cree*, Buenos Aires, Paidós, 1996), y *After Christianity*. Columbia University Press, New York 2002 (Trad. Castellana: *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Buenos Aires, Paidós, 2004).

⁶ Cfr. sus obras: *Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, Paris, Hartman, 1947; *Dieu et la permission du mal*, Paris, Desclee de Brouwer, 1963

explica en parte el hecho de que Pieper haya desconcertado a no pocos críticos, así como la decisión frecuente por parte de éstos de ignorar su obra por no poder encasillarla en alguna tendencia o movimiento reconocible.

Dentro de la historia del tomismo, autores como Maritain, Gilson o Fabro, salvando las grandes distancias existentes entre cada uno, han brindado fórmulas decisivas, "ventanas", a través de las cuales debería mirarse. Josef Pieper, con naturalidad, ha mirado de hecho a través de ellas y ha descrito, con la frescura de lo tradicional sin mediaciones, aspectos de la realidad indispensables para aceptar vitalmente (con *asentimiento real* y no sólo *nocional*, en términos del Card. Newman) aquellas conceptualizaciones que cobraron nuevo sentido por el esfuerzo de los otros grandes tomistas del siglo XX. Esto motiva, asimismo, la universalidad manifiesta y la actualidad del pensamiento de nuestro autor.

Con respecto al tema que nos ocupa, es sabido que Maritain ha tenido el mérito sobresaliente de explicar y poner de relieve nuevamente la extraordinaria profundidad, precisión y alcances de la fórmula tomista de la "no consideración de la regla" como causa del mal moral. Pieper no da cuenta, hasta donde sé, de este descubrimiento, pero espontáneamente y sin la fatiga de las polémicas posteriores a Santo Tomás de Aquino, nos retrotrae al corazón de dicha concepción y de sus concomitancias metafísicas, recorriéndolos con hondura y sin la mediación de las racionalizaciones u optimismos posteriores⁷.

Analizaré a continuación brevemente, para intentar fundamentar esta hipótesis, algunos aspectos de la obra *El concepto de pecado*⁸ que, como sucede con las obras de un pensador esencial, condensa todas sus ideas.

En *primer lugar*, cabe destacar que Pieper realiza, cada vez que es necesario, una *reductio ad fundamenta* para esclarecer las últimas alternativas posibles para todo aquél que se disponga a pensar en profundidad la cuestión. En palabras de un personaje de *Cocktail Party* de T. S. Elliot:

"quisiera creer que soy yo aquella en la que algo no está en orden, pues de otro modo habría algo que no está en orden en el mundo mismo, y eso sería más terrible, sería horroroso. Así preferiría creer que algo en

⁷ Vid., por ejemplo, estas líneas notables: "...es sorprendente... que Tomás de Aquino, el pensador abierto a la realidad y vuelto al mundo, aquel al que tantas veces se ha reprochado su meridiano optimismo del más acá, sea el mismo que nos asegure que el saber que realmente penetra en las cosas creadas va acompañado de una tristeza de abismo; insuperable tristeza de la cual no hay fuerza natural alguna, ni del entendimiento ni de la voluntad, que sea capaz de librar al hombre (y tristeza de la que se nos dice en el Sermón de la Montaña: bienaventurados los tristes, porque ellos serán consolados). Cfr. *Summa Theologiae*, 2-2, 9, 4". El texto citado corresponde a *Las virtudes fundamentales*. Ed. cit., pp. 188-189.

⁸ *Über den Begriff der Sünde*, Kösel-Verlag, Munich 1977. Trad. castellana: *El concepto de pecado*. Trad. de Raúl Gabás Pallás, Barcelona, Herder, 1979.

mí no está en orden, algo que quizá podría enderezarse”⁹.

O el mal moral es la ausencia de un bien debido fruto de un acto libre (“yo soy aquella en quien algo no está en orden”), o tiene consistencia ontológica (“habría algo que no está en orden en el mundo mismo”). La insistencia de nuestro autor en sus obras en que los pensadores profundos coinciden en el planteo de las opciones metafísicas últimas (por ejemplo, la reiterada referencia a que Santo Tomás de Aquino y Jean-Paul Sartre ven con claridad y acuerdo el nexo indisoluble entre Dios creador y orden natural)¹⁰, aunque elijan alternativas opuestas, confirma este hecho de que para Pieper sólo caben, en última instancia, dos posturas “fuertes” y excluyentes, y no habría lugar para una postura postmetafísica superadora de ambas.

Si éste es el trasfondo de todo planteo de la cuestión, el maniqueísmo, lejos de constituir “una herejía limitada a determinados siglos o regiones del mundo”, es un “gran error” que “acompaña a manera de tentación y peligro constante la historia del hombre”¹¹ que puede olvidar que “toda criatura es un bien de Dios”¹². La idea de que hay un mal originario o de que el mismo Dios es causa del pecado, “es un camino imposible, un camino de huida, un callejón sin salida”¹³. Implica, claro está, al convertir al mal en una positividad, en un absoluto, negarle su carácter de herida, de injusticia, de falta y, por lo tanto, su terribilidad; implica también la anulación de toda posibilidad de protesta y de lucha. En otras palabras, si el mal es inevitable y trágico, se convierte en algo “inocuo en el fondo”¹⁴. Tragedia e inocuidad son categorías que se convierten con respecto al mal. El mal sólo es realmente doloroso e injusto si no es la última realidad. Por este motivo,

“...quizás ningún intento de enjuiciar y zanjar el tema del pecado [o del mal moral] puede silenciar el pecado original hereditario: «Sin este misterio, el más incomprendible de todos, somos más incomprensibles para nosotros mismos que este misterio para los hombres»¹⁵”.

⁹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰ Si conjugamos todos estos elementos, las alternativas serían: o creación-orden natural-mal moral como privación libremente producida o ateísmo-monismo-mal moral como ontológico y necesario).

¹¹ *Ibidem*, p. 69.

¹² *1 Tim* 4, 4.

¹³ *El concepto...*, p. 90.

¹⁴ *Ibidem*, p. 71.

¹⁵ PASCAL, B., *Pensées* (según la numeración de la edición de León Brunschvicg: n.º 434). *El concepto...*, p. 92.

Solamente si el mundo es creado por Dios, y el mal es causado misteriosamente por una creatura libre, puede haber una realización personal de alguien y una doctrina filosófica que no caiga en el absurdo. "La decisión fundamental", "por encima" "de todas las decisiones concretas" y "con anterioridad a ellas" es, entonces, la de aceptar o no el "propio carácter creado" ¹⁶.

En *segundo lugar*, Pieper despliega el concepto tradicional de libertad como compatible con y, más aún, fundamentado en la causalidad divina y como relacionado sólo contingentemente con el mal moral.

Según se dijo más arriba, el problema de la libertad y de su relación con la providencia divina atraviesa toda la problemática filosófica moderna. Los contendientes en la nombrada querrela *De auxiliis* partieron, casi sin excepción, del principio de que la libertad humana y la causalidad divina son inversamente proporcionales. La misma tensión, resuelta a favor de uno de sus extremos, aparece en autores aparentemente tan ajenos a la cuestión como Nietzsche o Sartre ¹⁷. Esta dificultad para ver el *carácter creatural del obrar humano* ¹⁸ condicionó notablemente la concepción occidental acerca del mal. Se conservó en general la fórmula ("el mal es una ausencia...") pero se la vació de contenido real. Esta comprensión superficial del sentido del mal, a su vez, oscureció la comprensión de la libertad humana. Por siglos pareció que no había alternativa entre afirmar que Dios realmente crea todo, incluidas nuestras acciones supuestamente libres, buenas y malas -motivo por el cual en realidad ni somos libres ni él es bueno desde nuestro punto de vista-, y afirmar que nuestras acciones libres no dependen de Dios, con lo que, si bien Dios se torna inocente del mal, pierde sus atributos de omnipotencia y trascendencia y, al perderlos, nuestra consistencia como seres finitos se disuelve junto con nuestro obrar independiente...

Inseparable de esta cuestión, está dicho, se encuentra la concepción de que la libertad remite necesariamente a una indeterminación e implica relación esencial al mal. La imposibilidad de realizar el mal sería una limitación. La transgresión, sinónimo de libertad. Este aserto difundido universalmente hasta nuestros días y sostenido en yuxtaposición con la concepción del mal como privación, no es sino opuesto y contrario a ésta. De afirmar que el mal es otro objeto posible de nuestros actos distinto del bien resulta, una vez más, su ontologización.

Pieper no se propone superar estas antinomias por la disputa relativa a sus cuestiones técnicas, sino que lo hace de hecho como una conse-

¹⁶ *Ibidem*, p. 77.

¹⁷ "Leyendo a Nietzsche (y, más tarde, a Sartre) se imaginaria uno estar en los alrededores de 1600, en los tiempos en que la famosa querrela de auxiliis o, en otros términos, de la libertad y de la gracia, estaba en todo su apogeo". GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, LUIS, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Santander, Sal terrae, 1993.

¹⁸ Lo que Cornelio Fabro ha llamado "participación en el orden operativo". La terminología utilizada por Pieper es otro signo de su independencia para desarrollar cuestiones centrales de una filosofía cristiana trascendiendo, en cierta forma, el debate técnico y remitiéndose directamente a la tradición palpitante en la fuente.

cuencia y luego de haber recuperado lo que “la tradición occidental en toda su extensión ha pensado... sobre este punto”, de tal forma que inclusive “Tomás de Aquino habla solamente como uno de sus testigos”¹⁹.

Nuestro autor desarrolla una doctrina profunda de la libertad creatural, tan olvidada. Para él, la libertad humana nunca es causa primera de los actos buenos, conformes a nuestra naturaleza, sino siempre segunda. Y no hay contradicción alguna en esto.

“En realidad todo lo que nosotros, cristianos o no, hacemos con responsabilidad propia, se pone en marcha gracias al presupuesto fundamental de la esencia del mundo y del hombre, que ha sido llamada a la existencia en virtud de la creación. Además, desde este presupuesto se determinan también la medida, el límite y la norma de nuestras decisiones, que *no* han sido precisamente sacadas «de la nada», sino que son decisiones creadas”²⁰.

• Aceptada la condición creatural de la libertad y de los actos libres junto con la condición de no-ser del mal, se sigue necesariamente que, así como la libertad dice relación al bien, que la plenifica y fortalece, y los actos buenos tienen a Dios como causa primera, los actos malos, en cambio, no provienen de Dios sino que el hombre es su *causa primera*, aunque *deficiente*, y, por esto último, implican una menor eficiencia, una frustración, una debilidad, una impotencia, un empobrecimiento de su mundo de relación y, de ninguna manera, un fortalecimiento de la libertad o una ampliación de sus posibilidades de acción. No sólo los actos malos, sino la misma *posibilidad* de pecar, no provienen de Dios, sino de la nada²¹.

Pieper cita dos pasajes del *Diario 1889-1939* de A. Gide —del cual, según su opinión, podría extraerse una profunda filosofía del mal— que dan en el centro de la cuestión y nos recuerdan la tesis fundamental de la *libertas maior* y de su diferencia con la *libertas minor*:

“Pecado es lo que no se hace libremente”²².

“El mal nos gana para su causa y nos pone a su servicio. ¿Quién osaría hablar aquí de una liberación...? ¡Como si el vicio no fuera más tiranizante que el deber!”²³

¹⁹ *El concepto...*, pp. 93-94.

²⁰ *Ibidem*, p. 50.

²¹ Pieper reconoce lo misterioso de esta afirmación, y el límite que implica para nuestro conocimiento. Vid. *Ibidem*, p. 97.

²² *Ibidem*, p. 95.

²³ *Ibidem*, p.103.

Santo Tomás afirma algo similar al decir que “no pertenece a la esencia de la voluntad libre el poderse decidir por el mal”²⁴ y que “el querer el mal no es libertad ni parte de la libertad”²⁵. “Por tanto, contra la difundida costumbre de pensamiento, el no-poder-pecar podría considerarse como signo de una libertad superior”²⁶.

En tercer lugar y finalmente, en lo que constituye quizás el aporte más decisivo de nuestro autor a esta cuestión en el sentido indicado, Pieper aplica los temas compendiados en los párrafos precedentes al tema del acto humano concreto. En efecto “la afirmación de la bondad ontológica de la criatura no sólo tiene validez en relación con el mundo «objetivo» de las cosas..., sino también en relación con nosotros mismos y con nuestra acción, también en relación con el acto de querer en la célula más íntima de nuestra libertad”²⁷.

Si las cosas queridas son buenas por el hecho de ser creadas, nuestro acto de querer es bueno, y también es creado. Nuestra tendencia más profunda, nuestra “*inclinatio naturalis*” es como una “fuerza oculta de gravedad, que opera en todo los movimientos particulares de la voluntad” y “se alimenta del acto originario de la creación”, “del cual ha recibido su primer impulso toda dinámica creada en el mundo y desde el que se mantiene en curso a partir de entonces”. Esta doctrina puede ser sorprendente para el hombre actual, influido por “la disputa desatada por Kant”²⁸ —y acentuada, podría agregarse, por Schopenhauer, Nietzsche y Freud— al punto de que la idea de que nuestras pulsiones radicales son caóticas y amorales, junto con la de la identificación conexas de lo *profundo* con lo *bajo*, quizás constituya el obstáculo cultural más poderoso para aceptar con hondura una metafísica creacionista. Dentro del tomismo y de la cultura toda del siglo XX, Pieper ocupa sin dudas el lugar más destacado en la dilucidación de esta cuestión.

En esta línea, nuestro autor alerta reiteradamente contra todo dualismo metafísico y ético —recuérdese la referencia al maniqueísmo como tentación inherente al hombre en toda época— que conciba a la moral como una “disposición positivista” o un “mero «freno» o impedimento”. “El bien es, por el contrario, precisamente aquello en lo que se articula y consume el impulso natural del hombre”. El acto humano bueno, en resumen, es el más libre, el más causado por Dios y acorde con su Providencia, el más espontáneo, el más pleno, el más íntegro, el más “*uno*” en términos metafísicos; aquél en el cual el hombre está “totalmente de acuerdo consigo mismo” y el único en el que “lanza su acción sin restos y a plena vela”. Por ello, el mal moral de culpa o pecado, lejos de constituir una especie de *liberación* de un impulso de las restricciones

²⁴ Ver. 24, 3 ad 2; 2 d 44, 1, 1 ad 1.

²⁵ Ver. 22, 6. Ambas citas en: *El concepto...*, pp. 93-94.

²⁶ *Ibidem*, p. 94.

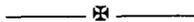
²⁷ *Ibidem*, p. 70.

²⁸ *Ibidem*, pp. 46-47.

de la cultura superior —aquí lo *superior* se identificaría con lo *superficial*, con lo *cortical*—, es siempre un acto “contra naturaleza”, que “contradice una tendencia natural”, y que implica siempre, por ello, “cierta reserva interna”²⁹ y una restricción. “Pecar no es otra cosa que permanecer por debajo del bien que corresponde a uno según su naturaleza”³⁰. Que el pecado sea una especie de *represión* está fuera del horizonte cultural del hombre contemporáneo y, sin embargo, es indispensable afirmarlo si se quiere conservar la metafísica propia de la tradición occidental.

En el pecado, por consiguiente, se entrelazan por fuerza un aspecto de *conversión* —que puede llamarse *cupiditas*— o “aspiración a un bien caduco” —porque un absoluto no querer o querer la nada sería imposible metafísica y antropológicamente; “nunca puede corresponder a una acción humana el carácter de definitivamente mala”³¹— y otro de *aversión* —o *superbia*—, que constituye formalmente al pecado en tanto que tal. Lo propiamente malo es un rechazo, una negación, una deficiencia, que inclusive deforma a la misma conversión desde dentro. La maldad del acto no viene del deseo. Tanto es así que, si la diferencia entre los pecados “mortales” y los “veniales” radica en que en los primeros se acentúa la aversión y en los segundos la conversión, debe recordarse, siguiendo a Santo Tomás, que no se trata de dos especies del género “pecado”, sino que se distinguen analógicamente. El pecado venial “no es pecado en sentido completo, integral; la *perfecta ratio peccati*, el concepto radical de «pecado», se realiza sólo en el pecado «mortal»”³².

Si uno de los mayores peligros de la filosofía es el del *formulismo*, el reemplazo de la realidad o *forma* por su expresión y el olvido de la riqueza de esa realidad, Josef Pieper tiene el mérito extraordinario, con el desarrollo sapiencial y no reactivo de los temas —entre otros, de las grandes opciones metafísicas, de la libertad creada, de la bondad ontológica de las cosas creadas, de los actos humanos— de haber alejado esa tentación *también* en lo que hace al problema fundamental del mal. De este modo, trascendiendo las cuestiones técnicas hacia la fuente que las nutre, ha hecho un aporte actual y fundamental para la contemplación de este *mysterium iniquitatis*, aporte que es realmente superador de antinomias pasadas.



²⁹ *Ibidem*, pp. 39, 45-46, 47-48, 44 (incluye una cita de TOMÁS DE AQUINO, SANTO, op. cit., I-II, 78, 3), 47 (incluye una cita de TOMÁS DE AQUINO, SANTO, op. cit., II-II, 133, 1).

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, SANTO, op. cit., I-II, 109, 2 ad 2, citado en PIEPER, JOSEF, op. cit., 45-46.

³¹ *Ibidem*, p. 69.

³² *Ibidem*, p. 81.

PATRICIA SCHELL

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

Josef Pieper y la acedia: la causa afectiva de ciertas deformaciones intelectuales

Es llamativo cómo Pieper en la introducción a su obra *Las virtudes fundamentales* intenta destacar la misteriosa conexión entre la salud psíquica y la santidad. La integridad de la persona humana, la armonía, aún en el plano de la vida psíquica natural, está en la misma línea de una existencia orientada al fin último de la vida humana: Dios. Ello es claro para el prudente¹.

De modo que un adecuado conocimiento del hombre no puede renunciar a la consideración de su auténtico fin.

Como contrapartida de esto, el olvido o la renuncia a este fin, sólo pueden derivar en una deformación, teórica y práctica, de la verdadera vida humana.

Nadie duda de que nuestra época se caracteriza por un acentuado interés por el hombre, una paradójica confusión sobre su naturaleza y un rechazo a Dios como autor y fuente de su felicidad. Entre los méritos que podemos adjudicarle a Pieper es el ayudarnos a considerar la conexión que existe entre estos hechos. Inspirado en Santo Tomás de Aquino y en la doctrina clásica, sus reflexiones nos permiten comprender hasta qué punto ciertas deformaciones intelectuales, sobre todo las que se refieren a la imagen que el hombre tiene de sí mismo, suelen tener una causa afectiva: la tristeza por el bien divino. En una época en que se culpa solamente a la inteligencia y se sobrevalora lo afectivo no es inútil meditar sobre ello.

Cuando el hombre alcanza un elemental grado de desarrollo en su capacidad cognoscitiva, en lo primero que se le ocurre pensar es en sí

¹ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Bogotá, 1980, 18: "La prudencia es uno de los «lugares» del espíritu en que se hace visible la misteriosa conexión entre salud y santidad, enfermedad y pecado. Una doctrina del alma (psicología) que no haga, a sabiendas, caso omiso de estas realidades podrá adquirir, seguramente, desde esta posición, una visión de relaciones muy honradas".

mismo². Hay por ello en él una inclinación natural a conocerse y amarse, y por lo tanto a buscar su propio bien.

Lo más propio del hombre y lo principal en él es su naturaleza racional. De modo que apreciando los bienes proporcionados a esta naturaleza el hombre se conoce adecuadamente y se ama rectamente.

Como enseña Santo Tomás de Aquino los buenos aprecian en sí mismos como principal su naturaleza racional, es decir el hombre interior, y se estiman en ello; los malos, en cambio, consideran que lo principal es la naturaleza sensible y corporal, o sea, el hombre exterior. Por eso al no conocerse bien no se aman de verdad a sí mismos, sino que aman lo que creen que son. Los buenos, en cambio, conociéndose bien, se aman de verdad³.

De modo que la imagen que cada uno forja de sí mismo no está desconectada de lo afectivo, sino que se adecua justamente a aquello en lo que uno tiene puesto el corazón, como enseña el evangelio allí donde esté tu tesoro estará tu corazón.

El hombre busca conocerse y amarse, pero esta tarea supone un esfuerzo ya que si bien estamos inclinados a conocernos naturalmente, llegar a comprender acabadamente nuestra naturaleza es una empresa difícil y expuesta a muchos errores.

Sobre todo porque como nuestro conocimiento comienza por los sentidos, la primera tentación es quedarnos en este plano e identificar nuestra naturaleza con lo sensible (el hombre exterior), lo cual es propio de una visión superficial.

Este y otros muchos errores hacen que el hombre se forje una imagen distorsionada de sí mismo y de la realidad.

Es en la vida intelectual en donde se hace más palpable esta realidad, porque ella desarrolla, cuando es ordenada, la mente humana. Pero por estar asociada a tan alto ideal está también por eso expuesta a muchos errores.

De modo que a primera vista lo que se le exige al intelectual es un esfuerzo, un acto de grandeza, para superar la periferia y alcanzar su bien más propio. Este fin, como diría Pieper, tiene algo de heroico. La grandeza y la altura de esta vocación traen aparejada la responsabilidad de la fidelidad a lo real.

Esta verdad, tan cara al pensamiento clásico y tan ajena al mundo contemporáneo, no deja de resonar en la obra de Pieper.

El hombre está llamado a una vocación muy alta, que manifiesta la nobleza del ser que recibió, sin embargo muchos de los males que le vemos sufrir son consecuencia de la oculta rebeldía ante esta vocación y

² *Summa theologica*, I-II, c. 89, a. 6.

³ *Summa theologica*, II-II, c. 25, a. 7.

del intento, en algunas ocasiones desesperado, por liberarse de la filiación divina que a tanto obliga⁴.

Esta suerte de enfermedad, que corroe por dentro el bien más profundo del hombre, ha recibido por parte de la tradición el nombre de acedia. Es de notar, como lo señala nuestro autor, el olvido que se ha generado en torno a esta expresión, quizá como síntoma de la negación de su importancia⁵.

La acedia, justamente se opone a la grandeza del ánimo con la que el hombre debería lanzarse a la consecución de su bien máspreciado, que por su influjo termina viéndose como un mal. Aquel que es afectado por este vicio sucumbe en la tristeza porque deja crecer en su corazón la desconfianza en Dios, a quien ve como despótico, ya que le impone un modo de ser que rechaza, pues como enseña San Agustín el que no está con la ley está bajo la ley y es oprimido por ella⁶.

Esta tristeza, producida porque en la mente se trastoca en malo lo que es bueno, supone una falsa percepción de la realidad. No en pocos lugares Pieper ha hecho notar cómo este vicio se opone a la vida intelectual. Sin embargo, aunque sus consecuencias se hacen sentir en la esfera intelectual, su origen es afectivo. De hecho Santo Tomás de Aquino la trata en la Suma Teológica como un pecado contra la caridad. Pieper como la principal enemiga de la esperanza, que anhela obtener el bien arduo.

La explicación parece sencilla. La acedia supone en primer lugar aceptar la idea de un Dios que es egoísta (tal como sucedió con los primeros padres, que por incidencia del demonio, creyeron que Dios los engañaba). Esto produce una suerte de hastío que lleva a apartarse del bien, que ahora es percibido como un mal, acarreado la consecuente tristeza. Pero como el hombre no puede mantenerse mucho tiempo en la tristeza y rechaza como malo su auténtico bien, se esfuerza por evadirse del reposo, o sano ocio, que lo volvería a su auténtico ser, y mediante una insana curiosidad, busca obsesivamente huir de su propio ser, hundiéndose en las posibilidades que le sugiere el mundo, produciéndose la *evagatio mentis*.

“Esa inquietud del ánimo se manifiesta luego en el torrente de palabrería, en el descontrol y en las ganas de “escapar del recinto amurallado del espíritu, para derramarse en la pluralidad”, en el desasosiego interior, en la inestabilidad, en la imposibilidad de asentarse en un lugar y de decidirse por algo; exactamente en eso que se llama “curiosidad” insaciable⁷.

Claro que esta divagación de la mente se puede extender no sólo al ámbito intelectual. Cuando llega afectar lo profundo del alma se mani-

⁴ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Bogotá 1988, 291.

⁵ *Ibidem*, 393.

⁶ SAN AGUSTÍN, *El Evangelio de San Juan*, Ed. Apostolado Mariano, Sevilla 1990.

⁷ PIEPER, J., *Las virtudes...*, op. cit., 291.

fiesta también en el modo de hablar (verbosidad), en la expresión corporal (inquiétude), llevando a la persona a una inestabilidad tal que no puede mantenerse por mucho tiempo en ningún lugar⁸.

Por eso se va pasando, de forma intermitente, de la tristeza o depresión, a la manía, en un intento desesperado por evadir inútilmente la vocación y reemplazarla por una ficción construida a medida. No sin culpa, lo que parece esmerada búsqueda, no responde a otra cosa sino a un progresivo apartamiento de la realidad. De modo que de la acedia se pasa, entre otras cosas a la incontinencia. Aunque, como bien lo hace notar Pieper, antes se pasó por la pusilanimidad, que es justamente la huida de los medios que conducen al fin, una especie de pereza o negligencia.

“La acedia es la muelle desgana del corazón que no se atreve a lo grande para lo que el hombre está llamado. La vemos actuar en aquellos momentos en que el hombre procura sacudirse la nobleza de su personalidad esencial, y sobre todo cuando le estorba esa filiación divina que a tanto obliga, paralizándolo todo con su flojera. Y lo que es vagancia que traiciona el propio ser se convierte luego en divagación. Por eso dice Santo Tomás que la pereza es “inquiétude errante del espíritu” (Mal. 11, 4.). Esta es su primera consecuencia. La segunda se llama desesperación; así lo entiende Santo Tomás, estableciendo una genealogía que es muy elocuente para que veamos todo el entramado de ese vicio”⁹.

No por nada la acedia se combate con el descanso en Dios. Este es el sentido más genuino de la Liturgia, que supone el bien espiritual, pero se manifiesta en los signos sensibles. La liturgia¹⁰ ordena, entre otras cosas, la sensibilidad que tanto destruye la acedia y que tantas consecuencias trae por la *curiositas* que engendra, cierta concupiscencia de los ojos, una especie de incontinencia espiritual (acompañada en algunos casos por otro tipo de incontinencias) que sólo se supera en la templanza.

“En ese proceso de asfixia, antes de que el mundo aparente suplante al de verdad y se haya perdido todo, es imaginable, al menos, una intervención de la templanza que, cortando de raíz el ansia alocada de sensaciones, ya no venga a moderar lo torcido, sino a proteger y defender lo defendible. La *studiositas*

⁸ *Summa theologiae*, II-II, c. 35, a. 4, ad. 3.

⁹ PIEPER, J., *Las virtudes...*, op. cit., 291.

¹⁰ PIEPER, J., *La realidad de lo sagrado*, en *Antología*, Barcelona 1984.

quiere decir entonces que el hombre se opone con todas las fuerzas de su instinto de conservación a la fatal tentación de dilapidarse; que cierra a cal y canto el santuario de su vida interior a las vanidades atosigantes de la vista y del oído, para volver a una ascética y conservar, o restaurar al menos, aquello que constituye la verdadera vida del hombre: percibir otra vez a Dios y a su creación. Si la templanza consigue esto, viene luego la segunda parte, que es edificar un nuevo yo y un nuevo mundo, a la luz de esas otras dos verdades que se han recuperado¹¹.

Para adquirir la *studiositas*, virtud opuesta a esta insana curiosidad, no alcanza con un realismo metódico, sino que es necesaria una fidelidad vital, existencial a la realidad, pues de otro modo la actitud del intelectual semeja a ciertos neuróticos, de los que habla Pieper, que tienen superficialmente el deseo de curarse, pero en realidad nada temen más que la exigencia de lo que naturalmente se exige a una persona sana¹².

Es fácil caer entonces en esquemas y en un vano racionalismo, que sustrae de la obligación de tender hacia lo grande. Por ello la acedia es una humildad pervertida, una especie de tacañería interior.

Pero como la realidad no puede anularse, por este camino se anticipa la caída en un verdadero infierno. No pocos autores han teorizado acerca de la desesperación. Pieper señala a Kierkegaard, quien patentiza los avatares de este estado, que se caracteriza por el vértigo ante un abismo que se abre a los ojos. El desesperado contempla la grandeza del bien al que es llamado, pero lo ve como un mal, porque es divino y en su mente supone la anulación de su ser, que es la finitud. Atrapado en la dialéctica de lo finito vs. infinito, se aferra a su finitud que sólo puede ser el pecado, porque es lo único que él puede realizar sin que participe Dios, pero entonces ya está la culpa. De modo que queda encerrado en un círculo en donde la única salida es la desesperación¹³.

Pieper advierte: "desesperar es contradecirse, desgarrarse. En la desesperación el hombre niega a fin de cuentas su propio anhelo, que es indestructible como él mismo"¹⁴.

El constante sentimiento de tener al mundo en contra, propio de este estado, procede de la captación real de este alejamiento que tiene como

¹¹ *Ibidem*, 292-293.

¹² PIEPER, J., *Las virtudes...*, op. cit., 395.

¹³ "Puede compararse la angustia con el vértigo. Aquel cuyos ojos son inducidos a mirar en una profundidad que abre sus fauces, siente vértigo. Pero, ¿en dónde reside la causa de éste? Tanto en sus ojos como en el abismo. Así es la angustia el vértigo de la libertad. Surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano a la finitud para sostenerse. En este vértigo cae la libertad al suelo. La Psicología no puede ir más lejos, ni quiere tampoco. En el mismo momento cambia todo, y cuando la libertad se levanta de nuevo ve que es culpable". KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, Buenos Aires, 1943, 67-68.

¹⁴ PIEPER, J., *Las virtudes...*, op. cit., 392.

causa la necesidad que la persona se resiste a abandonar y por ello impugna burlonamente, a los ingenuos defensores de la realidad¹⁵. En realidad no es que el mundo está en su contra. Es él el que está en contra del mundo, o de su autor.

La acedia no sólo lleva a impugnar los bienes que causan tristeza, sino también a impugnar a las personas que los proponen. El rencor es justamente un rechazo que procede de esa huida del bien y de todo lo que le trae aparejado.¹⁶ Ese rencor, que es un último intento por descargar la ira contra los otros, a quienes se considera enemigos por evidenciar lo que ellos rechazan, degenera, cuando se hace prolongado, en auténtica amargura.

De modo que el abandono del bien más propiamente humano, que es el bien divino, no es algo accidental, sino que entraña una profunda deformación de la personalidad. Cada una de las hijas de la acedia es expresión de diversos síntomas que aunque a primera vista parecen incompatibles entre sí, o de la más variada extracción, proceden de una única causa, la tristeza.

Como este bien radica en la parte superior del hombre, quienes más expuestos están a caer en sus redes son los contemplativos. No por nada los monjes del desierto la tenían por su peor enemiga. Pieper advierte que puede ser también la peor enemiga de la filosofía, que es contemplativa¹⁷.

La esperanza es el remedio contra la acedia. Pero como el bien divino es sobrenatural, sólo la esperanza teológica encamina con firmeza al bien:

“La esperanza, sin embargo, se puede dirigir -en el orden natural- a un mal objetivo, sin que por eso deje de ser realmente esperanza. A la esperanza natural le falta lo que pertenece al concepto de virtud: *quod, ita sit principium actus boni, quod nullo modo mali*, que se dirija de tal modo hacia el bien que no pueda en modo alguno volverse hacia el mal (*Virt. Comm.* 2). Esta firmeza en la dirección hacia el bien le sobreviene a la esperanza, esto es claro, sólo cuando es obra de Dios y se dirige hacia él, es decir, cuando es virtud teológica”¹⁸.

¹⁵ Este tipo de actitud burlona ante todo lo que denota virtud, responde para Pieper, a una cierta ley demoníaca, según la cual lo bueno le parece al hombre, según el lenguaje, como algo ridículo: “En efecto, ¿por qué no han de existir, en un mundo desecristianizado, unas leyes lingüísticas demoníacas, merced a las cuales lo bueno le parezca al hombre, en el lenguaje, como algo ridículo?”, *Ibidem*, 15.

¹⁶ *Summa theologiae*, II-II, c. 35, a. 4, ad. 2.

¹⁷ PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual*, Madrid 1979, 45: “El ocio es una forma de ese callar que es un presupuesto para la percepción de la realidad; sólo oye el que calla, y el que no calla no oye. Ese callar no es un apático silencio ni un mutismo muerto, sino que significa más bien que la capacidad de reacción que por disposición divina tiene el alma ante el ser no se expresa en palabras. El ocio es la actitud de la percepción receptiva de la inmersión intuitiva y contemplativa en el ser”.

¹⁸ PIEPER, J., *Las virtudes...*, op. cit., 377.

De modo que sólo el filósofo cristiano, suficientemente advertido por la tradición que lo respalda y por la caridad que lo sustenta, es el que tiene, cuando es fiel a la gracia, las herramientas para luchar contra tan peligroso mal. La acedia es un vicio que corrompe sobre todo la afectividad humana. La vida contemplativa, propia también del filósofo, es sobre todo afectiva, porque es gozarse en la contemplación del bien divino y de la realidad que de Él procede.

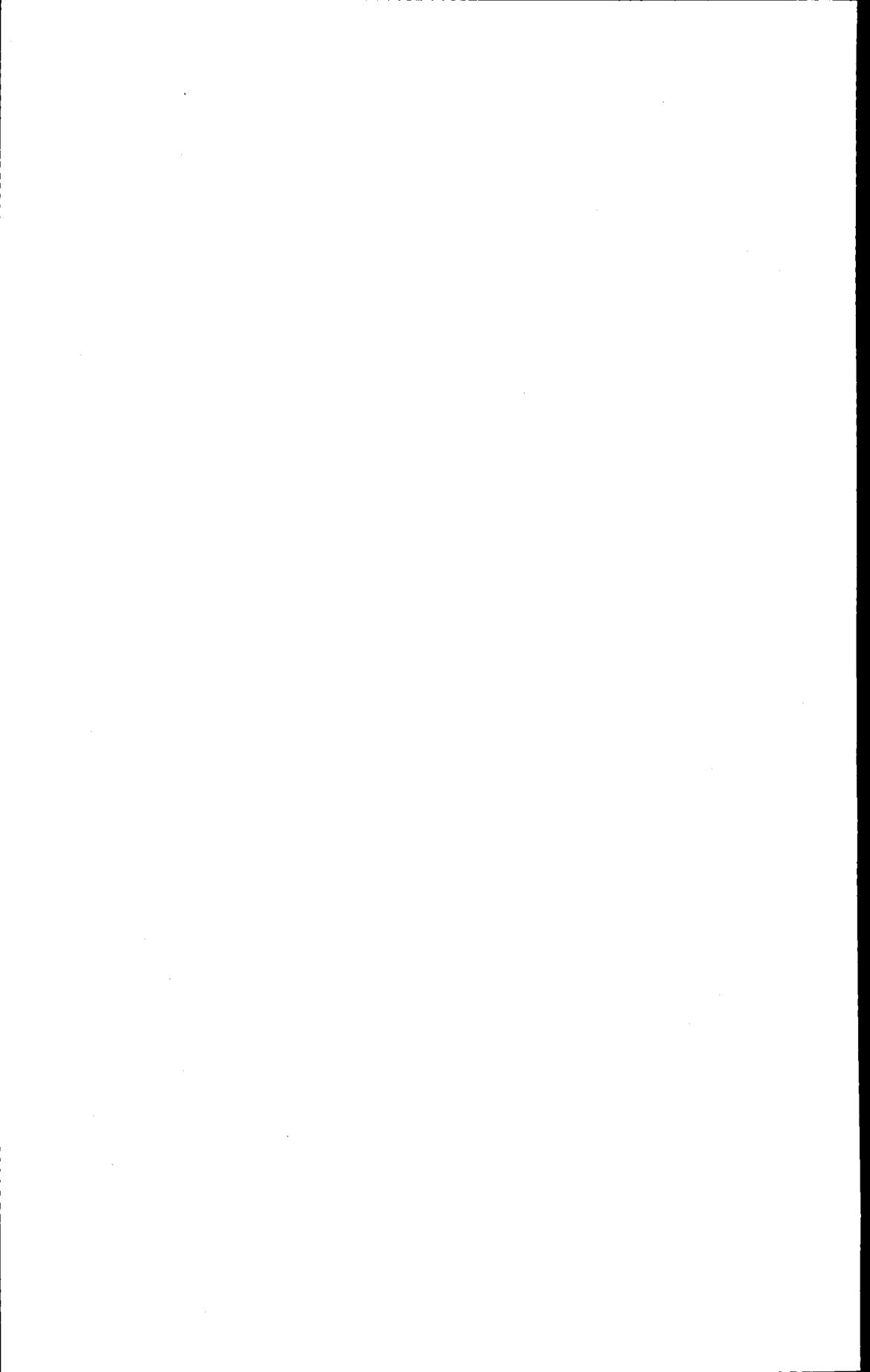
Por eso el principal remedio contra la acedia es el ocio, pero no cualquier ocio, sino el descanso en el bien divino, que es el bien más propiamente humano.

Pieper nos enseña que la vida intelectual no puede estar desconectada de la vida espiritual, que nos vuelve a nuestro más profundo ser, que nos proporciona el más auténtico realismo y que nos conduce finalmente a Dios.

Por ello entre los méritos que hay que reconocerle a este gran pensador de nuestros tiempos, es el de haber sido un auténtico filósofo cristiano, que encontró en el seno mismo de este pensamiento las respuestas más elocuentes a los dramas contemporáneos, que no rehuyó de la tradición para hablarle al hombre de hoy. Que tenía la convicción de lo acertado de aquellas palabras de San Agustín en el hombre interior habita la verdad¹⁹.



¹⁹ SAN AGUSTÍN, *La verdadera religión*, c. 39, n. 72.



BERNARD N. SCHUMACHER

Universidad de Friburgo (Suiza)

El hombre de ocio: parásito o transformador del mundo^(*)

Inmediatamente después de la segunda guerra mundial, Europa se encuentra grandemente preocupada por su reconstrucción: "Estamos construyendo nuestra morada y nuestras manos desbordan de trabajo. ¿Acaso la utilización de todas las fuerzas disponibles no será lo único urgente hasta acabar la construcción?"². El joven filósofo alemán Josef Pieper hace suya la pregunta y propone una respuesta muy diferente, advirtiendo a sus contemporáneos sobre el peligro creciente de un activismo que amenaza la vida personal. Al promover el trabajo como valor supremo, como fin en sí, el activismo corre el riesgo de poner la persona al servicio de los criterios de productividad y de rentabilidad. Es un momento extremadamente mal elegido para hablar del ocio, aunque la llamada urgente a reconstruir Europa tenga como objetivo la contribución de cada ciudadano al bien común que mira al surgimiento de una verdadera cultura del ocio al servicio de la plenitud de la persona en cuanto tal.

El primero de estos objetivos, la reconstrucción de la Ciudad, ha sido alcanzado hoy día. Sin embargo, a pesar del aumento del tiempo libre en la vida cotidiana, el activismo no se ha calmado. De manera general, asistimos en nuestra sociedad occidental a una escalada tanto del trabajo por el trabajo mismo, como del ocio entendido como tiempo libre para la diversión. Por una parte, el ocio, del mismo modo que el trabajo, parece tener como finalidad la maximización de la ganancia. Se lo considera legítimo en la medida en que aumenta la productividad del individuo. La desconfianza respecto del ocio llevó así a imponer el principio de maximización del trabajo por sobre todo tiempo libre, hasta el punto de cuestionar el verdadero ocio, que se caracteriza por una contemplación receptiva de la realidad y, por ello mismo, contribuye a la expansión de

(*) Traducción al español de Juan Francisco Franck.

² PIEPER, JOSEF, *Muße und Kult*, en *Werke in acht Bänden* (ed. Berthold Wald, Felix Meiner, Hamburg 1997-2004; en adelante *Werke*), vol. VI, 1-44, 2.

la persona en cuanto tal. Por otra parte, la misma elevación del trabajo al primer puesto conduce a la desconfianza o incluso al rechazo del verdadero valor del trabajo, que se expresa, por ejemplo en la realización de los talentos individuales y de sí mismo a través de acciones que contribuyen al bien común. Este rechazo se expresa como refugio en la diversión por la diversión misma y en lo virtual. Esa "cultura" de lo virtual y de la diversión orienta a la persona fuera de la realidad, como lo ha admirablemente señalado Pascal;³ la lleva a no verse, a no poder ya percibirse, como es, a no alcanzar su plenitud como persona.

A primera vista, el doble surgimiento del activismo a ultranza y del tiempo libre entendido como ocio-diversión, parece incluir una oposición en sí. Sin embargo, ambas tendencias tienen en su origen una actitud primordial común caracterizada por la *praxis*, que se sitúa por sobre toda recepción contemplativa y por lo tanto receptiva. La *praxis* rechaza radicalmente toda actividad que no le resulta útil. Se opone así al surgir de todo ocio verdadero que tenga su sentido y su finalidad en la expansión de la persona misma y no en su reducción a un simple medio con vistas a una acción rentable. Una de las tesis centrales de la reflexión filosófica de Pieper reside precisamente en la necesidad vital de un ocio auténtico con vistas a la felicidad y a la expansión de la persona y, por ello mismo, de la Ciudad entera, es decir de una verdadera cultura. Esta afirmación no es fácil de sostener en el contexto del mundo contemporáneo, que tiende a otorgar al trabajo un valor superior a la misma persona. Esta es reducida a la dimensión de medio, antes que a fin en sí. El filósofo que se aplica a esa tarea se encuentra en una actitud defensiva. Se lo presenta incluso como alguien que incita a la pereza, a la huida de los importantes trabajos requeridos por la construcción de una sociedad futura más justa y más humana, o también, en sentido contrario, a la austeridad opuesta a la diversión, que otorga al individuo nueva energía para el trabajo o que lo ayuda a huir de la realidad. Esta acusación no es nueva. Recordemos los numerosos y virulentos ataques que Sócrates recibe sin cesar por parte de un cierto número de sus conciudadanos.

En el contexto contemporáneo del ocio reducido a la diversión por la diversión y de la sobrevaloración y exaltación del trabajo, incluso de su glorificación hasta el punto de constituirse en norma suprema de una vida personal plena, como ya había percibido Josef Pieper hace más de setenta años⁴, el verdadero ocio —que se opone, como veremos, al ocio-diversión— es entendido como algo totalmente "absurdo y extraño, totalmente imprevisto y finalmente, moralmente inconveniente: el ocio no sería en efecto más que pereza oculta, otro término para designar la de-

³ Ver nota 32.

⁴ Ver PIEPER, JOSEF, "Das Geselligkeitsideal der industriellen Arbeitswelt. Aufriss einer sozialpädagogischen Grundfrage" (1934), en *Werke, Ergänzungsband 1*, 367-81, 374-5.

sidia y la ociosidad”⁵. Cuarenta años luego de la publicación de su célebre obra *Ocio y culto*, el filósofo alemán resume de manera admirable la actitud hacia el verdadero ocio: “¿Por qué un poeta en tiempos difíciles?”⁶ ¿No supone acaso una pérdida de tiempo y de dinero? La persona que defiende y que se entrega al verdadero ocio, ¿no es en realidad un parásito que hay que mantener o eliminar? El ejercicio del verdadero ocio ¿no expresa al contrario la clave de una vida personal plena y feliz, hasta el punto de transformar realmente el mundo?

En primer lugar, haré notar que la comprensión del trabajo como algo totalitario —el trabajo por el trabajo mismo— acompañada por una “cultura” del ocio entendido como simple diversión, amenaza cada vez más la expansión de una existencia plenamente personal y realizada. En un segundo momento, desarrollaré el comportamiento más o menos violento del hombre de la *praxis* en relación al de la *theoria*, que encarna la actitud de todo ocio verdadero, base de una cultura verdadera. Sostendré a continuación que lo que los Antiguos llamaron *acedia* y que ha sido recogido por algunos filósofos contemporáneos, está al origen de la exigencia actual de una actividad ininterrumpida, tanto en el campo del trabajo como del tiempo libre-diversión, desprovista de verdadera pausa contemplativa. Concluiré diciendo que el verdadero ocio, que tiene su origen en la fiesta, es vital tanto para una vida personal buena y plena como para una cultura verdadera.

1. Totalitarismo del trabajo

Desde sus escritos de comienzos de los años ‘30 hasta su muerte en 1997, el filósofo alemán Josef Pieper llama la atención sobre el cambio estructural de las sociedades industrializadas, que están por transformarse en o que ya son un Estado totalitario del trabajo: “Nuestro mundo es un mundo totalitario del trabajo”⁷. Este Estado puede compararse a un único ejército del trabajo que convoca bajo sus banderas la totalidad de la población⁸. “La sociedad toda entera” está transformándose, comenta Hannah Arendt, quien reflexionó abundantemente sobre el totalitarismo a partir de 1951⁹, “en una sociedad de trabajadores”¹⁰. Pieper dedica

⁵ PIEPER, JOSEF, *Muße und Kult*, 20. Ver *Verteidigungsrede für die Philosophie*, en *Werke*, vol. III, 76-155, 85s., 90ss.

⁶ PIEPER, JOSEF, *Nur der Liebende singt. Musicische Kunst heute*, Ostfildern bei Stuttgart, 1988, 40: “Wozu Dichter in dürftiger Zeit?”

⁷ PIEPER, JOSEF, “Die Verborgeneheit von Hoffnung und Verzweiflung”, en *Werke*, vol. VII, 330-40, 333.

⁸ Ver PIEPER, JOSEF, *Zustimmung der Welt. Eine Theorie des Festes* en *Werke*, vol. VI, 217-85, 276-7.

⁹ ARENDT, HANNAH, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1951.

¹⁰ ARENDT, HANNAH, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, 11.

un cierto número de estudios y páginas al análisis de esta tendencia contemporánea hacia un totalitarismo del trabajo. Este concibe el trabajo como el único cumplimiento legítimo de la persona y como el criterio que otorga sentido a todas las actividades humanas, incluida la actividad del intelecto. La norma suprema y el sentido último de la existencia personal, en particular de la vida buena, es el trabajo. Toda actividad humana que tiene sentido en sí misma y que escapa a los criterios de rendimiento cuantitativo y de optimización de la eficiencia, es considerada como signo de ociosidad y de pereza. Debe someterse imperativamente al proceso del trabajo, así como el ocio concebido como tiempo libre y diversión, o ser completamente eliminada.¹¹ A partir de entonces sólo las actividades humanas que tienen como finalidad única un fin práctico pueden legitimar su existencia. La consigna es que “nosotros no trabajamos solamente para vivir, sino que vivimos para el trabajo”¹². Esto vale igualmente para todas las múltiples actividades que pertenecen al género del ocio entendido como diversión. La consigna mencionada invierte la afirmación de uno de los más grandes filósofos griegos, según la cual “no nos entregamos a una vida activa sino para alcanzar el ocio”¹³, entendido como una actitud contemplativa que tiene su fin en sí misma.

La actitud subyacente al totalitarismo del trabajo se caracteriza principalmente por la reluctancia a adoptar una actitud pasiva frente a un acontecimiento, aceptando su desarrollo, a recibir algo gratuitamente sin haberlo previamente merecido. Este totalitarismo culmina en la afirmación de que “toda actividad, incluso criminal, está llena de sentido; toda pasividad, por el contrario, está desprovista de sentido”¹⁴. El verdadero ocio es colocado entre estas “acciones” carentes de sentido. El ocio se caracteriza por una actitud receptiva y amorosa de la persona que se deja impregnar por lo real que lo rodea con el fin de conocerlo¹⁵. Esta actitud

¹¹ Se percibe, análogicamente, una actitud semejante con respecto al individuo humano mentalmente deficiente e improductivo. Según algunos filósofos contemporáneos no tendría ningún valor intrínseco a su naturaleza, sino que éste le sería otorgado de manera extrínseca, en vistas a la posesión en acto de ciertas propiedades, o en función de la optimización de la productividad y de la rentabilidad. Los individuos humanos que impiden la optimización de la producción laboral, como por ejemplo los seniles, los deficientes mentales graves o los enfermos de extrema gravedad, son comúnmente considerados – aunque por el momento sea todavía un tema tabú – como parásitos, es decir como un freno a la expansión de la construcción de la sociedad justa del futuro. Para una crítica de esta posición ver SCHUMACHER, BERNARD N., “El desafío de una definición secular de la persona para la ética”, *Estudios. Filosofía, Historia, Letras*, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México, 2005 [“Le défi d’une définition séculière de la personne pour l’éthique”, *Nova et Vetera*, 2004 (59), nr. 4, 49-64]. “Tout être humain est-il une personne ? Controverse autour de la définition de la personne dans la discussion éthique médicale contemporaine”, *Laval Théologique et Philosophique*, 2005.

¹² Frase del Conde Zinzendorf citada por MAX WEBER, *Über den Geist des Kapitalismus und die protestantische Ethik*, 171, citada por JOSEF PIEPER, *Muße und Kult*, 3: “Man arbeitet nicht allein, dass man lebt, sondern man lebt um der Arbeit willen”.

¹³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7 (1177b4-5). Ver PIEPER, JOSEF, *Über die Hoffnung*, en *Werke*, vol. IV, 256-95, 278ss.; *Zustimmung zur Welt*, 276ss.

¹⁴ RAUSCHING, HERMAN, *Gespräche mit Hitler*, Zürich, Europa Verlag, 1940, citado en *Die Wandlung*, 1945/46 (1), 684, citado en PIEPER, JOSEF, *Muße und Kult*, 11.

¹⁵ Ver PIEPER, JOSEF, “Muße und menschliche Existenz”, en *Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden*, Kösel, München, 1963, 193-201, 197.

se distingue tanto del ocio entendido como diversión – que es en el fondo una especie de activismo – y de una huída de la realidad en lo virtual. Tanto en una como en otro la persona tiende a huir de sí misma y se caracteriza por las actitudes de la *curiositas* y de la *verbositas*. Estas actitudes se oponen al espíritu contemplativo, que constituye una de los aspectos esenciales del conocimiento intelectual. Podemos evocar la experiencia, poco frecuente en una sociedad impregnada por el totalitarismo del trabajo, de un viajero que observa el paisaje por la ventana de un tren. Lo puede hacer de dos maneras distintas: o bien lleno de calma, distendido, percibiendo simplemente la realidad, sin escrutarla, sin esfuerzo ni resistencia, sin trabajo; o bien con el espíritu en tensión, analizando, midiendo y examinándola bajo un determinado punto de vista, con una intención precisa. La mirada es entonces contemplativa u observadora¹⁶. Uno puede preguntarse si lo mismo vale para el conocimiento intelectual.

Existen diversas opiniones sobre este punto o, más bien, se puede constatar, según Pieper, un cambio de concepción a partir del siglo XVIII. Algunos pensadores sostienen que el conocimiento humano consiste en una actividad, un trabajo que se expresa mediante actos de comparación, de abstracción y de demostración. El pensamiento no implica más que estas actividades y excluye toda otra forma de conocimiento, percibida como anti-racional. Pieper remite a la posición defendida por Kant, quien en un artículo intitulado “Sobre un tono superior que la filosofía ha adoptado recientemente”¹⁷ rechaza la así llamada filosofía contemplativa, esa ‘pseudo-filosofía’ “en la cual se puede no *trabajar*, sino solamente escuchar el oráculo presente en uno mismo y valerle de él para adquirir toda la sabiduría a la que la filosofía aspira”¹⁸. En este escrito, Kant entiende el conocimiento, en especial el conocimiento filosófico, como sometido esencialmente a la ley de la razón, en virtud de la cual no se adquiere el conocimiento sino mediante el trabajo, un “trabajo hercúleo”¹⁹. El trabajo es incluso la condición de un verdadero conocimiento, y allí donde falta, uno tiene derecho, según Kant, a rechazar el conocimiento adquirido como falso y sin valor. La ley de la razón

¹⁶ Ver PIEPER, JOSEF, *Arbeit, Freizeit, Muße*, Schriftenreihe der Industrie- und Handelskammer Münster, 1983, 12. *Arbeit, Freizeit, Muße – Was ist eine Universität?*, Akademische Reden und Beiträge (4). Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Münster, Regensburg und Biermann Verlag, 1989, 12s. “Verteidigung der Muße. Über philosophische Bildung und geistige Arbeit”, en *Werke*, vol. III, 1-14.

¹⁷ En este artículo publicado en 1796 en la *Berlinischen Monatsschrift*, Kant aborda la cuestión de la actividad intelectual en relación, por una parte, con la filosofía alemana romántica de Jacobi, Schlosser y Stolberg, que sostiene la posibilidad de recibir por oráculo, sin trabajo intelectual y mediante pura contemplación intelectual, un conocimiento que revelaría al filósofo la totalidad de la sabiduría, y, por otra parte, con la filosofía de Platón, a quien llama el “padre de toda exaltación mística en filosofía” (IMMANUEL KANT, “Von einem neurdings erhobenen vornehmen Ton”, en *Kants Werke* (Akademie Ausgabe), Berlin, G. Reimer (abreviado A.B.), 1910ss., vol. VIII, p. 398).

¹⁸ *Ibidem*, p. 390.

¹⁹ *Ibidem*, p. 390.

consiste en "no adquirir un bien sino por el trabajo"²⁰. El conocimiento intelectual traduce así una actividad del espíritu y ninguna otra cosa. Kant rechaza todo enfoque contemplativo como medio de conocimiento, toda dimensión de don que estuviese inscrita en el corazón del conocimiento intelectual. Sin trabajo, no hay conocimiento racional.

Pieper se distancia de Kant distinguiendo entre dos especies de conocimiento intelectual: por una parte, un conocimiento discursivo al que los Antiguos han dado el nombre de *ratio* y, por otra parte, un conocimiento contemplativo, abierto a acoger un objeto ofrecido 'gratuitamente', el *intellectus*, capaz de *simplex intuitus*, de esa simple mirada receptiva y no discursiva de lo real. El conocimiento humano es un resultado tanto del *intellectus* como de la *ratio*, de la simbiosis entre actividad y receptividad, entre tensión y relajación. Cada uno de estos dos actos tiene su lugar propio en el acto filosófico, que no se reduce únicamente a un conocimiento crítico y discursivo, sino cuyo núcleo está en la actitud de silencio y de escucha contemplativa de lo real que se ofrece al *intellectus*. Sin embargo, no es suficiente contentarse con la intuición, que revela el ser, con este aguardar el oráculo. Es también necesario insertarlo en una *ratio*²¹.

2. Conflicto entre el hombre de la praxis y el hombre de la theoria

El llamado insistente de Pieper a redescubrir la dimensión de don de la intuición se inserta en el marco más amplio de la exigencia vital, en vistas de una vida personal plena y feliz, de actividades libres realizadas con una actitud de *theoria*, es decir de las *artes liberales*. Estas tienen su fin en sí mismas, contrariamente a las *artes serviles*, es decir las artes que revisten el carácter de utilidad para otra cosa y cuyo fin es extrínseco. La actitud de *theoria* presupone que el origen de las *res*, en cuya contemplación es golpeada por el asombro, no se encuentra en la persona. El ser humano de la *praxis*, por el contrario, no contempla, ya que está persuadido de que tiene que buscar el origen esencial y aun existencial de lo real en sí mismo. Quien sabe no se asombra, como magníficamente ejemplifica Sócrates frente a quienes pretenden saber. Péguy comenta, demasiado radicalmente a mi juicio, que contrariamente al filósofo de la Antigüedad "el moderno *no se asombra* (...) nunca encuentra al otro,

²⁰ *Ibidem*, p. 393.

²¹ Ver PIEPER, JOSEF, *Glück und Kontemplation*, en *Werke*, vol. VI, 152-216, 195; "Muße und menschliche Existenz" en *Mensch und Freizeit*, Österreichischer Bundesverlag, 1961, 18-39, 26; *Traktat über die Klugheit*, en *Werke*, vol. IV, 1-42, 7s. *Verteidigung für die Philosophie*, 105s.

sino siempre y en todo su propio saber"²². La naturaleza de las cosas ya no es recibida, escuchada y contemplada, sino que se le ordena responder a las exigencias que el hombre de la *praxis* le impone. Debe constantemente modelarse sobre las normas de la razón humana, entendida como *ratio*.

El hombre de la *theoria* se caracteriza por su parte por la silenciosa contemplación de la realidad, tal como es. Se deja penetrar de ella para luego obrar según las reglas inscritas en ella: "El conocimiento presupone el abandono total del sujeto a la cosa. Cuando el contenido del conocimiento es definido o co-definido por algo distinto del objeto, entonces en términos generales el conocimiento no tiene lugar, al menos *en la medida en que* estos momentos extrínsecos a la cosa resultan eficaces. Si el sujeto no es capaz de hacer silencio y de hacerse invisible frente al objeto de conocimiento, entonces en esa misma medida es incapaz de conocer. Pero entonces la objetividad no significa nada más que la voluntad y la capacidad del sujeto de contemplar en el conocimiento únicamente la *cosa*, de renunciar a definir o a co-definir arbitrariamente el contenido del conocimiento"²³.

El acto de contemplación (*theoria*) expresa que los entes no han sido producidos por el sujeto humano. Esta actitud de apertura y de receptividad frente a lo real traduce la conformidad con la insondabilidad del mundo²⁴. Pieper vincula este acto a una *metafísica del ser y del don* y en última instancia a una *metafísica de la creación*²⁵. Este paso "teórico" se expresa, según él, en un conocimiento intuitivo y contemplativo de lo real que constituye la forma perfecta del conocimiento, contrariamente a la *ratio*, que llega a un resultado luego de un movimiento discursivo de la inteligencia, es decir luego de haber realizado un trabajo.

La relación entre la *praxis* y la *theoria* se caracteriza por un violento conflicto desigual en cuanto a fuerzas y recursos, comparable al que se da entre el verdugo y su víctima: mientras que la *praxis* parece estar sostenida por los poderes institucionales, la única 'arma' de la *theoria* es la verdad contemplada que busca defender. Pieper señala que tenemos

²² Citado por ALAN FINKIELKRAUT, *Le mécontemporain*, Paris, Gallimard, 1991, 70s. Ver *Ibidem*, 56s.

²³ PIEPER, JOSEF, "Sachlichkeit und Klugheit. Über das Verhältnis von moderner Charakterologie und thomistischer Ethik". *Der katholische Gedanke*, München, 1932 (5), 68-81, 72ss.: "Erkenntnis setzt voraus die restlose Sachhingegenheit des Subjekts. Wird der Erkenntnis-Inhalt von irgendetwas anderem als vom Gegenstand bestimmt oder mitbestimmt, so liegt überhaupt keine Erkenntnis vor, wenigstens nicht, soweit diese aussersachlichen Momente wirksam sind. Wenn das Subjekt also nicht fähig ist, angesichts des Erkenntnisgegenstandes zu verstummen und unsichtbar zu werden, dann ist es im gleichen Masse erkenntnisunfähig. Sachlichkeit nun aber bedeutet nichts anderes als den Willen und die Fähigkeit des Subjekts, in der Erkenntnis ausschließlich auf die *Sache* zu sehen, zu verzichten auf die selbstherrliche (Mit-)Bestimmung des Erkenntnis-Inhalts". Ver *Die Wirklichkeit und das Gute* en *Werke*, vol. V, 48-98, 65ss. *Was heißt Akademisch?* en *Werke*, vol. VI, 72-131, 76s., 82s., 92s., 102 ss., 121. *Verteidigungsrede für die Philosophie*, 101s., 107, 111s.

²⁴ Ver PIEPER, JOSEF, *Unaustrinkbares Licht. Über das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, München, Kösel, 1963.

²⁵ Me ocuparé de este tema un poco más adelante.

“por un lado, Sócrates, el hombre de la búsqueda insobornable de la verdad, que sabe y que sostiene que el hombre se nutre de la verdad, tanto como sujeto cognoscente, como en cuanto sujeto que desea *vivir* como hombre. Por otro lado, Calicles, que sostiene: sea lo que sea de la ‘esencia’ de las cosas, no agrega ni quita nada para el hombre que actúa, incluso uno no *debe* preocuparse de la ‘verdad’, si quiere alcanzar su fin”²⁶.

El hombre de la *praxis*, ejemplificado por Calicles o Polos en el *Gorgias*, o por Trasímaco en *La República* de Platón, no se interesa por la verdad de las cosas. Ellas sólo revisten interés en cuanto sirven instrumentos con un fin preciso, el poder y la dominación, el mundo de la *praxis*. El hombre de la *praxis* rechaza las *artes liberales* en beneficio de las *artes serviles* o, peor aún, reduce las primeras a las segundas. No admite que el acto de conocimiento intuitivo, impregnado de don, de receptividad, de no-trabajo, constituye un acto de la inteligencia. Ensalza únicamente la *ratio*, que obtiene sus resultados luego de una intensa actividad, luego de haber trabajado. Rechaza toda metafísica del don, así como una verdadera apertura al otro, como toda metafísica del amor y de la esperanza fundamental. La manía del trabajo por el trabajo – la exigencia de actividades ininterrumpidas, que comprendan también el ocio-diversión, en las que una siga a la otra sin una verdadera pausa que permitiese al sujeto reposar contemplando – revela a fin de cuentas una actitud de desesperación unida a la presunción, o una actitud de autonomía absoluta de la persona que rechaza recibir algo de otro. Se trata, precisa Pieper, de “esta dura expresión de la incapacidad de recibir y del rechazo de la aceptación, esta petrificación del corazón que rechaza todo lo que podría advenirle”²⁷.

La filosofía de la Antigüedad da dos buenos ejemplos de esta actitud desdeñosa e incluso de condenación a muerte de la *theoria* por la *praxis*, tendiendo, para retomar una imagen de Bernhard Ronze, a la “victoria de la mano sobre el ojo”²⁸. Mientras contempla asombrado el cielo y está absorto en sus pensamientos, Tales cae en un pozo. Al ver el espectáculo, una sierva tracia, que Platón describe irónicamente con los adjetivos fina y espiritual, se burla del pobre filósofo diciendo que más vale ocupar el tiempo en actividades productivas y útiles que contemplar el cielo sin ningún fin práctico. La contemplación de la realidad, es decir la filo-

²⁶ PIEPER, JOSEF, “Der Mensch ohne Wahrheitsverhältnis”, en *Werke*, vol. I, 195-202, 198: “Auf der *einen* Seite Sokrates, der Mann der unentwegten Wahrheitssuche, der weiß und sagt, dass der Mensch sich nähre von der Wahrheit, nicht nur als Erkennender, sondern als einer, der als Mensch zu *leben* begehrt; auf der andern Seite Kallikles, der sagt: mag es sich mit dem ‘Wesen’ der Dinge verhalten, wie es will; das ist etwas, das für den handelnden Menschen nichts dazu- und nichts davontut; ja sogar: man *darf* sich nicht um ‘Wahrheit’ kümmern, wenn man Ziele realisieren will”. Ver *Verteidigungsrede für die Philosophie*, 86, 90ss.

²⁷ PIEPER, JOSEF, *Musße und Kult*, 11: “es ist der harte Zug des Nicht-empfangen-Könnens, des Unvermögens, empfangen zu wollen; es ist die Versteinerung des Herzens, das sich nichts widerfahren lassen will”.

²⁸ RONZE, BERNHARD, *L’homme de quantité*, Paris, Gallimard, 1977, 34.

sofía, así como todo verdadero ocio, no representa a sus ojos más que una pura pérdida de tiempo, un producto de la imaginación infantil. Su risa burlona expresa su opinión de que toda filosofía entendida como *theoria*, así como toda actividad, todo ocio que no esté impregnado por la *praxis*, es algo inútil. Si la filosofía, y se puede agregar toda actividad de *theoria*, ocio verdadero incluido, tuviera que existir de todas maneras, debería estar, según el parecer de la sirvienta, al servicio de la *praxis*²⁹.

En el diálogo *Gorgias*, Calicles sostiene que la filosofía, así como toda otra actividad teórica, resulta formativa si se la practica en la juventud, a condición sin embargo de usarla con moderación. Si se continúa a filosofar en una edad avanzada, es “ruinosa para el hombre”, daña la naturaleza humana. En efecto, mueve al individuo a huir el trabajo y la vida de la ciudad. Ese hombre, que Calicles compara a la “gente que parlotea y que se expresa como los niños”, a un “ser subhumano”, no merece otra cosa que golpes. Ordena a Sócrates ejercitarse “en la música de los asuntos humanos”, entrenarse “a parecer sabio” y a dejar “a otros esas argucias –delirios o palabras huecas– a causa de las cuales terminarás viviendo en una casa vacía”. Concluye incitando a Sócrates a imitar “los ciudadanos que llevan una vida de calidad, una reputación excelente y disfrutan de todos los otros beneficios de la existencia”³⁰.

El llamado urgente de Calicles, repetido entre otros por Polos y Trasímaco, al primado absoluto de la *praxis* sobre la *theoria*, donde únicamente la actividad comprendida bajo el punto de vista del trabajo tiene derecho a la existencia, es descrito por Pieper como un nuevo proletariado. Este término designa la esclavitud del individuo a las actividades útiles y serviles, su “encadenamiento al proceso del trabajo”³¹: “Negar que el trabajo se caracteriza por la puesta en servicio y por su utilidad para otra cosa, es algo en el fondo peligroso y lleno de consecuencias. La ficción según la cual el trabajo como creación de valor de relación está lleno de sentido en sí mismo [...] significa en realidad lo contrario de una ‘liberación’, de una ‘elevación’, de una ‘rehabilitación’ del trabajador. Tiene lugar exactamente lo que hace del mundo del trabajo total algo inhumano: el encadenamiento definitivo del hombre al proceso del trabajo, la proletarianización explícita de todos”³².

²⁹ Ver PLATÓN, *Teeteto* 174 a-b. PIEPER, JOSEF, *Was heißt Akademisch?*, 95ss.

³⁰ PLATÓN, *Gorgias* 485b – 486c.

³¹ PIEPER, JOSEF, *Muße und Kult*, 31.

³² PIEPER, JOSEF, “Arbeit, Freizeit, Muße”, *Weistum, Dichtung, Sakrament. Aufsätze und Notizen*, München, 1954, 201-12, 206-7: “Eine wie hintergründig gefährliche und folgerichtige Sache es ist, der Arbeit den Charakter des Zu-etwas-anderem-Dienens, den Charakter – ja, der ‘Knechtlichkeit’ absprechen zu wollen. Durch diese Fiktion, Arbeit als Schaffung von Nutzwerten sei sinnvoll in sich selbst (...) geschieht genau das Gegenteil einer ‘Befreiung’, einer ‘Erhöhung’, einer ‘Rehabilitierung’ des arbeitenden Menschen. Es geschieht präzise das, was die Unmenschlichkeit der totalen Arbeitswelt tatsächlich ausmacht: es geschieht die endgültige Fesselung des Menschen an den Arbeitsprozess, es geschieht ausdrücklich die Proletarisierung aller”.

Esta proletarización expresada en el encadenamiento al trabajo por el trabajo o a un activismo ininterrumpido o incluso a un ocio-diversión revela una actitud de desesperación cuya raíz reside en la *acedia*³³.

3. La acedia y el ocio verdadero

Contrariamente a lo que mantiene el Estado totalitario del trabajo, la *acedia* no significa una falta de aplicación al trabajo, un estado de pereza del que surgirían vicios. Por el contrario, la *acedia* se encuentra al origen del frenesí y del fanatismo del trabajo por el trabajo mismo, de esta agitación interior continua sin reposo auténtico tan característica de una parte de la sociedad industrial contemporánea, incluso de la negativa a reconocer valor intrínseco al ocio verdadero, que tiene su fin en sí mismo, permitiendo así el desarrollo de la persona, y no en una producción de ninguna especie. La carrera desenfrenada del activismo a ultranza, que se expresa como trabajo por el trabajo —al cual queda integrado el ocio entendido como diversión por la diversión— expresa en realidad la voluntad de olvidarse a sí mismo. Manifiesta la negativa a ser lo que el hombre está llamado a ser en sí mismo, por su propia naturaleza, o de escapar por la vía de la desesperación, del aburrimiento que llena la existencia.

Esta confirmación no es nueva. La encontramos principalmente en Pascal, para quien toda la infelicidad del ser humano proviene de su negativa a “permanecer en reposo”³⁴. Sólo busca las conversaciones, las múltiples diversiones, la agitación. Huye en el ruido y el movimiento, que le impiden “considerar y reflexionar sobre lo que es”³⁵, y de preguntar “de dónde vienen [los hombres], a dónde van”³⁶. Para impedir que el ser humano tome su tiempo para contemplar lo real (incluyéndose a sí mismo) y para las cuestiones que tocan su esencia, su origen y su finalidad, es necesario, cueste lo que cueste, que “esté enteramente ocupado

³³ Ver PIEPER, JOSEF, “Die Verborgenheit von Hoffnung und Verzweiflung”, 167. *Muße und Kult*, 20, 22. *Über die Hoffnung*, 277ss. *Arbeit, Freizeit, Muße – Was ist eine Universität?*, 21. Pieper coincide con Kierkegaard, quien describe la desesperación como la actitud de quien no consiente a ser su propio ser, sino que pretende “deshacerse de sí mismo” (KIERKEGAARD, SÖREN, *La maladie à la mort*, en *Oeuvres*, vol. XVI, Paris, Editions de l’Orante, 1971, 163-285, 178). Distingue entre la ‘desesperación de los débiles’, que consiste en la forma femenina de desesperar y que se completa y realiza junto con su forma masculina que es el yo que quiere ser sí mismo, pero en el sentido del sujeto que tiene como objetivo hacer de su propio yo lo que él quiere ser, es decir que se hace auto-creador. Ese yo va hacia su auto-divinización, tomándose por una *causa sui*. “Y es ese yo que el individuo quiere ser en su desesperación, desprendiendo al yo de toda relación con el poder que lo puso en la existencia, o de la idea de que tal poder existe. Gracias a esta forma infinita, el yo en su desesperación, pretende disponer de sí mismo, crearse a sí mismo, hacer de su yo el yo que quiere ser. El individuo pretende determinar lo que va a tomar y lo que va a dejar de su yo concreto. (...) El yo es su propio maestro y (...) su maestro absoluto. Eso es justamente la desesperación” (224s.). Ver 206ss.

³⁴ PASCAL, B., *Pensées*, (ed. Brunschwig), Paris, Garnier, 1948, n. 139, p. 109.

³⁵ *Ibidem*, n. 110. Ver *Ibidem*, n. 171, p. 119.

³⁶ *Ibidem*, n. 143, p. 115.

siempre”³⁷, La huida mediante el trabajo y la diversión causada probablemente por un cierto aburrimiento, es presentada como una terapia cuyo fin es hacer pasar el tiempo lo más rápidamente posible, tiempo que parece extremadamente largo en las situaciones de aburrimiento.³⁸ Para olvidar su propia existencia, comenta Alain, “(...) [los hombres] necesitan nuevas actividades y nuevas percepciones. Quieren vivir en el mundo y no en ellos mismos. Como los grandes mastodontes ramoneaban los bosques, ellos ramonean el mundo con sus ojos”³⁹.

El ser humano impregnado de la *acedia* y del aburrimiento, término empleado en tiempos modernos, se revela como fundamentalmente dividido en la intimidad de su ser. No es capaz de permanecer en sí. Se ve compelido a huir desesperadamente de sí, perdiendo así, para emplear una descripción de Pieper, su propio ser en “el ruido ensordecedor del trabajo absoluto, en la absorbente ocupación del fabricante de sofismas, en el ‘distraerse’ sin pausa en cosas atractivas y vacías – en una palabra, en un ‘no man’s land’ que estaría tal vez confortablemente acondicionada, pero que no dejaría lugar para la calma de una actividad llena de sentido en sí, para la contemplación, y menos aún para la fiesta”⁴⁰.

El hombre contemporáneo, descrito por el filósofo alemán Günther Anders como un consumidor y un “heremita de la masa”, está sometido a la técnica de la diversión. Esta supone una metafísica del *ubique simul*, que le impide permanecer silenciosamente en sí mismo o frente a lo que sea. No tiene siquiera la voluntad, al regresar del trabajo, de recuperar la *proportio humana*, si es ésta que todavía existe, sino que, movido por el *horror vacui*, se entrega, si no va a dormir, a un millar de cosas, no importa cuáles, por miedo a aburrirse, a ser libre y autónomo. Esta huida en las distracciones es la consecuencia de una profunda falta de unidad en la persona, que Anders define como una esquizofrenia creada artificialmente⁴¹.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ver BOLLNOW, OTTO FRIEDRICH, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1955, 172. REVERS, WILLIAM JOSEF, *Die Psychologie der Langeweile*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1949, 32, 58.

³⁹ ALAIN, *Propos sur le bonheur*, Paris, Gallimard, 1975, 101.

⁴⁰ PIEPER, JOSEF, *Zustimmung zur Welt*, 238: “in den taubmachenden Lärm des Nichts-als-Arbeitens, in die anspruchsvolle Geschäftigkeit sophistischer Wortmacherei, in die pausenlose ‘Unterhaltung’ durch leere Reizdinge – mit einem Wort, in ein Niemandland, das möglicherweise recht komfortabel eingerichtet ist, aber keinesfalls Raum lässt für die Ruhe eines in sich selbst sinnvollen Tuns, für die Kontemplation und erst recht nicht für das Fest”. Ver “Die Verborgenheit von Hoffnung und Verzweiflung”, 169.

⁴¹ Ver ANDERS, GÜNTHER, *Die Antiquiertheit des Menschen*, 2 volúmenes, München, Beck (vol. I, 1956, 19927; vol. II, 1980, 19924), vol. I, 102, 135ss. El psicólogo Rauchfleisch (*Leiden-verzweifeln-hoffen*, Freiburg, Paulusverlag Freiburg Schweiz, 1991, 17s.) describe la “huida hacia adelante” del activismo como una posible reacción frente a la enfermedad o a la muerte. “Para él ya no es importante qué hace. Sólo cuenta el hecho de hacer algo. (...) Una persona así se enreda cada vez más en la dependencia de una actividad fundamentalmente vacía que anestesia todos sus sentidos, y se vuelve cada vez más extraña para sí misma. El ruido del mundo exterior cubre finalmente toda imagen y toda voz que podría provenir de su propio interior y, encegucado por la luz engañosa de un mundo que le promete el cumplimiento de todos sus deseos, el hombre permanece vacío en sí y pierde la oportunidad de enfrentarse a la propia realización y de integrar el dolor en su vida”.

El aburrimiento se ha transformado, como hacen notar numerosos pensadores, en la enfermedad contemporánea por excelencia. Lo describen como un "mal de decadencia"⁴² que da un "gusto anticipado de la nada"⁴³, ya que es la "prefiguración del no-ser"⁴⁴ y hace descubrir a su sujeto la "vanidad del abismo de su no-ser-todavía de modo actual"⁴⁵. El aburrimiento está íntimamente unido a la desesperación. Es el síntoma de la actitud desesperada que no conoce un *por-venir* y que es expresión de una muerte anticipada. Al no poder esperar la realización de sus aspiraciones, de sus tendencias naturales en el *por-venir*, el ser humano zozobra en el absurdo y en la desesperación de un regreso a la nada de donde proviene, de una autodisolución. El mundo aparece como muerto para quien es alcanzado por el aburrimiento fundamental. Toda finalidad desaparece. Recíprocamente, sin esta actitud de desesperación, el verdadero aburrimiento no tiene lugar.

La tradición filosófica se ha ocupado también por los estados que la *acedia* engendra: (a) la desesperación, (b) la *evagatio mentis*, cuyos frutos son la *verbositas*, la *curiositas*, la *importunitas* (agitación del espíritu), la *inquietudo* (la nervosidad), la *vagacitas mentis* (la vagancia del espíritu), la *instabilitas* (inestabilidad) y la *mutabilitas propositi* (inconstancia en los proyectos), (c) el *torpor* (la torpeza), (d) la *pusillanimitas* (pusilanidad), (e) la *rancor* (el rencor) y (f) la *malitia* (malicia)⁴⁶. Estos conceptos latinos pueden parecer a primera vista vacíos de sentido para el hombre del siglo XXI. Sin embargo, la *acedia* impregna la cultura contemporánea por medio de los estados que engendra, estados que Martin Heidegger ha analizado finamente en su descripción de la vida cotidiana. Heidegger no hace alusión a los Antiguos y quita de los términos en cuestión, como el "man", la curiosidad, la dispersión, la inestabilidad y la manía del movimiento continuo,⁴⁷ sus connotaciones religiosas o trascendentales.

Pieper trata un cierto número de estos estados engendrados por la *acedia* en el marco de su compromiso por la independencia y la primacía de la *theoria* frente a la *praxis*, así como de su defensa del valor intrínse-

⁴² JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Paris, Aubier Montaigne, 1963, 110. Ver 103.

⁴³ JACCARD, ROLAND, *La tentation nihiliste*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, 1991, 4.

⁴⁴ BERDIAEF, NICOLAÏ, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, Lausanne, L'Age d'homme, 1979, 233.

⁴⁵ REVERS, WILLIAM JOSEF, *Über die Hoffnung. Die anthropologische Bedeutung der Zukunft*, Salzburg, Anton Pustet, 1967, 7. Ver la ontología de la angustia desarrollada por Tillich (*Le courage d'être*), quien la define como la "consciencia de que el no ser forma parte de nuestro propio ser". Distingue tres tipos de angustia, omnipresentes en el corazón humano: angustia óntica (del destino y de la muerte), angustia moral (de la culpabilidad y de la condenación), y finalmente angustia espiritual (del vacío y del absurdo). Esta última domina el mundo moderno. La tríada de angustias se manifiesta en la situación-límite que representa la desesperación.

⁴⁶ Ver PIEPER, JOSEF, *Über die Hoffnung*, 281s. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 35, 4, ad 2 y ad 3.

⁴⁷ Ver HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 198616, 167-173.

co de acciones como el verdadero ocio, que contribuyen a la plenitud y a la felicidad de la persona, y que tienen su fin y su sentido en sí mismas. El filósofo alemán describe así la *verbositas* como un abandono de la contemplación silenciosa de la realidad en favor de la charlatanería y del ruido que llevan a un estado en que la palabra ya no está vinculada a su origen, a lo real que representa⁴⁸. De manera semejante, Heidegger define la *verbositas* como el hecho de “nadar en el vacío” (*Bodenlosigkeit*), como el “modo de ser del *Dasein* desarraigado”⁴⁹. Expresa, según Pieper, una escisión de lo real realizada en el lenguaje y en el consumo sin tomarse tiempo para reflexionar y contemplar. La persona embebida de *verbositas* ya no sabe cómo acceder a su interior, cómo hacer silencio para escuchar tanto la realidad como al otro. Sólo quien hace silencio es capaz de escuchar. Toda palabra acertada, meditada y llena de sentido, tiene su origen en el silencio. Si queremos conocer la esencia de la realidad —objeto de la esperanza del filósofo⁵⁰— es necesario escuchar en silencio lo que nos enseña lo real que ‘habla’ y se revela a quien escucha. Pieper propone redescubrir el valor de una cierta silenciosa soledad interior, en vistas de una mejor comprensión de lo que cada persona es, así como de la alteridad y del mundo. Este llamado a un cierto silencio no expresa la huida de la construcción de la sociedad y del conocimiento de lo que en ella tiene lugar, como piensa erróneamente Calicles. No se trata tampoco de una actitud derivada del escepticismo, del relativismo o de un aislamiento orgulloso. Al contrario, es en la escucha silenciosa que “la realidad misma de las cosas de este mundo, la presencia de los seres”⁵¹ puede ser percibida. Esta escucha es expresión de una metafísica del don y de la disponibilidad, del asombro y de la contemplación amorosa de las *res* que no tienen su origen en el intelecto humano.

La persona impregnada de *acedia* huye de su interior para refugiarse por ejemplo en la *verbositas* y en la *curiositas*. Dirige su mirada a la realidad no para captar la verdad de las cosas o para entablar con ellas “una relación en la que su ser se compromete, sino”, indica Heidegger, “únicamente para ver”.⁵² La mirada no deja de mariposear de un objeto al otro. Arroja furtivamente un golpe de vista sobre las cosas y se expande sobre una multitud de imágenes superficiales que tienden a monopolizar

⁴⁸ Ver PIEPER, JOSEF, “Der Philosophierende und die Sprache”, en *Werke*, vol. III, 199-211. *Verteidigungsrede für die Philosophie*, 96ss. *Missbrauch der Sprache, Missbrauch der Macht*, en *Werke*, vol. VI, 132-41.

⁴⁹ HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, 169, 170: “die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses”.

⁵⁰ Ver SCHUMACHER, BERNARD N., “Pour une philosophie qui espère”, *Nova et Vetera*, primavera 2005.

⁵¹ RASSAM, JOSEPH, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Toulouse, Association des Publications de l’Université de Toulouse-Le-Mirail, 1980, 13. Ver “Le silence”, *Revue de l’Enseignement Philosophique*, 1972 (22), nr. 5, 11-31. BERNARD P. DAUENHAUER, *Silence: The Phenomenon and its Ontological Significance*, Bloomington, Indiana University Press, 1980.

⁵² HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, 172: “nicht um das Gesehene zu verstehen, das heißt in ein Sein zu ihm zu kommen, sondern nur um zu sehen”.

la existencia del sujeto. En estas miradas superficiales, en esta curiosidad hipertrófica ejemplificada a maravillas por el zapping contemporáneo del periodismo o de la televisión sensual, o de lo que el vecino dice y hace, el ser humano se aleja de su ser más profundo y tiende a ahogarlo.

De este diagnóstico de los síntomas de la *acedia* podemos concluir la existencia de una actitud de desesperación. Se trata de un desarraigo de la persona que se intensifica en profundidad y que puede desembocar en la destrucción de la integralidad del ser humano como ser espiritual. El remedio eficaz para curarse consistiría, subraya Pieper, en volver a aprender a recibir gratuitamente el ser de lo real, a redescubrir el valor del silencio y de la escucha que implican una metafísica del consentimiento al ser, así como a vivir un ocio auténtico que no se deja reducir al ocio-diversión. Se trataría de revivir bajo la influencia de la *theoria*. La regla de conducta para una existencia verdaderamente humana se manifiesta en la actitud interior llena de confianza, de esperanza, del silencio contemplativo y amoroso: "Apertura sin autoafirmación"⁵³.

4. La exigencia del auténtico ocio para una vida personal plena

La tendencia al alba del tercer milenio en las sociedades occidentales a un totalitarismo del trabajo y a la tutela del ocio reducido a pasatiempo y diversión, conduce insensiblemente a una cierta deshumanización de la persona y de las relaciones intersubjetivas. La advertencia del filósofo alemán Josef Pieper en favor de la conservación o de la creación de un espacio plenamente libre y autónomo que escape a toda entromisión del totalitarismo del trabajo, conserva toda su urgencia. La justificación de este 'espacio' vital reside en una antropología según la cual la persona no se deja reducir a un rol o a una función al servicio del trabajo, al rol de productor y de ciudadano. La persona está antes bien llamada a vivir y a comprometerse como persona, es decir a obrar de manera plenamente libre y responsable, a pensar no "por encargo", para retomar una expresión de Emmanuel Mounier⁵⁴, sino por sí misma de manera crítica. Una vida personal desprovista de examen crítico, de juicio autónomo, de valor para pensar por sí mismo —como exige Immanuel Kant con su célebre "*Sapere aude!* Ten el valor de servirte de tu *propio* entendimien-

⁵³ PIEPER, JOSEF, "Die 'gute Meinung' genügt nicht. Im Gespräch mit dem Philosophen Josef Pieper", *Die Neue Stadt*, mayo 1980, 26-7. "Und könnte nicht in einer neu zu begründenden Schweige-Disziplin eine Chance liegen, nicht bloß die Sterilität des alltäglichen Geredes zu überwinden, sondern auch sein Geschwister, die Hoffnungslosigkeit (...) ob nicht die 'schnelle strenge Resolution', zu schweigen, zugleich eine Art Einübung in der Hoffnung sollte sein können?" *Über das Schweigen Goethes in Werke*, vol. VI, 45-71, 61.

⁵⁴ Ver MOUNIER, EMMANUEL, *Manifeste du personalisme*, Paris, Aubier Montaigne, 1936, 98ss.

to⁵⁵ – no valdría gran cosa ni tampoco la pena de ser vivida;⁵⁶ o, como dice Hannah Arendt⁵⁷ comentando a Sócrates, no sería siquiera una vida. La promoción del ocio verdadero y de todas las actividades de la *theoria* permite a la persona tomar conciencia, entre otras cosas, de que no es reductible a la dimensión del rendimiento, de un rol o de una función. Pieper precisa en *Ocio y culto* que “el ocio no se justifica porque permite al funcionario funcionar sin errores ni tropiezos. El ocio se justifica porque permite al funcionario continuar siendo un hombre (Newman diría un *gentleman*), es decir que conserve la capacidad, sin disolverse en el limitado medio de su función profesional particular, de abrazar con la mirada el mundo en cuanto un todo, de realizarse él mismo como una creatura ordenada al conjunto de lo que es”⁵⁸.

Un ocio que no consistiera más que en descanso, relajación, entretenimiento o distracción no es en sí un verdadero ocio. Este no es un pasatiempo o una simple pausa entre dos instantes de trabajo, cuyo fin es recuperarse de la fatiga del trabajo en vistas al trabajo, saber con el fin de rendir más o simplemente con el objeto de distraerse. Si así fuera, el ocio se transformaría en una parte, ciertamente diferente, pero integrada al mundo del trabajo. Se pasaría entonces del trabajo al ocio entendido como diversión, cambiando simplemente de marco y de género de actividades, situándose al nivel del hacer o del tener. No se puede hablar ya de ocio auténtico cuando estamos simplemente de vacaciones, durante el fin de semana o al volver del trabajo. Tampoco puede comprarse con dinero, con la tecnología o mediante los diversos métodos que enseñan un buen número de expertos y de managers del descanso. El verdadero ocio es mucho más importante y existencial que un simple tiempo libre, que un ocio entendido como diversión. Trasciende el hacer o el tener y permite dejarse impregnar y ponerse a disposición en una actitud de contemplación silenciosa y amorosa de la realidad. Esa actitud es por otra parte esencial para una existencia verdaderamente humana, plena y feliz. Lo mismo vale para el amor auténtico que excluye por su propia naturaleza toda instrumentalización⁵⁹. El verdadero ocio, como la persona, escapa a la tutela de la *praxis*, ya que no se orienta a valores utilita-

⁵⁵ KANT, IMMANUEL, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A.B., vol. VIII, 35.

⁵⁶ No se trata de ninguna manera de un juicio ético que afirmaría que una vida desprovista de juicio no debería existir o seguir existiendo. Arendt, haciéndose eco de Sócrates, quiere más bien decir que esas personas no viven verdaderamente según el ideal al que la naturaleza humana las llama. Ver PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 38a.

⁵⁷ Ver ARENDT, HANNAH, *Considérations morales*, Paris, Rivage Poche / Petite Bibliothèque, 1996, 47ss.

⁵⁸ PIEPER, JOSEF, *Muße und Kult*, 26: “Die Muße hat ihre Rechtfertigung nicht darin, dass der Funktionär möglichst störungsfrei und ‚ohne Ausfälle‘ funktioniere, sondern darin, dass der Funktionär Mensch bleibe [Newman würde sagen, dass er *gentleman* bleibe] – was besagen will, dass er nicht aufgehe in dem Ausschnittmilieu der eingegrenzten Arbeitsfunktion, sondern dass er fähig bleibe, die Welt als Ganzes in den Blick zu bekommen und hierin sich selber zu verwirklichen als ein auf das Ganze des seins angelegtes Wesen”.

⁵⁹ Ver PIEPER, JOSEF, *Über die Liebe*, en *Werke*, vol. IV, 296-414. JEAN-LUC MARION, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Grasset, 2003.

rios prácticos más que accidentalmente. Desde el momento en que no es ya un fin en sí, cesa *ipso facto* de existir como ocio auténtico.

El origen último del verdadero ocio y de toda *theoria* debe buscarse según Platón en el principio originario de la fiesta. La fiesta no es expresión de un entretenimiento para pasar el tiempo, sino una actitud de profundo consentimiento al ser, un "acercamiento al mundo lleno de aprobación"⁶⁰, que sobreentiende que el ser es esencialmente bueno. "Quien no tiene a la realidad como fundamentalmente 'buena' y en 'orden', no puede celebrar una fiesta, como tampoco puede 'vivir el ocio'. Es decir, el ocio está unido al presupuesto de que el hombre aprueba el mundo y también su propia esencia"⁶¹.

Esta actitud frente a la realidad, del mundo y de sí mismo, que no es necesariamente consciente, pero que se transparenta a través de las actividades o reacciones humanas más humildes, nace, según Pieper, de otra forma de asentimiento: el amor. Amar significa "llamar 'bueno' a alguien o a algo, y afirmar dirigiéndose a ellos: '¡Es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo!'"⁶² Esta afirmación del amor es el acto voluntario primordial que, acompañado por la esperanza, constituye el principio motor del ser humano. Es el objeto de un don,⁶³ que tenemos la libertad de aceptar, y se expresa en un "estar de acuerdo con, consentir, aprobar, responder afirmativamente, confirmar, aceptar, alabar, glorificar y celebrar el hecho de la existencia de algo y de alguien"⁶⁴ o también mediante la declaración de que "¡es sencillamente bueno que existas! ¡Es fantástico que existas!"⁶⁵ Este acto escapa a toda instrumentalización, como dejaría entender la definición del amor de Brunner: "Te amo, porque existes".⁶⁶ El acto de amar una cosa o una persona presupone que su existencia es algo bueno, maravilloso, implica en definitiva un sí profundo a la existencia del objeto-sujeto amado, que incluye una apertura a la realidad, una conformación con el mundo.

La metafísica del ser y del amor se inscribe en una dimensión metafísica más profunda que constituye el corazón de la filosofía pieperiana: una *metafísica de la creación*⁶⁷. Esta metafísica es objeto de un conoci

⁶⁰ PIEPER, JOSEF, "Was heißt 'Christliches Abendland'?", *Tradition als Herausforderung*, 36-47, 40.

⁶¹ PIEPER, JOSEF, "Muße und menschliche Existenz", 200: "Wer die Wirklichkeit nicht im Grunde für 'gut' und in 'Ordnung' hält, kann kein Fest feiern, so wenig wie er 'Muße wirken' kann. Das heißt: Muße ist an die Voraussetzung gebunden, dass der Mensch der Welt und auch seinem eigenen Wesen zustimmt".

⁶² PIEPER, JOSEF, *Über die Liebe*, 314.

⁶³ Pieper describe el amor como el *Ur-Geschenk* (regalo originario) por excelencia.

⁶⁴ PIEPER, JOSEF, "Das Phänomen Liebe", *Das lebendige Wort*, Katholisches Bildungswerk Vorarlberg, Feldkirch, 1997, 3.

⁶⁵ *Ibidem*, 6. Ver PIEPER, JOSEF, *Alles Glück ist Liebesglück. Selbstlosigkeit und/oder Glücksverlangen in der Liebe*, Hamburg, Katholische Akademie Hamburg, 1992, 8, 11.

⁶⁶ BRUNNER, EMIL, *Eros und Liebe*, 26, citado por JOSEF PIEPER, *Über die Liebe*, 350.

⁶⁷ Sin dar una solución ni entrar en una larga discusión demostrativa, Pieper duda de que la comprensión del mundo como *creatura* forme parte ya de la teología, es decir que sea objeto de un acto de fe. Se inclina por la posibilidad de sostener racionalmente la creación, o bien de hacerla plausible. (*Über die Liebe*, 325s. "Kann der Zeitgenosse ein kontemplativer Mensch? Ein Gespräch mit Professor Josef Pieper", en *Herder Korrespondenz*, 8.1977 (31), 401-5, 403 y

miento racional del *intellectus*, que se coloca a continuación en un intento de conocimiento de la *ratio*. El filósofo alemán afirma, refiriéndose a su a priori de la metafísica de la creación, que Dios es por naturaleza amor, y se opone a Spinoza⁶⁸, para quien Dios no puede amar a nadie. El Dios de Pieper ama profunda y gratuitamente su creación sin por ello depender del amor que ésta le devuelva. Él ha creado el mundo por amor y libremente. Toda creatura es algo "querido y aprobado de manera fecunda y existe únicamente a partir de este ser afirmado y amado".⁶⁹ La existencia concreta de la persona significa que es amada, querida por el totalmente Otro, que ama su creatura por sí misma y no por sus múltiples cualidades, ya que éstas no existían todavía *ante creationem ex nihilo*. El Dios creador de Pieper no reconoce únicamente el bien intrínseco de los entes, sino que crea esta bondad⁷⁰.

Sobre el trasfondo de una metafísica de la creación y del amor, Pieper avanza la tesis de que la fiesta más festiva no podría ser sino el culto, que significa agradecimiento por la existencia. El filósofo alemán se da cuenta cuánto puede provocar a sus contemporáneos esta conclusión, pero la considera inevitable: "la manera más noble que puede pensarse de afirmar el mundo es la alabanza a Dios, la glorificación del creador, el culto. De ese modo hemos definido la raíz última del ocio"⁷¹. En el seno de la fiesta y del culto se crea un lugar que escapa a la sumisión y a la explotación del mundo del trabajo, de manera que el verdadero ocio podrá desarrollarse de la mejor manera. El Estado totalitario del trabajo ha

Unausdrückbares Licht, 19). No utiliza el concepto de demostración sino que habla de mantener una verdad. ¿Rechazaría Pieper una pura demostración filosófica racional de la creación como la que preconiza Tomás de Aquino: "creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat"? (*Commentum in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, II, d.1, q.1, a.2.) Pieper admite haber remontado gradualmente, al contemplar lo real, hacia la fuente de los entes, hacia el Dios creador que da razón de la contingencia de toda creatura. Sin embargo, habiendo percibido por una *simplex intuitio* la condición de creación de lo real, que implica la relación del Creador con las creaturas, idea fundamental a la cual vuelve sin cesar en sus escritos, hace uso de la *ratio* para aclarar mejor y dar razones discursivas que sostienen el objeto que descubre la *intuitio*. En un pasaje de su obra sobre el amor precisa que "es imposible que la convicción acerca del carácter creado del mundo, siempre y cuando no sea arrastrado en la mente como un teorema abstracto, permanezca limitada a un 'sector' particular de la existencia, por ejemplo al 'religioso' o al de una 'cosmovisión'; si es pensado de modo consecuente y vital hasta el fondo, impregna inevitablemente todo el sentimiento existencial. Ya que no sólo se me presenta todo lo real (las cosas, el hombre, yo mismo) como algo pensado, proyectado por un creador, que responde desde el comienzo a una intención (contra lo que, como sabemos, protesta apasionadamente Jean Paul Sartre); sobre todo ya no puedo dejar de pensar toda la realidad, incluyéndome a mí mismo, como algo querido y afirmado por creación, y como algo que existe únicamente en virtud de este ser afirmado y querido" en: PIEPER, JOSEF, *Über die Liebe*, 325s. Ver los análisis fenomenológicos de SOKOLOWSKI, ROBERT, *The God of Faith and Reason*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1982, 31ss., 41ss., 105ss.

⁶⁸ Ver SPINOZA, BARUCH, *L'éthique*, en *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1988, parte V, proposición XVII, corolario, 577.

⁶⁹ PIEPER, JOSEF, *Über die Liebe*, 326: "(...) daß in der Tat die äußerste Gestalt der Bejahung, die überhaupt gedacht werden kann, die *creatio* ist, die Erschaffung im strikten Sinn (...) des göttlichen, kreatorischen Ur-Bejahung, kraft deren alles, was ist, und alles auch das von uns in concreto Geliebte, Existenz und Gutheit in eins empfangen hat". *Ibidem*, 320-1) Ver 326ss. *Verdichtungsrede für die Philosophie*, 108s.

⁷⁰ Ver TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 110, 1.

⁷¹ PIEPER, JOSEF, "Muße und menschliche Existenz", 200: "Die Äußerste Form der Zustimmung zur Welt im Ganzen, die überhaupt gedacht werden kann, ist das Gotteslob, die Preisung des Schöpfers, der Kultus. Damit ist dann auch die letzte Wurzel von Muße benannt".

comprendido claramente que el ocio tiene sus raíces en la fiesta. Por eso, a fin de insertar la fiesta en la *praxis*, propone diversas fiestas artificiales, cuya cima es "hacer del trabajo mismo un culto"⁷². El arraigo del ocio verdadero en la fiesta y en el culto no es algo peculiar del pensamiento cristiano, ya que lo encontramos presente, indica Pieper, en pensadores *ante Christum*, como Platón⁷³ y Aristóteles. Este último sostiene que el hombre es incapaz de llevar por sí mismo una vida de ocio. No puede hacerlo salvo en la medida en que hay en su ser "un elemento divino... presente en nosotros"⁷⁴.

5. Conclusión: una educación para el ocio

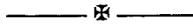
La necesidad vital de volver a encontrar la dimensión de la *theoria* en el seno de Estado totalitario del trabajo cada vez más invadente, exige la creación de una verdadera cultura del ocio, que debe surgir tanto en la vida cotidiana como en determinados espacios de la sociedad. Uno de éstos sería la universidad, que constituye en sí un lugar fundamentalmente libre (al menos debería serlo), ya que no está sometida a la máxima del trabajo por el trabajo y de la maximización de la productividad, sino a la sola investigación de la verdad. La famosa 'libertad académica', de la cual las disciplinas académicas se saben revestidas, expresa adecuadamente la negativa a caer bajo la tutela de la *praxis*. Para escapar a ella y conservar su plena dignidad y libertad, la intencionalidad de las diversas ciencias debe ser la de las *artes liberales*. Así, en tanto que centro del saber y de la búsqueda intelectual, guiada por el amor de la sabiduría, la universidad no tiene como fin principal producir funcionarios buenos, fieles, rentables, útiles, al servicio del Estado del trabajo, de prepararlos para un rol y para una función determinados. El objetivo primero y último es la formación y la educación de hombres y mujeres 'libres' (de ahí el nombre de *artes liberales*), auténticos, responsables y capaces de una inteligencia al mismo tiempo crítica y contemplativa. Esta contribución a la formación integral de la persona está acompañada por el redescubrimiento de una verdadera cultura humana, en la que el hombre es interiormente libre de toda *praxis* y está impregnado intencionalmente de una actitud fundamentalmente amorosa y contemplativa de la sabiduría. Una universidad que promueve actividades que tienen su fin y su sentido en sí mismas constituye un terreno propicio para la fermentación y la expansión del ocio verdadero, y de ese modo de la entera personalidad individual. La realización de la persona a través de la vivencia

⁷² PIEPER, JOSEF, *Muße und Kult*, 40: "daß die Arbeit selbst zum Kult erklärt wird".

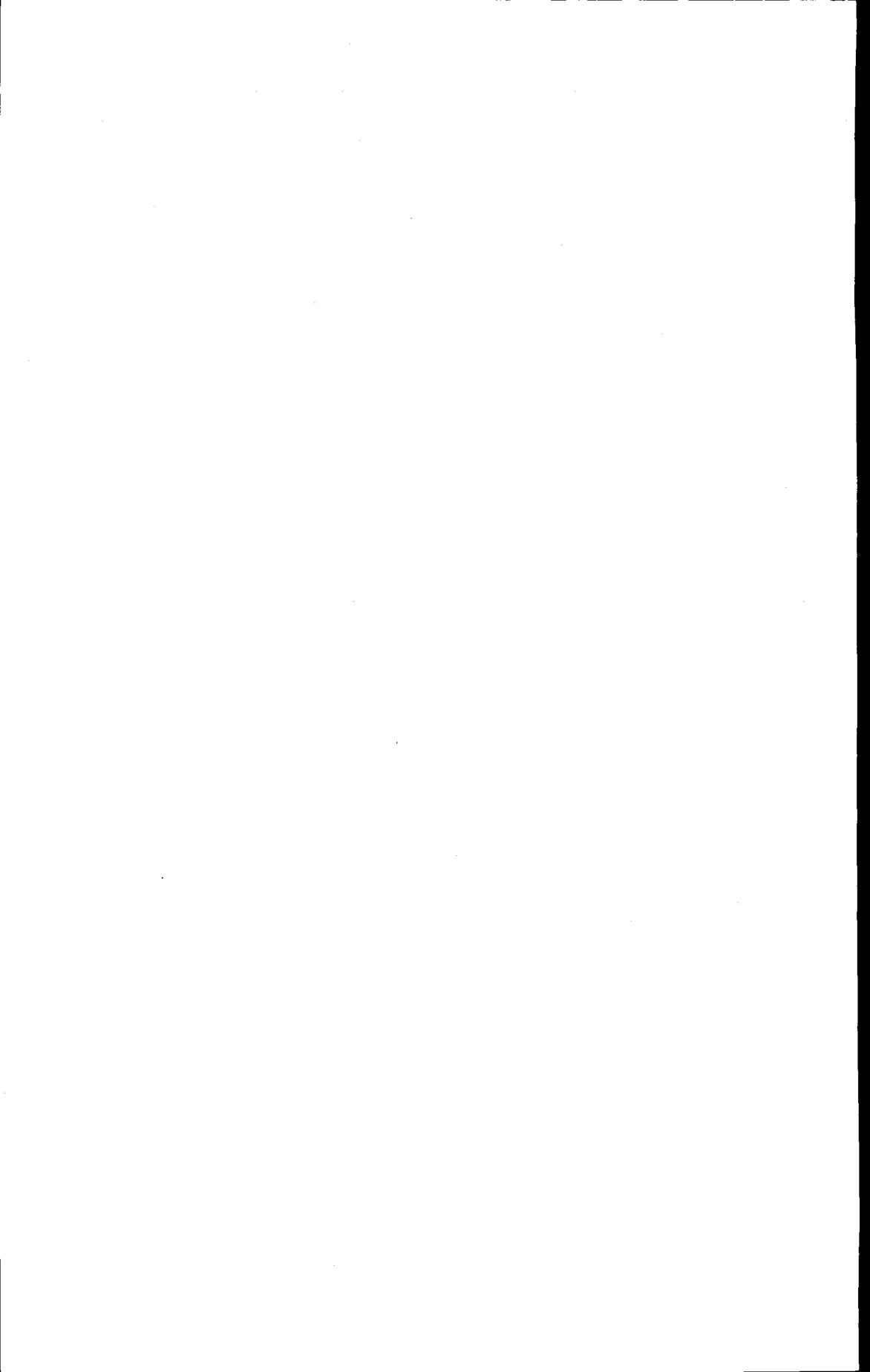
⁷³ Ver PLATÓN, *Las Leyes*, II, 653d.

⁷⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177b26s.

cotidiana de un ocio verdadero contribuye a la expansión de una auténtica cultura que contribuye al bien común de la comunidad humana. Cuando se da vuelta el orden, es decir cuando el trabajo aparece como fin de la existencia personal diaria, antes que como un medio, y la persona es reducida a instrumento, entonces no sólo la persona no puede realizarse, sino que la cultura misma ahoga. Concluyo con las siguientes palabras del filósofo de Münster: "una verdadera cultura sólo puede florecer sobre el suelo del ocio"⁷⁵.



⁷⁵ PIEPER, JOSEF, "Muße und menschliche Existenz", *Tradition als Herausforderung*, 198: "Wahre Kultur gedeiht nicht, es sei denn auf dem Boden der Muße".



ZELMIRA SELIGMANN

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

La templanza en Josef Pieper y Santo Tomás

En "*Las Virtudes fundamentales*"¹ Josef Pieper introduce el tema diciendo que hoy en día se ha perdido la conciencia de que la moral es "sobre todo y ante todo, doctrina sobre el hombre"² y que "la virtud es, como dice Santo Tomás, *ultimum potentiae*, lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea, la realización de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobrenatural"³.

1. La templanza y el orden interior

La templanza, es "uno de los cuatro goznes sobre los que se mueve la puerta que conduce a la Vida"⁴ nos dice Pieper refiriéndose a que es una virtud cardinal. El significado del término *temperantia* implica "discreción ordenadora" y *temperare* es "hacer un todo armónico de una serie de componentes dispares"⁵. La finalidad de la templanza es poner orden en el interior del hombre, en su propio yo. Como toda virtud consiste en conformarse a las exigencias de la razón, por ser el bien propio del hombre, por eso la templanza refrena el apetito de los placeres que alejan de la regla de la razón y la ley divina⁶. Las consecuencias más inmediatas son: la integridad, la tranquilidad del alma, una especial belleza y la honestidad.

La templanza que es moderadora de los movimientos inferiores, se fija preferentemente en las pasiones que tienden al bien sensible, a los deseos y placeres del sentido del tacto. Es por eso que de manera excelente re-

¹ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales* Rialp, Madrid (6ª edición) 1998.

² *Ibidem*, 11.

³ *Ibidem*, 15.

⁴ *Ibidem*, 220.

⁵ *Ibidem*, 222.

⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* 2-2, cuestión 141 artículo 2.

prime los vicios más degradantes⁷. J. Pieper pone de relieve el poder destructor de la falta de templanza, equivale -nos dice- "a la autodestrucción por degeneración egoísta de las energías destinadas a la autoconservación"⁸.

Profundiza este tema preguntándose: ¿porqué las mismas fuerzas que alimentan la existencia humana pueden perturbar y pervertir el orden interior hasta llegar a la destrucción de la persona moral? Y responde diciendo que no podemos explicarlo si no estamos dispuestos a admitir el *pecado original*, tal como nos lo presenta la Revelación. Y hace aquí Pieper una consideración muy interesante: "...a no ser, claro, que nos hiciésemos la ilusión de que ese desorden interior no existe"⁹. Sin duda este comentario tiene mucha actualidad sobre todo en el ámbito de la Psicología donde, por no aceptar los datos de la Teología, se vive la "ilusión" de que los desordenes de la personalidad, que acontecen en lo más interior del hombre, son intrascendentes o superficiales¹⁰ (a pesar de estudiarse en la llamada psicología profunda) y que pueden solucionarse con medios únicamente humanos. Pieper parece ser consciente de la gravedad de este problema, y por eso cita a Santo Tomás diciendo que las fuerzas cuya disciplina corre a cargo de la templanza, "son las que más discordia siembran en el espíritu; y esto se debe a que tales fuerzas forman parte de la *esencia* del hombre"¹¹. Es la parte más profunda e íntima del yo la que se desordena hasta la propia destrucción; las mismas fuerzas que están llamadas a conservar y perfeccionar el ser, son las que producen su efecto contrario, destruyéndolo. Pieper intenta develar el problema de esta contradicción íntima del desorden interior y busca la solución en la iluminación del Aquinate. Santo Tomás analizando la necesidad de la gracia, lo explica de la siguiente manera: "Se destruye el bien de la naturaleza porque sufre un desorden su voluntad al no someterse a Dios, y, una vez perdido el orden, toda la naturaleza del hombre pecador permanece desordenada"¹². En la misma esencia natural y estructura volitiva del hombre está el amar a Dios por sobre todas las cosas. La violación de esta ley primera, tiene un gran poder destructor porque se opone al ser y a su destino natural.

Y luego Pieper se refiere directamente a los tratamientos psicoterapéuticos que llevan al fracaso cuando no tienen en cuenta el factor religioso, afirmando que sus resultados son "un aburguesamiento rodeado de te-

⁷ 2-2, 141, 3.

⁸ PIEPER, J., *op. cit.*, 226.

⁹ *Ibidem*, 226.

¹⁰ Cabría aclarar que hubo mentes inteligentes -como por ejemplo Freud- que no ignoraron la importancia de la relación del hombre con su Creador. Por eso S. Freud fundamentó su doctrina en la actitud de *rebeldía frente a Dios*, de soberbia frente al padre, matándolo para ocupar su lugar. Sus seguidores, mucho más ingenuos, aún no han tomado conciencia de la "mentalización" para el pecado que supone el psicoanálisis.

¹¹ 2-2, 141, 2 ad 2.

¹² 1-2, 109, 7 corpus.

merosos cuidados y envenenado por un vacío desolador"¹³. La verdadera ordenación de la personalidad, la que debería realizar la psicoterapia, no puede darse sólo desde el plano humano, porque el desorden es muy profundo, como nos lo hace ver Pieper siguiendo la tradición cristiana. El orden interior implica la relación al fin último, y pretender alcanzarlo con las propias fuerzas¹⁴ es algo contrario a la humildad, supone una actitud soberbia¹⁵ (lo cual impide el conocimiento de la verdad del hombre y la prudencia necesaria para actuar). La verdadera solución requiere la gracia que justifica, o sea que "implica cierta rectitud de orden en la misma disposición interior del hombre, en cuanto que lo más digno del hombre se somete a Dios, y las fuerzas inferiores del alma se someten a la suprema, es decir, a la razón"¹⁶. El psicoterapeuta, si es realista, debería secundar la acción de la gracia que ordena interiormente y al fin último.

Es así que la virtud de la templanza dispone para el fin propio que es la felicidad, porque mantiene y defiende el orden dentro del sujeto.

Excelencia de la castidad y la virginidad

Si al hombre no se lo ve integralmente, desde la verdad que lo fundamenta y en razón de su fin, no podrá comprenderse el extraordinario valor de estas virtudes, que forman parte de la templanza y la llevan a su culminación, y que son especialmente atacadas en nuestra época y -en la mayoría de las veces- desde teorías psicológicas que se adjudican la verdad científica.

La castidad que como virtud regula el instinto sexual según el orden de la razón, (y que debe darse según el estado de vida: célibe, casado o viudo) capacita y predispone para percibir correctamente la realidad. El "*ordo rationis*" significa que algo está ordenado según la verdad de lo real, y esto lo realiza la virtud de la templanza.

La castidad prepara el alma para la *contemplación* donde -nos dice Pieper- "se confunde el conocimiento límpido con la amorosa entrega"¹⁷. Y prosigue: "Mediante la contemplación el hombre se pone en comunicación con el Ser divino y se asimila la verdad pura, que es el bien supremo"¹⁸.

El Aquinate analiza también el sentido de la *castidad espiritual*, que se da cuando la mente se recrea en la unión espiritual con Dios y se priva

¹³ PIEPER, J., citando a Przywara, *op. cit.*, 228.

¹⁴ 2-2, 161, 2 ad 2.

¹⁵ 2-2, 162, 1 corpus; 4 ad 2.

¹⁶ 1-2, 113, 1 corpus.

¹⁷ PIEPER, J., *op. cit.*, 243.

¹⁸ *Ibidem*.

de los placeres opuestos al orden divino y las cosas bajas, que sería una fornicación espiritual¹⁹.

La castidad siempre aumenta la energía de la mente (*virtus mentis*) que se ve debilitada y reducida por los placeres que oprimen la razón²⁰. Al prescindir de los deleites carnales que sofocan el espíritu, la persona se vuelve más espiritual.

“La castidad tiene razón de virtud en cuanto que obra conforme al dictamen de la razón; y es fruto del Espíritu Santo, en cuanto al gozo que en dicho acto existe”²¹.

Con la virtud de la templanza la persona se abre a la realidad; y con esta apertura también se hace capaz de “escuchar” con más claridad el llamado a una vida más perfecta, siguiendo los *consejos evangélicos* (pobreza, castidad y obediencia, en forma absoluta y radical) mediante los cuales el hombre puede conseguir mejor y más fácilmente el fin. Dice Santo Tomás que estos consejos son útiles a todos, pero a muchos por indisposición no les conviene, por eso no sienten su afecto inclinado a ellos. No olvidemos que Cristo al proponerlos hace mención de la aptitud²².

La virginidad es virtud bella y excelente, colocada en la cumbre de la templanza, es digna de alabanza porque la persona se conserva inmune de toda experiencia de placer sexual, renunciando al mismo para toda la vida²³.

Cuando J. Pieper habla de la virginidad, desarrolla paralelamente el tema del matrimonio cristiano, para resaltar la idea de que en esta virtud existe ante todo una decisión voluntaria -y la Gracia de Dios, por supuesto- que debe integrarse con la afirmación del matrimonio como bien natural y sobrenatural. Así mismo habría que añadir que aquel que elige el matrimonio, debería reconocer que hay un bien superior y más excelente.

El Angélico, sacerdote y religioso, no sólo profundiza este tema, sino que también lo trata desde la altura de alguien que lo conoce por haberlo vivido en plenitud. El orden, medida y belleza de su magnífica obra, irradian la pureza de su vida.

El fin de la virginidad, con la libertad que proporciona, no es otro que dedicarse a “la contemplación de las verdades divinas para mayor belleza y prosperidad de la humanidad”²⁴. Y esto es laudable, luego “absolu-

¹⁹ 2-2, 151, 2.

²⁰ 2-2, 151, 3 ad 2.

²¹ 2-2, 151, 1 ad 4.

²² 1-2, 108, 4 corpus; ad 1.

²³ 2-2, 152, 3 corpus.

²⁴ 2-2, 152, 2 corpus; ad 1.

tamente hablando, es mejor la virginidad que el matrimonio"²⁵. Cristo eligió por Madre a una virgen, guardando El mismo la virginidad. Dice San Agustín que hay más motivos de semejanza con Cristo en aquellos que lo imitan en la integridad de la mente y del cuerpo.

Santo Tomás, en el *Comentario a San Juan* elogia la virtud de la castidad del Evangelista, que fue elegido por Dios siendo virgen y por esto privilegiado entre los discípulos. Las Sagradas Escrituras testimonian su virginidad con dos hechos: primero, nos afirma que fue amado más que los otros, predilecto en razón de su pureza, la cual induce a amar; y segundo, porque mientras el Señor pendía de la cruz, le confía su Madre a fin de que justamente fuera un virgen quien custodie la Virgen. Se lo representa con el símbolo del águila porque fue elevado más allá de la fragilidad humana, y su contemplación fue altísima y perfecta. Como aquella ave fijó su vista con los ojos agudos del alma en la luz de la Verdad inmutable y contempló con los ojos de la mente el Verbo de Dios en el seno del Padre. El Aquinate relaciona el llamado a la castidad con la invitación a las cumbres de la contemplación. Por eso concluye diciendo: "A los vírgenes en efecto, les compete ver a Dios: *Felices los puros de corazón porque verán a Dios*" (Mt 5,8)²⁶.

Pero Santo Tomás, que siempre nos sorprende con la amplitud que le va dando al tema, lo retoma de manera especial en el tratado de los novísimos. En la bienaventuranza habrá un premio esencial que es la unión del alma con Dios merecida por la caridad, y un premio sobreañadido que es como un cierto gozo en concepto de una victoria excelente.²⁷ Entendida siempre toda la vida terrena como un combate y el premio para el que vence, nos dice la Suma Teológica que donde existe una razón especial de triunfo, debe haber también una corona especial. Habrá un premio de privilegio correspondiente a una victoria privilegiada, según tres luchas: 1) contra la carne en la virginidad, 2) contra el mundo en los mártires y 3) contra el diablo en los predicadores. La lucha de la virginidad es comparada a la de los mártires; en aquélla se obtiene una victoria especial sobre la carne, contra la cual se lucha sin cesar.

Se puede decir -en sentido amplio- que, además del gozo esencial, corresponderá este otro gozo sobreañadido para aquellos que mantuvieron incorrupta la carne aunque no tuvieran el propósito de guardar virginidad perpetua. "Porque es indudable que han de gozarse de la incorrupción de su cuerpo como los inocentes de no tener pecado, aunque carecieran de oportunidad para pecar, como les ocurre a los niños bautizados"²⁸.

²⁵ 2-2, 151, 4 ad 2.

²⁶ *Comento al Vangelo di San Giovanni*, N° 11 a 22.

²⁷ Supl., 96,1 corpus.

²⁸ Supl., 96, 5 corpus.

La perfección, dignidad y belleza de la Iglesia, consiste en el orden de la diversidad de grados, estados y miembros. Ciertamente la perfección de la virginidad se halla en aquellos que han tenido el propósito de renunciar a los placeres sexuales de por vida para consagrarse con total libertad a las cosas del Señor, y han llegado al fin habiendo cumplido esta promesa plenamente identificados con Cristo. Pero hay una graduación de estados donde se mantuvo la pureza virginal, porque Dios llama a las almas de diversas maneras y con diferentes gracias: predestinación y vocación para la hermosura de la Iglesia.

Hay, desde la mayor perfección arriba mencionada, distintos grados de virginidad: en algunos casos no pudo ser refrendada por una decisión voluntaria, quizás no hubo posibilidad de perderla por falta de oportunidad, o quizás pudiendo hacerlo no quisieron ofender a Dios y quién sabe con qué secretas luchas se mantuvo; en otros casos se habrá hecho "de la necesidad virtud" conformándose suavemente a la Voluntad de Dios. La providencia divina, omnipotente y eficaz, ha llevado con dulzura a estas almas, por caminos misteriosos, a dar respuesta a una vocación excelente. Siempre es -sin lugar a dudas- una Gracia especial en la que la persona "elegida" y amada con predilección se asemeja más a Cristo, y manifestará esta pureza virginal con gran esplendor no sólo en el alma sino también en el cuerpo.

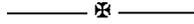
Si tomamos la obra del Angélico en su conjunto, parecería que desea poner énfasis no tanto en el propósito personal (que ciertamente lo considera) sino en el gozo que tendrá en el cielo (y ya participado en la tierra) aquel que fue elegido, llamado y predestinado para una vida de mayor perfección. Santo Tomás elogia la virtud de la virginidad porque prevalece en él la mirada sobrenatural: los coros de vírgenes adornan y embellecen la Iglesia triunfante cantando ante el Cordero.

Podría sintetizarse el pensamiento del Aquinate con las palabras de San Pablo: "...sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman... a los que predestinó a éstos también llamó; y a los que llamó, a esos los justificó; a los que justificó, a éstos también glorificó" (Rom. 8,28-30).

Afirma Pieper que la vida consagrada a Dios en virginidad, es una de las "ideas que definen y dividen entre sí a los espíritus"²⁹ pues se alza como signo de contradicción. Y podría decirse que mucho más en nuestro tiempo en que, hasta para algunos, aparece como piedra de escándalo. Sin embargo, también en la actualidad muchos son los llamados a una vida más perfecta y a las virtudes más altas, pero son pocos los que responden porque el gran desorden interior los vuelve incapaces de ver la realidad: la propia y la ajena.

²⁹ PIEPER, J., *op. cit.*, 265.

El olvido y terrible "combate" que sufre hoy en día la virtud de la templanza, se evidencia en el deterioro psicológico tan característico de nuestra época. La capacidad de autodestrucción que se manifiesta en las enfermedades mentales, cada vez más expandidas, muestran el desorden profundo que sufre el hombre en su interior y la impotencia para salir de él por sus propios medios.





LUDOVICO ANTONIO VIDELA

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

El ideal del trabajo en Josef Pieper

Introducción

El propósito de esta comunicación es destacar la actualidad del pensamiento de Josef Pieper sobre la cuestión de la ubicación del trabajo en la existencia humana. En segundo lugar, se hará un resumen de la concepción pieperiana del trabajo, tratando de demostrar que su análisis es particularmente iluminador para entender mejor los graves problemas actuales relacionados con la actividad laboral.

El ideal del trabajo

El problema contemporáneo reside en que el trabajo se ha convertido en un ideal de vida, es un modelo ejemplar contra el cual se miden todos los aspectos de la vida personal y social.

Esta situación es consecuencia de un largo proceso histórico de transformación de la cultura, la filosofía y la política que, en la fase actual, por su carácter extremo se formula con mayor claridad. "Con los lemas «trabajo del espíritu» y «trabajadores del espíritu» se puede caracterizar las últimas fases del proceso histórico por el que el moderno ideal del trabajo ha encontrado su actual formulación extrema"¹.

El extremismo del ideal del trabajo consiste en que por una parte somete todos los dominios de la existencia y por la otra su influencia alcanza hasta el ámbito cultural, el universitario, y en particular el filosófico, en el que se pretende reducir todo a los criterios propios del mundo del trabajo. Lo notable entonces es que "el trabajo con su carácter ejemplar, haya conquistado todo el territorio del quehacer espiritual, sin

¹ PIEPER, J., *El Ocio y la Vida Intelectual*, Madrid, Ediciones Rialp, 1974, p. 17.

excluir los dominios de la educación filosófica, y que todo este ámbito esté sometido a las exigencias exclusivas del mundo del trabajo”².

Pero, ¿En qué consiste exactamente esta supremacía de lo laboral? ¿Cómo se manifiesta el dominio del trabajo?; Es la extensión creciente de la llamada proletarización que cubre y dirige todos los espacios de la vida.

La proletarización es la participación en la condición de proletario y Pieper nos precisa que, “ser proletario es estar vinculado al proceso laboral”. Y en este punto el filósofo expresa el diagnóstico central, “el «proceso laboral» es el fenómeno universal, con distribución de funciones, del utilitarismo, por el cual se realiza la «utilidad común» (utilidad común que nos es lo mismo que el concepto mucho más amplio, de *bonum commune*)”³.

En realidad, esta subordinación es una manifestación totalitaria de control social que, en cuanto propone e induce una forma de conducta antinatural, expresa una limitación de la libertad y un criterio de clasificación y calificación de las personas y de su actividad, altamente cuestionable. “La vinculación al proceso laboral es, pues, una sujeción al proceso general del utilitarismo en el que se realiza el «provecho común», y es además una sujeción de tal grado que con ella queda agotado el espacio vital del hombre que trabaja”⁴. Nada puede ni debe estar fuera del ámbito del trabajo.

Cuando Pieper escribe estos textos, millones de personas vivían subyugadas bajo regímenes totalitarios, que se expresaban programáticamente como “naciones o sociedades de trabajadores”. Pero en realidad, esta situación no corresponde exclusivamente al comunismo, pues, desaparecido éste casi totalmente, la proletarización sigue vigente. Esto es así porque la “vinculación puede tener varios orígenes. Puede ser su causa la falta de propiedad: el proletario es «el trabajador que no tiene bienes y depende únicamente de su salario», «que nada tiene sino su trabajo» y que por ello se ve obligado a enajenar constantemente esa potencialidad suya de trabajo. Puede, sin embargo, originarlo también una orden imperativa del Estado laboral totalitario: proletario es aquel que, desprovisto o no de bienes, en virtud de órdenes ajenas «está sometido totalmente a las necesidades materiales de la producción de bienes más absolutamente racional»; es decir del proceso utilitarista. Puede, en tercer lugar, tener su raíz en el empobrecimiento íntimo del hombre; proletario es aquel cuyo espacio vital queda colmado con el proceso laboral porque lo tiene ya íntimamente anquilosado, porque no puede realizar

² *Ibidem*, p. 18.

³ *Ibidem*, p. 58.

⁴ *Ibidem*.

ni quizá siquiera representarse una actuación que tenga sentido y no sea trabajo”⁵.

Esta última posibilidad se nos presenta como la más actual y peligrosa. El trabajo ocupa el espacio que ha dejado el empobrecimiento espiritual que afecta la cultura.

Ser proletario es limitar toda la existencia y el obrar a la utilidad que se puede obtener actuando. Es restringir todo a un «arte servil» según la concepción clásica. Es, por ejemplo, considerar agotada en el pago de un salario la contribución personal a ciertas actividades, lo que en definitiva es sostener que no hay nada que no sea mensurable y reducible al dinero que lo paga. Es el principio que todo tiene su precio. “El salario quiere decir: pago del trabajo como mercancía; el rendimiento se paga mediante una compensación, no existe incomensurabilidad de ninguna clase”⁶.

En los últimos años estas ideas se han ido divulgando y su vigencia, constituye ya una forma peculiar de mirar la realidad, una visión del mundo. En el ámbito de la economía tiene una marcada influencia la escuela de pensamiento que adoptó el arquetipo metodológico utilitario, para pretender explicar y predecir toda la conducta humana. Extiende el concepto de mercado en forma metafórica, para abarcar toda forma de interacción social⁷.

Como lo preveía Pieper, su aplicación es aún más destructiva cuando se extiende al recinto de la Universidad. En ese sentido el modelo de “universidad empresa” –es decir gestionada como si fuese tal cosa– reduce la discusión sobre los aspectos culturales y académicos, al nivel de las cuestiones de administración económica y a los resultados de la gestión.

En ese marco, lo más importante de la Universidad es cómo se administra, cómo compara su performance con ciertos indicadores que nos permiten juzgar la calidad, la excelencia, la eficiencia y la pertenencia. Es más, toda la Universidad debe soportar el principio de la responsabilidad –*accountability*–, que significa en el mundo empresarial la necesidad de información veraz, medible y comparable sobre los resultados, y para la Universidad denota la exigencia de medir todo. Regiría el principio utilitario de la conmensurabilidad universal.

Es conveniente aclarar, que el problema no consiste en negar la restricción presupuestaria y gastar sin atención al resultado. Toda institución para sobrevivir debe equilibrar sus cuentas, pagar sus impuestos y cumplir con la legislación laboral. Este es el verdadero lugar de la *ac-*

⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁶ *Ibidem*, p. 62.

⁷ Sobre este punto confrontar BECKER, G., *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976; BARRO, R. J., *Nothing is Sacred*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2003, y RADIN, M. J., *Contested Commodities*, Harvard University Press Cambridge Massachusetts, 1996.

countability. El problema surge cuando se extiende el principio del rendimiento y la medición, a la esfera de la cultura.

Para Pieper el espacio de la cultura está en las antípodas del rendimiento y la cuantificación. O más precisamente, lo que podamos medir poco nos dirá de su verdadero valor. "El ámbito del ocio es, como dijimos, el ámbito de la cultura propiamente dicha, en cuanto esta palabra indica lo que excede de lo puramente utilitario"⁸.

Justamente es esencial a la vida de la Universidad que subsista la nota de libertad, aunque sea en forma limitada, manteniéndose siempre viva y presente frente a cualquier fin utilitario. En cuanto el saber se mediatiza y subordina a un fin práctico, se recorta la libertad académica. En la Universidad "lo distintivo es, sobre todo ese estar libre de cualquier fin utilitario; en eso consiste la libertad académica, sofocada tan pronto como las ciencias se convierten en pura organización finalista de agrupación de poderes organizados"⁹.

Esto no quiere decir que no pueda existir un fin utilitario perfectamente legítimo en cada ciencia particular, pero en cuanto quieran alcanzar la posibilidad de libertad académica estricta, deberán liberarse de la sujeción de la utilidad y ser tratadas de modo filosófico, porque "sólo la filosofía es libre o no es filosofía de ningún modo"¹⁰.

Pero la libertad académica y la posibilidad de la teoría—cuya esencia es ser movido por la verdad y no por otra cosa—tiene otras exigencias fundamentales. Para Pieper, "sólo puede haber teoría en pleno sentido; sólo es realizable como actitud, cuando se considera el mundo como creación"¹¹.

Descubrir la verdad es reconocer el sentido de las cosas, lo que supone ver la realidad como algo en cierto sentido divino, digno de veneración, no un mero material bruto sobre el que se puede operar. "Porque sin veneración la teoría, en su pleno y no debilitado sentido, es irrealizable; porque la teoría es lo mismo que el silencioso percibir pasivo de la realidad; en ella ocurre lo decisivo del acto filosófico, el cual cumple a su vez la esencia de lo académico"¹².

Esta cuestión es fundamental, porque el núcleo central y más profundo del régimen totalitario del trabajo, está en el supuesto de que el mundo y la persona son absolutamente cognoscibles y que no hay nada en el mundo que no pueda ser producido también por el hombre. Esto pertenece al marxismo, pero Pieper nos alerta y describe "que en modo alguno es monopolio del marxismo, no dista mucho de la tesis de Sartre

⁸ PIEPER, J., *op. cit.*, p. 73.

⁹ *Ibidem*, p. 186.

¹⁰ *Ibidem*, p. 187.

¹¹ *Ibidem*, p. 190.

¹² *Ibidem*, p. 204.

según la cual tampoco el hombre es otra cosa que lo que él hace de sí mismo”¹³.

La afirmación y reconocimiento de una realidad creada, que supone una cierta veneración y, que para conocerla exige la disponibilidad de la libertad que está en la base de la teoría, se da en una forma semejante en el ámbito del trabajo. Éste encuentra su sentido cuando se orienta a la fiesta que sólo se comprende como expresión del culto.

Actividad y trabajo

La nota más destacada de nuestra realidad es la verificación y exigencia de una intensa actividad laboral. Nunca hasta ahora en toda la historia de la humanidad se trabajó tanto, (y sin embargo la sensación general es que el trabajo es un bien angustiantemente escaso).

La población económicamente activa —que es la que trabaja o busca trabajo— alcanza niveles cercanos al 65% de la cohorte de personas que por edad tienen entre 18 y 65 años, en los países avanzados.

En la Argentina esta proporción es un poco menor pero ha crecido sostenidamente en la década del 90, hoy es del orden del 45%.

El registro de las horas trabajadas también sube sostenidamente. La combinación de muchas horas de trabajo y elevados ingresos está creando un nuevo y grave problema: la escasez de tiempo. Por otra parte hay muchas personas que quieren trabajar y no logran hacerlo.

Pieper diría que en realidad nuestra febril actividad utilitaria, o nuestra permanente vigilia y afán por ella cuando no la tenemos, no es propiamente trabajo. Porque “no todo hacer, no todo consumo de energías y ganancia de dinero merece este nombre”¹⁴. En realidad el trabajo merece tal nombre cuando “corresponde a la procura, activa y la más de las veces esforzada, de aquello útil en verdad para la vida”¹⁵.

Hacer hincapié en el esfuerzo, alude para Pieper, “a que el hombre entiende y «asume» el trabajo como es en realidad: como «el cultivo del campo», que es a la vez felicidad y fatiga, satisfacción y sudor de la frente, alegría y consumo de energía vital”. Ninguna de estas cosas pueden omitirse sin falsear la realidad del trabajo.

En la visión de Pieper la asociación con el cultivo del campo remarca dos notas esenciales del trabajo. Por una parte su condición punitiva. El trabajo es tal vez el único caso en que podemos sacar algo bueno de lo malo, un *bonun in malo*.

¹³ PIEPER, J., *Defensa de la Filosofía*, Barcelona, Herder, 1970.

¹⁴ PIEPER, J., *Una Teoría de la Fiesta*, Madrid, Ediciones Rialp, 1974, p. 12.

¹⁵ *Ibidem*, p. 12.

En su etimología trabajo deriva del latín *tripalium*, que refiere al instrumento de tres piezas que sirve como arnés o guarnición para inmovilizar a las bestias de tiro. El concepto se asocia con la inmovilización punitiva.

El verdadero trabajador no puede hacer algo más sano y curativo que aceptar el carácter punitivo del trabajo; debe consentir en la razonabilidad de lo penoso, sin falsearla, como si fuese algo agradable o elegible, como si pudiese optarse y transitar un camino sin ella.

Sólo se justifica aceptar la pena como sacrificio, en la esperanza de que al soportar con paciencia lo malo sobrevenga lo bueno como regalo inmerecido. Pieper asocia en este sentido el trabajo con la muerte, el otro castigo que según nuestra Fe cristiana todos debemos soportar, pero que nos abre a la gracia de la Redención y al promesa de la Resurrección¹⁶.

El cultivo del campo desde el tiempo antiguo se asocia a un esfuerzo condicionado por los imprevisibles fenómenos de la naturaleza y a través de los que Dios actúa. "Puede ocurrir que Zeus envíe copiosa lluvia sin descanso..., hasta cubrir sin sobrepasarla la pezuña del buey. Con estas condiciones el labrador del último día alcanzará al labrador del primero. Guarda bien esto en tu espíritu y no te dejes sorprender ni por la llegada de la clara primavera ni por la estación de las lluvias"¹⁷.

Pieper lo expresa de este modo: "Como dice el libro de Job (35,10) Dios envía por la noche cantares de júbilo, y el pueblo sencillo sabe que el Señor concede a los suyos en el sueño la felicidad y lo que más le conviene"¹⁸.

La relativización de la eficacia del esfuerzo humano tiene gran importancia. Es coherente con la visión pieperiana del conocimiento, donde lo más sabroso no es fruto del esfuerzo sino que es simplemente dado. Ello no le quita ningún mérito al trabajo ni a una gran cosecha, fruto de las oportunas lluvias, tampoco a una intuición notable que permite un avance de la ciencia. No por ello tanto el trabajo como el conocimiento son menos virtuosos.

Dice Pieper citando a Santo Tomás de Aquino, "La esencia de la virtud reside más en el bien que en la dificultad; por tanto, no todo lo que es más difícil es más meritorio, sino si es más difícil ha de serlo de tal forma que sea al mismo tiempo mayor bien"¹⁹.

Pero conviene traer a la consideración la segunda nota, que señala el filósofo como formando parte de la esencia del trabajo con sentido. Me refiero a la condición de ser útil para la vida.

¹⁶ Debe aclararse que en la tradición católica se considera que el carácter penoso del trabajo resulta del pecado original, no lo era en el Paraíso Terrenal. El profesor Pieper remite a la teología el discernimiento de esta delicada cuestión.

¹⁷ HESÍODO, *Los Trabajos y los Días*, Barcelona, Editorial Iberia, 1972, p. 62.

¹⁸ PIEPER, J., *El Ocio y la Vida Intelectual*, cit., p. 47.

¹⁹ *Ibidem*, p. 29.

En esto veo dos aspectos de importancia, por una parte uno inmediato que es el de atender las necesidades de la subsistencia. Es preciso conocer bien cuales son las necesidades vitales y que son solamente deseos, que pueden ser importantes, pero no imprescindibles. En segundo lugar, las necesidades no pueden abarcar la totalidad de la preocupación del hombre, deben tener un límite, un descanso, "un día libre de la preocupación de procurarse las necesidades de la vida, es decir, libre del trabajo servil", para festejar²⁰.

Referido a este punto Pieper retoma la distinción clásica entre las artes liberales —ordenadas al saber— y las artes serviles —ordenadas al logro de un bien útil. No es un aporte accesorio ni marginal porque reconoce el filósofo que, en "ese adjetivo servil, que comprensiva y no casualmente nos ha causado algún disgusto, se encierra una intuición imprescindible sobre la esencia de la fiesta"²¹. El disgusto probablemente se relaciona con lo chocante que resulta para el moderno ideal del trabajo, la distinción objetiva por el tipo de trabajo frente a la valoración subjetiva de la tarea laboral. Sin duda toda actividad laboral en su aspecto subjetivo goza de una dimensión libre que motiva tanto a las artes liberales como las serviles. La misma faceta utilitaria se dará por añadidura, en tanto la faceta subjetiva se oriente a darle al trabajo un fundamento de libertad. Por el contrario un trabajo que sólo busca lo utilitario acabará en el tedio.

Para Pieper la nota de libertad en el trabajo, es decir que la legitimación de la actividad está en si misma y no requiera el apoyo de su función social o su resultado productivo, es vital para la sociedad. "En el mismo instante en que resulta impensable la idea de una actividad humana con sentido propio, desaparece también toda posibilidad de resistencia a un régimen totalitario de trabajo, del tipo que sea, ya que también es capaz de imponerse fuera de las dictaduras políticas"²².

La cuestión es sin duda grave, no están en juego asuntos menores sino la posibilidad de la vida en libertad. Y en esto Pieper también pone su signo de contradicción. La libertad expresada en la llamada "buena vida" o en "el matar el tiempo" nada tiene que ver con el sentido y la función del ocio que él propone. "Frente a una civilización de la diversión está mil veces más legitimado el régimen de trabajo de los planes totalitarios de aprovechamiento"²³.

La diversión ruidosa es en cierto modo la contrapartida del activismo burgués, y manifiesta una falta de amor, no de trabajo. En este sentido el moderno Estado del Bienestar expresa muy bien el ideal proletario del trabajo. Aparentemente garantiza todo lo que se requiere para la felici-

²⁰ PIEPER, J., *Una Teoría de la Fiesta*, cit., p. 16.

²¹ *Ibidem*, p. 16.

²² *Ibidem*, p. 18.

²³ *Ibidem*, p. 18.

dad, deja un espacio para la diversión y la satisfacción de los deseos y sólo exige una "conducta adecuada". Sin embargo, lejos de ser felices, los ciudadanos que pertenecen a estas sociedades protegidas por el estatismo, buscan permanentemente nuevas formas de evasión.

Para Pieper la respuesta legítima a los riesgos del "ideal del trabajo" y la "proletarización" es la fiesta. La fiesta no sólo interrumpe la rutina laboral, sino que le "permite a la criatura captar el mundo verdaderamente distinto y absolutamente nuevo de la majestad de Dios"²⁴. Pero sólo hay fiesta si está asociada al culto. Esto tiene tanta importancia que supera la posibilidad de ser tratado en esta comunicación.

Conclusión

La posibilidad de una verdadera libertad requiere la superación del moderno ideal del trabajo. Ello sólo es posible reconociéndole a la vida una dimensión no utilitaria, que debe estar siempre presente como referencia y meta del trabajo.

Para ello la vida cultural y la Universidad en particular, pueden y deben contribuir privilegiando la condición liberal de su tarea; es decir la búsqueda de la verdad, que significa encarar todo conocimiento de modo filosófico. En la visión filosófica se logra el enfoque de la totalidad de cualquier disciplina.

Esta perspectiva de lo académico, es necesariamente una labor de pocos, pertenece a un ámbito limitado pero necesario, así como la vida contemplativa lo es para la perfección de la comunidad humana²⁵.



²⁴ *Ibidem*, p. 16.

²⁵ Cfr. PIEPER, J., *El Ocio y la Vida Intelectual*, cit., pp.38-39.

BERTHOLD WALD

Theologische Fakultät Paderborn (Alemania)

**Valor para la realidad,
Valor para la persona.
Reafirmación cristiana como crítica de la
cultura en la obra temprana de Josef Pieper**

Permítanme comenzar con un comentario preliminar. Josef Pieper nació hace cien años en el entonces imperio alemán y murió pocos años antes del fin del siglo. Vivió todas las catástrofes y los cambios radicales del siglo XX y dejó una obra de gran claridad y permanente actualidad sin haber sido, aparentemente, alcanzado por ellos. En ello se parece un poco a su gran maestro Tomás de Aquino. También la vida de este último cae en medio de un siglo rico en acontecimientos y conflictos. De la misma manera que en la *Suma Teológica* no se refleja el clima extremadamente tenso en que vio la luz, tampoco la forma o el estilo de los escritos de Pieper dejan ver las controversias intelectuales y los conflictos sociales que acompañaron y provocaron su producción. Junto con todas las cualidades literarias que en ellos se alaban, lo filosóficamente decisivo es su estilo objetivo y sobrio¹. Esto es válido, para mencionar sólo dos ejemplos, en el caso del libro *Sobre el sentido de la fortaleza* [*Vom Sinn der Tapferkeit*], aparecido en 1934 durante un tiempo saturado de tensión, luego de la toma del poder de Adolf Hitler, y escrito teniendo la glorificación de la violencia del nuevo gobernante bajo la mirada. Lo mismo vale para el libro, redactado tres decenios y medio más tarde, que lleva el título *Esperanza e Historia* [*Hoffnung und Geschichte*], en el que Pieper tiene presente la revolución cultural del '68 que se anunciaba en muchas universidades europeas y norteamericanas, con su inescrupulosa mezcla de las concepciones marxista y cristiana de la historia junto con conceptos de una teoría natural evolucionista.

Ambos escritos son objetivos y están totalmente libres de polémica, son comprensibles sin conocer su motivación inmediata y su lectura

¹ Cf. MARQUARD, O., *Der Philosoph als Schriftsteller*; en: H. FECHTRUP, H., FR. SCHULZE, TH. STERNBERG (ed.), *Sprache und Philosophie*, Münster 1996, pp. 9-22.

promete hoy también un verdadero aumento de conocimiento. Sin embargo, me parece que vale la pena, y el centenario del nacimiento de Pieper es también un momento adecuado, considerar el contexto intelectual y social frente al que Pieper reacciona. Puesto que la mayoría de sus libros no ofrece ningún impedimento terminológico artificial y por ello pueden ser entendidos por lectores sin formación específica previa, muchos intelectuales en Alemania han minusvalorado e ignorado los escritos de Pieper. Es justamente esa "facilidad para ser entendidos" y la amplia aceptación de sus obras, lo que oculta la mirada para lo que no es de ninguna manera evidente ni deducible en sus intuiciones centrales. Apenas hubo otro filósofo del siglo veinte que haya hecho también un uso tan natural y sin complejos de los escritos de Tomás de Aquino. Pero también aquí es cierto que la fecundidad y la actualidad de su exégesis de Tomás no resulta evidente de por sí; se entiende recién cuando uno se da cuenta *con relación a qué* Pieper interroga a su "venerado maestro Tomás", como repetidamente lo llamaba. Por ejemplo, cuando interpreta el concepto de creaturidad, confrontándose con las teorías postkantianas de la verdad en Heidegger, Sartre y Gadamer. Lo que lo mueve a recurrir a Tomás sobre todo, y luego también a Platón, es la necesidad de una reafirmación bajo las condiciones de un presente en el que los presupuestos centrales de comprensión y los efectos prácticos de la fe cristiana han perdido su evidencia.

Con ello ya he nombrado la tesis principal de mi conferencia, para cuya mayor claridad debo anticipar todavía algunas explicaciones, sirviéndome de la obra temprana de Josef Pieper.

1. Al hablar de "obra temprana" me refiero a un complejo literario, que comprende los años desde 1928 hasta 1945 y que puede dividirse en tres grupos principales. En primer lugar está el grupo de escritos sobre teoría o política social, que provienen del tiempo en que Pieper fue asistente en un Instituto de Investigación de Sociología en Münster (1928-1932); será de éstos que nos ocuparemos principalmente. En segundo lugar está el grupo de los escritos ético-antropológicos, en el que figuran sobre todo los libros sobre las virtudes y del que ya mencionamos el valiente libro sobre la fortaleza. Por otra parte, todos estos escritos han sido redactados por un académico que carecía entretanto de puesto y de medios, y que luego de su expulsión del Instituto de Sociología se autodenomina eufemísticamente "escritor libre". Y finalmente hay un tercer grupo, que quisiera llamar con no mucha precisión, escritos catequéticos. Surgieron como resultado de la colaboración de Pieper en el "Instituto de formación popular moderna de Dortmund" (1932-1940), el cual durante un tiempo consiguió encubrir con éxito a la inspección del poder político la actividad subversiva de una reafirmación católica bajo la engañosa etiqueta "formación popular moderna". El escrito más importante de este grupo es *Catecismo del cristiano* [*Christenfibel*], del cual se

imprimieron más de cien mil ejemplares y que fue leído con atención tanto en el frente como entre la resistencia alemana.

2. Los tres grupos tienen no sólo contenidos diferentes, sino también un perfil metodológico propio: los escritos de teoría social son en su mayoría de tipo científico especializado, mientras que los catequéticos no pretenden en absoluto ninguna originalidad científica. Entre ambos están los tratados sobre las virtudes, que, a modo de interpretaciones de Tomás, buscan servir a la vida intelectual y moral de la persona, sin pretender ser por esa razón una contribución a la "investigación tomista".

A primera vista, entonces, una producción literaria bastante heterogénea, que apenas puede reducirse a un común denominador. Sin embargo, hay algo común fundamental en todos los escritos tanto de este tiempo como posteriores. He intentado denominarlo con el título "Valor para la realidad - valor para la persona". Con ello quiero nombrar el contenido y la preocupación constante de todos los escritos de Pieper: buscan ser una contribución, en tanto que apoyo al entendimiento, al servicio de una renovación intelectual de la persona, en tanto que ésta es creyente y debe poder vivir su fe bajo las condiciones intelectuales de la modernidad.

3. La condición formal de esta renovación, la capacidad de resistir a la presión de la modernidad y de no eludirla en un gueto católico o mediante la autosecularización de la fe cristiana, es tal vez el rasgo común más importante de estos escritos. Ellos son, como se indica en el subtítulo de mi conferencia, testigos de una "reafirmación cristiana" bajo las condiciones de la modernidad y deben entonces entenderse, al menos de manera implícita, como "crítica de la cultura".

A continuación, siempre de manera introductoria, daré algunas indicaciones sobre el contexto histórico (I), que permite hablar justificadamente de "reafirmación cristiana como crítica de la cultura" en Josef Pieper. En un segundo momento (II) me ocuparé con más detalle de los escritos sociológicos tempranos, en los que la defensa que hace Pieper de la personalidad humana se acerca a otras posiciones críticas de la cultura de los años treinta. Finalmente, en el tercer y en el cuarto punto, se examinarán al menos brevemente y desde el mismo punto de vista, los otros dos grupos de la obra temprana, los escritos ético-antropológicos (III) y los catequéticos (IV). A modo de conclusión (V) abordaré la pregunta, hasta qué punto en las condiciones de la modernidad se requiere "valor" para hablar directamente sobre la realidad -la cosa misma- como con toda evidencia ha hecho Pieper.

I. Reafirmación radical en contexto histórico

Un libro sobre Heidegger del crítico literario George Steiner, escrito inicialmente en inglés, comienza únicamente en la edición alemana con la frase: "La crisis espiritual que Alemania atravesó en 1918 fue más profunda que la de 1945."² Evidentemente, Steiner pensaba que debía al público alemán una explicación por su tesis de la radicalidad intelectual de algunos libros "entre 1918 y 1927", que "en su carácter extremo son más que libros."³ Menciona *El espíritu de la utopía* [*Geist der Utopie*], de Ernst Bloch (1918), *La decadencia de occidente* [*Der Untergang des Abendlandes*], de Oswald Spengler (también de 1918), el comentario a la *Epístola a los Romanos* [*Römerbrief*], de Karl Barth (1919), *Estrella de la redención* [*Stern der Erlösung*], de Franz Rosenzweig (1921), *Ser y Tiempo* [*Sein und Zeit*], de Martin Heidegger (1927) y finalmente también, en el sentido de un apocalipsis político y moral que se anunciaba, *Mi lucha* [*Mein Kampf*], de Hitler (1925-1927) y su contraparte profética *Los últimos días de la humanidad* [*Die letzten Tage der Menschheit*] (1922), del publicista austríaco Karl Kraus.

Varios de los escritos mencionados ya indican en el título dónde hay que ver la radicalidad intelectual de estos libros. Se trata de un fin radical y de un recommienzo también radical, que no se establece sin lucha, sino que quiere hacerlo con convicción y pasión. Se trata en última instancia de una reafirmación radical, que se ha vuelto necesaria luego del derrumbe de la cultura política y moral del siglo diecinueve en las "tormentas de acero"⁴ de la Primera Guerra Mundial. El humanismo liberal con su fe en el progreso científico y moral había sido sacudido de manera eficaz y una huida en la Restauración como luego de 1945 era psicológicamente muy poco posible: en 1918, Alemania había quedado en gran parte materialmente intacta, su estructura nacional había sobrevivido, así como las convenciones académicas y literarias, en las que esta reafirmación podía efectuarse.

Tres ejemplos aclararán lo que queremos decir. Con excepción de Martín Heidegger no me referiré a las obras mencionadas.

(1) Max Weber, defensor de la libertad de los valores en las ciencias y fundador de la sociología alemana, publica en 1919 una conferencia de gran eco con el título "Ciencia como vocación" [*Wissenschaft als Beruf*]. En ella lanza a las ciencias la pregunta por el sentido de la existencia humana, a fin de probar su falta de competencia. Sin embargo, son las ciencias mismas las que han puesto en movimiento aquel proceso de

² Vorrede (1989), Heidegger, nuevamente en: STEINER, GEORGE, *Martin Heidegger. Eine Einführung*, München/ Wien 1989, p. 9.

³ *Ib.*

⁴ Ese es el título del diario de guerra de Ernst Jünger.

intelectualización y racionalización, que al mismo tiempo trae a la luz la pregunta por el sentido y la priva de una decisión racional. “El destino de nuestro tiempo, junto con la racionalización y la intelectualización propias de él, es sobre todo el desencantamiento del mundo. Que justamente los valores últimos y más sublimes se han retirado del ámbito público, sea en el reino extramundano [hinterweltlich] de la vida mística, sea en la hermandad de las relaciones inmediatas de los individuos unos con otros”⁵. Por una parte, la relación científica con el mundo “debe forzar al individuo, o al menos ayudarle, a *dar cuentas a sí mismo sobre el sentido último de su mismo obrar*.”⁶ Por otra parte, el sentido de las ciencias depende de un presupuesto, que ya no es explicable científicamente, a saber “que lo que resulta del trabajo científico es *importante*, en el sentido de ‘digno de ser sabido’”⁷. Como se ve, Max Weber entiende la reafirmación sobre los fundamentos y sobre la utilidad de la cultura científica occidental para el mundo de la vida de una manera completamente distinta al siglo diecinueve. Su rasgo esencial es escéptico, la ciencia no es el camino hacia la verdad definitiva y la consecuencia de su actitud es decisionista – “según la propia toma de posición última frente a la vida”⁸ – o la consecuencia de la *skepsis* moderna es mitológica, en tanto que “cada uno encuentra y obedece al demonio que tiene el hilo de su vida”⁹.

(2) Si Max Weber quiso desmitologizar la fe en la ciencia, algo comparable vale para el cometido de Heidegger de una “*destrucción del contenido transmitido por la antigua ontología*”.¹⁰ También aquí se trata de la reafirmación de una posesión efectiva, que en palabras de Max Weber, puede dar un asidero en el “destino del tiempo”. En la lección sobre el *Sofista* del semestre de invierno de 1924/1925 dice: “Los griegos se han aclarado sobre este punto; hoy solamente lo creemos”¹¹. En tanto que como “*onto-teología*” la metafísica intenta desde Aristóteles abarcar bajo la mirada el sentido último de la totalidad de la realidad, la reafirmación de Heidegger resulta finalmente no menos radical. No se encuentra en la tradición occidental un sentido de la totalidad que pueda ser transmitido. La experiencia sensible no puede desprenderse del *Da-sein* particular, que “en su ser se relaciona con su ser”¹². El sentido que se constituye en la ejecución de la existencia cada vez única es tan variable históricamente como el *Dasein* es al realizar su existir esencialmente

⁵ WEBER, M., *Wissenschaft als Beruf*, en: *ibid.*, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftstheorie* (ed. J. Winkelmann), Tübingen 1988, pp. 582-613, 612.

⁶ *Ib.*, p. 608 (subrayado en el original).

⁷ *Ib.*, p. 599 (subrayado en el original).

⁸ *Ib.*, p. 599.

⁹ *Ib.*, p. 613 (subrayado en el original).

¹⁰ HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1962, p. 22 (subrayado en el original).

¹¹ PLATÓN, *Sophistes*, Tübingen 1992, p. 137 (M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, vol. 19).

¹² Cf. § 4 de *Sein und Zeit*.

“ser en un mundo”¹³, en el que no se puede entrar salvo desde la existencia del *Dasein* mismo. Lo que Max Weber describe como destino de la racionalidad occidental, el estar encerrado en “una caja dura como el acero”, de la cual el “espíritu religioso [...] se ha escapado”¹⁴, aparece en la reafirmación de Heidegger como “un pensar humano en la existencia inmanente, cuya relación al ser [...] [ya] no tiene ninguna dimensión teológica”¹⁵.

(3) Más rica en consecuencias, al menos de modo inmediato, es una reacción contraria frente a la pérdida de toda certeza. Son “los pensadores de lo total”, el ensayista Ernst Jünger¹⁶, el estadista Carl Schmitt¹⁷ y el militar Erich Ludendorff,¹⁸ que “[reflejan] bajo esta categoría el segmento epocal de 1914 a 1918/1919, el final del largo siglo diecinueve y el comienzo del breve veinte”¹⁹. La programática que desarrollan no debe verse tampoco como causa de la veloz expansión de los movimientos totalitarios, especialmente en Alemania. Sin embargo, arroja luz sobre la fuerza de penetración de las ideologías de izquierda y de derecha, que aprisionan el pensamiento mediante un radical *aut-aut*, todo o nada. Allí donde se reclama el derecho a la configuración de toda la vida y a todo el ser de la persona, lo político se aproxima a lo religioso, y la política como salvadora y reemplazo de la religión “se esmera en anular los dualismos, enraizados en el Cristianismo, entre lo inividual y lo público, la sociedad y el estado”²⁰.

No existe un común denominador entre los extremos, mutuamente excluyentes, de la individualidad radical en el sentido de Weber y Heidegger y la pretensión totalitaria del estado y la sociedad al sometimiento. Claro está que ambos extremos son expresión de una disputa por la persona humana luego del fin de la fe ilustrada en el dominio de la razón. Por último, la lucha es en torno a la pregunta sobre quién tiene derecho a disponer del centro de la persona: la voluntad individual, el estado o Dios.

¹³ *Sein und Zeit*, p. 13.

¹⁴ WEBER, M., *Max Weber. Ein Lebensbild*, Heidelberg 1950, p. 391.

¹⁵ STEINER, G., *Martin Heidegger. Eine Einführung*, p. 20.

¹⁶ *Die totale Mobilmachung* (1931).

¹⁷ *Die Wendung zum totalen Staat* (1931).

¹⁸ *Der totale Krieg* (1935).

¹⁹ SCHÄFER, M., *Die Denker des Totalen: Ernst Jünger – Carl Schmitt – Erich Ludendorff*; en: H. MAIER (ed.), *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. III: *Deutungsgeschichte und Theorie*, Paderborn 2003, pp. 121–127, 121.

²⁰ MAIER, H., “Einführung”, en *Zur Deutung totalitärer Herrschaft 1919-1989*; en: *Ib.*, p. 25.

II. Persona y sociedad en los escritos sociológicos tempranos

Al joven sociólogo Josef Pieper le interesa observar la realidad social como espacio vital y modo de realización de la personalidad humana. Y allí se muestra al observador sin prejuicios en primer lugar la impresionante realidad vital de tantos hombres, sobre todo asalariados, que como consecuencia de la guerra y de la crisis económica mundial deben vivir al límite del mínimo existencial. Contemplar este estado de cosas sin sucumbir a la tentación de radicales simplificaciones ideológicas requiere “valor para la realidad”. Aquí está el punto de partida de ambos escritos sociopolíticos principales: *El nuevo ordenamiento de la sociedad humana* [*Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft*] de 1932, que a modo de *Introducción sistemática a la encíclica ‘Quadragesimo Anno’* [*Systematische Einführung in die Ezyklika ‘Quadragesimo Anno’*] (1931) elabora dos intenciones reformadoras: la liberación del proletariado y el orden de las corporaciones, y que Pieper (1933) hace seguir de un resumen sistemático con el título: *Tesis de política social. Los pensamientos fundamentales de la encíclica ‘Quadragesimo anno’* [*Thesen zur Gesellschaftspolitik. Die Grundgedanken der Enzyklika ‘Quadragesimo anno’*]²¹.

La realidad fáctica de la vida puede contrariar todavía de otra manera a la dignidad de la persona humana, a saber mediante la falta de respeto del orden de relaciones sociales correspondiente a la esencia personal del hombre. Este es el caso, cuando bajo la presión de las relaciones existentes, la sobreordenación radical del estado por sobre la sociedad y la comunidad es reivindicado sobre la persona. De esto se ocupa la obra de carácter socialteórico *Formas fundamentales de las reglas de juego social* [*Grundformen sozialer Spielregeln; en adelante Grundformen*], también aparecido en 1933, mediante la distinción formal-sociológica de tres formas sociales irreductibles entre sí: sociedad, comunidad, organización. En su espíritu antitotalitario este escrito encarna del modo más inmediato el “valor para la persona”. Hablaremos ahora con mayor precisión de ambos intentos de clarificación²².

La máxima “valor para la realidad” se realiza de manera más evidente en los escritos *sociopolíticos*. “Valor” porque la huída de la realidad, el cerrarse frente a los aspectos inquietantes de la realidad social están difundidos también entre la burguesía cristiana social-conservadora y la nobleza católica. Contra este frente de negación Pieper se dirige me-

²¹ Ambos escritos son ahora accesibles en: J. PIEPER, *Werke, Ergänzungsband 1, Frühe soziologische Schriften* (ed. B. WALD), Hamburg 2004, pp. 61-141; pp. 157-195.

²² Luego de tres ediciones y a raíz de que la imprenta católica Carolus fue cerrada, *El nuevo ordenamiento* no fue nuevamente publicado; las *Tesis* de Pieper fueron prohibidas y confiscadas en 1934, y se prohibió también una nueva edición de sus *Grundformen* (cfr. PIEPER, JOSEF, *Schriftenverzeichnis 1929 - 1989*, P. BREITHOLZ (ed.), München 1989, pp. 11s.).

diante una exhortación, que toma al pie de la letra la encíclica social *Quadragesimo anno*, por un real *nuevo ordenamiento de la sociedad humana*²³. Como “los dos puntos candentes de la encíclica” y como punto focal de la propia interpretación Pieper destaca *la desproletarización del proletariado y la construcción de un orden corporativo*. Me limito aquí a la provocadora exigencia de una “desproletarización del proletariado”.

Lo que desde el punto de vista de la burguesía cristiana aparece como “catolicismo de izquierda” es para la encíclica una exigencia de justicia, y de una medida prudencial, políticamente necesaria, de eliminar y de no restar importancia a las relaciones existentes de desorden social. La distancia con respecto a la crítica socialista al orden social injusto es al mismo tiempo suficientemente claro. Pieper cita la frase de la encíclica: “Es imposible ser al mismo tiempo un buen católico y un socialista de verdad” (p. 99)²⁴. Con ello no se excluye que pueda haber un socialismo moderado, de acuerdo en puntos esenciales con la teoría social cristiana. Socialismo “real” significa una concepción de la sociedad que saca todas las consecuencias de una “inmanencia expresa y pura” hasta la “absolutización del valor económico y de la organización social” (p. 100). “Absoluto” no sólo en relación a las exigencias de la religión cristiana, sino también frente a la dignidad de la persona humana. En todo caso, la deshonra de la persona es en la praxis del marxismo y del comunismo un hecho patente. En ellos el adversario político es reducido a su rol en la lucha de clases, es un “enemigo de clase” y se coloca con ello de antemano fuera de toda solidaridad humana.

A fin de cuidar aquí también la claridad terminológica, Pieper dejó de usar poco después el concepto diferente de “lucha de clases”, empleado contra el marxismo mediante la relación al bien común y que había empleado todavía en sentido positivo en el *Nuevo ordenamiento*. En lugar de él habla de la necesidad de una “enfrentamiento de clases”. En las *Tesis* se dice a modo de introducción al capítulo “La desproletarización del proletariado”: “Lucha y enfrentamiento son cosas totalmente distintas. El enfrentamiento se efectúa bajo la mutua afirmación de los con-

²³ En cuatro conferencias dictadas por invitación de la Unión de Académicos Católicos (Katholischer Akademikerverband) en el verano de 1931/1932, subraya el realismo sociocrítico de la Encíclica, definiendo su concepto de clase y la necesidad de un enfrentamiento de clases para reestablecer la justicia social, incluida la tesis de la hipoteca social de la propiedad. De la redacción de estas conferencias surgió la obra sociopolítica de Pieper *El nuevo ordenamiento de la sociedad humana*, que por mediación de su amigo Walter Dirk fue publicada en la editorial del entonces “Rhein-Mainische Volkszeitung”, diario popular tenido por católicos de izquierda. En una entrevista con René Weiland, Pieper describe la reacción a estas conferencias: “En el auditorio se sentaba siempre el Conde Clemens August von Galen, entonces todavía párroco en Münster, y junto a él toda la nobleza de Westfalia. Y tan pronto como mi conferencia terminó, el primero en pedir la palabra fue el posterior Cardenal von Galen: ¡lo que Usted promulga es socialismo! A lo que respondí: No, la Encíclica dice: somos una sociedad de clases y una sociedad de clases debe ser superada mediante la desproletarización del proletariado” (*Sinn und Form* 1995, pp. 584–705, 692).

²⁴ Los números de páginas entre paréntesis remiten a: PIEPER, J., *Werke*, Ergänzungsband 1, *Frühe soziologische Schriften*, Hamburg 2004.

trincantes; lucha significa destrucción del rival e incluye la voluntad de aniquilación” (p. 162)²⁵.

Ya el primer intento de Pieper de clarificar la problemática social de aquel tiempo, su introducción a los pensamientos fundamentales de la encíclica *Rerum novarum*, redactada en 1927/1929²⁶ deja ver que el “valor para la realidad” es necesario para enfrentar los factores reales de la situación social, los cuales determinan el obrar de la persona y limitan sus posibilidades de una vida llena de sentido. Contra la concepción social-conservativa de la neutralidad del estado, la encíclica recuerda la concepción de Immanuel Ketteler, entretanto compartida por la mayoría de los teóricos católicos de lo social, que debe exigirse un “fomento positivo del bien común de parte del estado” (p. 4), ya que la tesis subyacente a la aceptación de la “voluntariedad” del contrato de trabajo es un engaño. “No se pide [por lo tanto] la ayuda social como una limosna, sino como un derecho del trabajador.” Junto con el futuro obispo social Ketteler, Pieper ve expresamente en la atenuación de la situación existencial “únicamente [mediante] la caridad cristiana” ninguna respuesta adecuada al “aprieto real del trabajador” (p. 4).

El pensamiento fundamental de estas primeras expresiones sociopolíticas de Pieper es por lo tanto la valoración de las relaciones económicas a partir de su relación al espacio existencial y a la manera de realizarse la personalidad humana. Pieper retomó este mismo pensamiento en el siguiente escrito *El nuevo ordenamiento de la sociedad humana. Introducción sistemática a las ideas fundamentales de ‘Quadragesimo Anno’* [*Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft. Systematische Einführung in die Grundgedanken von Quadragesimo Anno*], y concretó el concepto de “mínimo existencial”, empleado en la encíclica, teniendo en cuenta también la discusión socioeconómica. Si precisamente para el cristiano el mínimo existencial debe determinarse según “lo que el hombre necesita para realizar su propia perfección como persona espiritual y moral” (p. 76), entonces esto quiere decir para Pieper “que se debe ampliar el círculo de lo necesario para la vida más allá de los bienes económicos” (p. 77) mediante la ampliación “de la libertad jurídica del trabajador [...] hacia la libertad social” (p. 109). A la libertad social corresponde estar en situación económica de “mantener a la familia”, de tener una “vivienda familiar decente” —sin que la madre se vea obligada a un “trabajo remunerado fuera del hogar”—, de obtener un mínimo de seguridad en las “situaciones cambiantes de la vida” (p. 109s.). Todo esto será po-

²⁵ Que aquí se hacía necesaria una clara delimitación terminológica lo muestra ejemplarmente una expresión del socialista Justus Beyer, quien ve en la obra de Pieper *Nuevo ordenamiento de la sociedad humana* “una interpretación marxista” del “solidarismo”, es decir una suspensión del orden de las corporaciones (exigido expresamente por la Encíclica) “antes de que se alcance la meta de la lucha de clases” (BEYER, J., *Die Ständeideologien der Systemzeit und ihre Überwindung*, Darmstadt 1941, pp. 136s.).

²⁶ PIEPER, J., *Einleitung zu ‘Rerum novarum’* (pp. 1-9).

sible cuando el derecho laboral estatal se encargue de que la justicia salarial no sólo se mida de acuerdo al mercado, sino a las necesidades fundamentales del trabajador. En cambio, donde la fuerza laboral del trabajador sólo “es considerada como objeto de compra” en el marco de la libertad de contrato del derecho privado y el salario “es determinado sin atención a las necesidades humanas del trabajador, como el precio de cualquier otra mercancía”, no sólo la libertad social, es decir la posibilidad de una vida autodeterminada y llena de sentido, es restringida, sino también por esta misma razón, “la dignidad humana del trabajador (...) [es] despreciada” (p. 108).

También *Grundformen*, de carácter teórico-social, sigue las máximas “valor para la realidad” y “valor para la persona”, incluso tal vez de un modo aún más actual. Entre los escritos sociológicos tempranos de Pieper, y en cuanto crítica de tipo sociológico-formal de las teorías sociales discutidas en ese tiempo, es el de carácter más especializado. El punto de partida de Pieper es la “doctrina de las mayorías” de su maestro en sociología Johann Plenge (cf. p. 217ss.)²⁷, que purifica de algunas inexactitudes y defiende en otros artículos y conferencias. Ante todo, el libro es una contribución de peso a la crítica de las tesis de Ferdinand Tönnies a las relaciones entre *Sociedad y comunidad* [*Gesellschaft und Gemeinschaft*] (aparecido por primera vez en 1887²⁸). El libro había producido su efecto recién durante la crisis espiritual y social luego de 1918. La tesis que Tönnies buscaba fundamentar, a saber el *primado* axiológico de la comunidad frente a la sociedad, podía ser fácilmente entendida sociopolíticamente como una invitación a la transformación de la sociedad en una comunidad²⁹. Luego de Tönnies, algunos intelectuales católicos, por ejemplo Edith Stein, vieron la sociedad evidentemente como una forma social secundaria e inauténtica, “en la que una persona está frente a la otra como el sujeto al objeto”, mientras que en la comunidad “un sujeto

²⁷ Cf. Los artículos sobre Leopold von Wiese (pp. 10–29), Hans Freyer (pp. 3–47) y la intervención de Pieper durante el VII Deutschen Soziologentag en Berlin (pp. 48–52); cf. también la sección: “Überblick über das Schrifttum”, (pp. 206ss.).

²⁸ En una detallada recensión, que sin embargo nunca llegó a ser impresa, Tönnies calificó las *Grundformen* de Pieper “una de las contribuciones más notables [...] a la sociología pura y teórica.” El manuscrito se encuentra en el Ferdinand Tönnies Archiv en la Landesbibliothek de Schleswig-Holsteinisch, en Kiel, bajo el Nr. C 654. 36:11, y será publicada en 2004 por Jürgen Zander en un volumen de escritos póstumos de la edición completa de Tönnies.

²⁹ Cf. BRAUN, H., *Die Anfälligkeit des Prinzipiellen* (Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 17 (1991), pp. 345–383), quien en la sección “comunidad contra sociedad” cita un informe del “Observador popular” como representativo de la variada actividad editorial de los Académicos en torno a 1933. La reanimación sorprendente e inquietante de esta utopía social romántica en la “Revolución del ‘68” fue una ocasión para Pieper de publicar nuevamente las *Grundformen* en una versión diferente. Max Frisch fue quien lo impulsó a hacerlo, ya que en su discurso de agradecimiento al serle otorgado el premio de la paz de la Deutscher Buchhandel, había exigido expresamente la “reforma de la sociedad en una comunidad,” expresamente como una utopía, y al mismo tiempo señalaba este camino como el único para alcanzar la paz mundial. (Cf. J. PIEPER, Dreimal “Grundformen sozialer Spielregeln”; en: H. FECHTRUP, FR. SCHULZE, TH. STERNBERG (ed.), *Die Wahrheit und das Gute*, Münster 1999, p. 38).

acepta al otro como sujeto".³⁰ Sobre todo el filósofo social católico de Viena Othmar Spann procuró, tomando prestada la teoría del estado de Tönnies, no simplemente la aceptación más amplia posible de esta opinión en el ámbito católico. Ya en el título de su libro *El verdadero estado* [*Der wahre Staat*]³¹ se expresa esa semejanza espiritual: ¡el verdadero estado es una comunidad! Spann difundió con cierto éxito la idea de una convergencia estructural de la voluntad comunitaria nacionalsocialista, de la idea fascista de un estado corporativo y de la comprensión católica de la Iglesia como *corpus Christi mysticum*³².

Pero hubo también importantes voces discordantes en ámbito católico. El rechazo más decidido de estas difusas ideologías comunitarias provino de Dietrich von Hildebrand. Su libro *Metafísica de la comunidad* [*Metaphysik der Gemeinschaft*]³³ trata en su primera parte de los fundamentos personalistas de la comunidad y defiende el concepto metafísico de persona como substancia espiritual. Puesto que cada hombre es en primer lugar persona, un yo-sí mismo, por ello las personas "no [pueden] ser jamás fundidas en una unidad como elementos de un continuo, ni figurar con su núcleo substancial como auténticas y verdaderas 'partes' de un todo"³⁴.

La confrontación directa más importante con Tönnies, nueve años antes de que aparecieran las *Grundformen* de Pieper, es sin embargo la brillante obra *Límites de la comunidad. Una crítica del radicalismo social* [*Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*]

³⁰ Cf. STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*; Zweite Abhandlung: "Individuum und Gemeinschaft" (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, vol. V. ed. E. HUSSERL, Halle 1922, p. 117). Stein describe allí la "oposición entre comunidad y sociedad a la manera que lo había hecho Tönnies: "Por 'comunidad' se entiende la relación natural, orgánica de individuos; por 'sociedad' la [relación] racional y mecánica" (Ib.; cf. También las secciones "Individuo y sociedad" e "Individuo y comunidad", pp. 229ss.).

³¹ Jena 1930.

³² La abadía benedictina Maria Laach jugó un rol clave en la conexión entre la ideología comunitaria nacionalsocialista y la teología católica del *corpus Christi mysticum*, en cuanto centro de renovación espiritual ampliamente conocido. Ya en el verano de 1931 su abad Ildefons Herwegen apoyó "la santidad de un grupo de nobles de Westfalia al Arzobispo de Paderborn Klein, en la que se pedía un apoyo positivo al movimiento nacional a través del episcopado." Desde 1931 la abadía fue el lugar de encuentro de las jornadas especiales de sociología de la Unión de Académicos Católicos. Durante las jornadas de 1931 y 1932 Spann era la figura intelectual que daba el tono. (Cf. ALBERT, M., *Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus*, Paderborn, 2004, p. 35; pp. 68ss.).

³³ Augsburg 1930.

³⁴ Ib., p. 22. Durante la jornada especial en Laach en 1932, y como consecuencia inmediata de su personalismo, Hildebrand, él mismo miembro de la Unión de Académicos Católicos y Presidente de la Comisión para extranjeros, se dirige mediante una conferencia sobre "Individuo y comunidad" directamente contra Spann, contra "el horror del antipersonalismo y de lo totalitario". Su "conferencia tuvo naturalmente el efecto de una bomba", lo cual no le impidió retirarse de la Unión al año siguiente y rechazar la presidencia de la comisión, luego de haber sabido por las expresiones de los participantes que en la jornada de 1933, luego de la toma del poder de Hitler, la Unión se movía aún más en la dirección equivocada, especialmente cuando escuchó "que faltaba sólo una cosa, a saber que Hitler encontrara la fe y se convirtiera; entonces la nueva situación constituiría una gran felicidad. Había que asediar el cielo para que Hitler se convirtiera, había que rezar por él. Era una mezcla horripilante de equívocos y un intento de engañarse a sí mismo" (V. HILDEBRAND, D., *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, Mainz 1994, pp. 11, 39s.).

(1924)³⁵, de Helmuth Plessner. El libro se erige contra la "huída romántica de la civilización" y busca "sacudir a los *fanáticos de la comunidad* en su creencia de que la aparición de la vida en sociedad es únicamente síntoma de decadencia, y que la civilización debería ser bajo cualquier circunstancia suprimida, si se quiere que la comunidad pueda crecer"³⁶. Plessner muestra contra Tönnies que sólo la "artificialidad" de las fórmulas de comportamiento social (tacto, diplomacia, formas indirectas) permite la distancia necesaria para la protección de la vida del alma. "El núcleo del ser es de una sensibilidad profunda y también el corazón exige distancia", como destaca Siegfried Kracauer al comentar el libro³⁷. La exposición total en público mediante una forma de vida únicamente comunitaria no tiene como consecuencia un retorno a la naturalidad, sino que es un ataque a la integridad espiritual de la persona. Precisamente porque el alma humana necesita protegerse, una cultura de la distancia, la "artificialidad" de las formas de trato social son lo natural para el hombre y la civilización no es la contraparte sino el complemento de la naturaleza humana. La crítica fundamentalista de la civilización es para Plessner una huída de la realidad de la persona humana y para resistir a la presión del romanticismo social se requiere "valor para la realidad"³⁸.

Pieper reconoce expresamente que "debe varias muy agudas y certeras intuiciones al libro sobre los *límites de la comunidad*" (p. 211).³⁹ En las *Grundformen*, sin embargo, no se apoya para rehabilitar lo social inmediatamente en la observación de la estructura de la vida del alma, la cual permanece más bien en el trasfondo⁴⁰. El punto de partida de Pieper es el que recibe de Plenge, "la diferencia hegeliana entre 'universal', 'particular' y 'especial", que interpreta nuevamente apoyándose en Tomás de Aquino. "Todo hombre presenta en su existencia concreta algo general, algo propio, algo especial" (p. 218). Las diferentes relaciones sociales o "formas de asociación" (comunidad, sociedad y organización) tienen

³⁵ Bonn 1924. En el prefacio (p. 11) Plessner escribe: "comunidad y sociedad, formas llevadas por Tönnies a la conocida antítesis, es como alternativa centro de discusión pública desde hace años, especialmente en Alemania."

³⁶ KRACAUER, S., *Philosophie der Gemeinschaft* (Rezension zu Plessners *Grenzen*); en: W. EßBACH, F. FISCHER, H. LETHEN (ed.), *Plessners, Grenzen der Gemeinschaft*, Frankfurt a.M. 2002, pp. 357-362, 359.

³⁷ Ib.

³⁸ Plessner, H., *Grenzen* (Vorrede), p. 13.

³⁹ En el postfacio de Joachim Fischer a la nueva edición de la obra de Plessner, se dice acerca de la recepción de Plessner, pensando en Josef Pieper: "Una recepción positiva de los argumentos de Plessner para la dignidad de la 'sociedad' constituye hasta 1933 una excepción y entonces puede reconocerse, por ejemplo en el libro del alumno de Plenge y filósofo social católico Josef Pieper, hasta en el título: *Formas fundamentales de las reglas de juego social* 'Grundformen sozialer Spielregeln' (*Plessners 'Grenzen'*, p. 137).

⁴⁰ De todos modos se menciona la psicología individual de Alfred Adler. El psicólogo Rudolf Allers, cuyo libro *Das Werden des sittlichen Person* (Freiburg 1930) Pieper conocía y tanto apreciaba, no lo es. Finalmente está la influencia apenas subestimable del conde Dunin Burkowski, jesuita, especialista en Spinoza internacionalmente reconocido, maestro de ejercicios y sobre todo educador de alto rango. Su imagen estaba discretamente colgada en la habitación de trabajo de Josef Pieper.

por tanto un fundamento auténtico en la naturaleza humana. "El modo propio de las reglas de juego que valen en una relación social está [...] condicionado por el modo propio de esta relación" (p. 228) y estas reglas de juego pueden ser reprimidas no sin "doblegar y encorvar al hombre" (p. 233). De ahí que "contradiga a la esencia del hombre y de la sociedad humana elevar una forma particular de conformación social a modelo de la sociedad en general." Lleva "necesariamente a oposiciones y confrontaciones irreales y por lo tanto estériles e incluso destructivas" (p. 285).

Con el "valor para la realidad" que Plessner exigía, Pieper defiende el modo propio de la persona humana y el derecho a la forma de vida social. Ser persona significa "no sólo 'no [ser] el otro', sino (...) también [ser] 'distinto del otro'" (p. 218); "un 'mundo para sí mismo', *totus in se et sibi*, 'totalmente en sí y relacionado consigo mismo'" (p. 251)⁴¹. Por consiguiente, Pieper ve como tarea principal del educador "hacer comprender a la juventud el ideal de lo social y formarla para él" (p. 272) y no deducir "una forma torcida del concepto de sociedad a partir de deformaciones de la autoconservación natural y justificada" (p. 252), como era el caso de Tönnies. Contra el romanticismo social latente y propenso a la violencia debe hacerse nuevamente visible el "núcleo sano" del "individualismo liberal" (p. 247), porque la otra cara de todo 'patriotismo' exclusivista [...] es el 'odio del extranjero' [...]. La 'sociedad' por el contrario posee un carácter por entero cosmopolita; descansa justamente en el reconocimiento del socio que vive más allá de los límites [...] del hogar, del clan y de la patria, que quiere ser igualmente afirmado como un 'tú' real" (p. 270).

Aproximadamente al mismo tiempo que Plessner y Pieper, el filósofo español José Ortega y Gasset, que estaba bien familiarizado con la situación alemana, defiende el rol de la distancia social como complemento de la personalidad humana. En su gran ensayo *La rebelión de las masas* (1930) se plantea la pregunta: "¿Trámites, normas, cortesía, usos intermediarios, justicia, razón! ¿De qué vino inventar todo esto, crear tanta complicación? Todo ello se resume en la palabra 'civilización', que al través de la idea de *civis*, el ciudadano, descubre su propio origen. (...) El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder público [...] procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría"⁴².

⁴¹ El ya mencionado Rudolf Allers ha señalado justamente esta "unicidad absoluta de la persona" y la "soledad esencial" como su "corolario" necesario (*Das Werden der sittlichen Person*, p. 243). Dunin Burkowski escribe en un informe sobre sus experiencias pedagógicas: "A todo educador debería apasionar lo extraordinario, lo único, aquello que nunca se repite" (*Zur Methode der Jugenderinnerungen*; in: *Die Pädagogik der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1926, p. 24).

⁴² ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*, Tomo IV, Alianza - Revista de Occidente, 1983, pp. 191s.

El análisis sociológico formal que Pieper hace de las formas sociales se asemeja al de otros críticos del romanticismo social. La crítica de la cultura es sin embargo en su caso el efecto de lo que he llamado "reafirmación cristiana" bajo las condiciones de la modernidad. Lo que se debe afirmar nuevamente es el ser y el deber ser de la persona humana.⁴³ Sin embargo, la dignidad de la persona puede ser dañada no sólo desde afuera, sino mediante la injusticia social. Está igualmente amenazada desde el interior, es decir allí donde el reconocimiento exterior en la relación del individuo con el orden social está asegurado. En este punto tenemos que retornar nuevamente a un concepto clave de los escritos sociopolíticos, a saber el de desproletarización.

Se ha dudado con buenas razones acerca de si la exigencia de una desproletarización *económica*, como se decía en la enciclopedia *Quadragesimo anno*, era en aquel momento lo adecuado a la situación social de hecho. Para esto me apoyo en la exposición del economista Alfred Müller-Armack. En un artículo de mayo de 1949, "Zur Soziologie unserer Gegenwart", Müller-Armack hace notar que las "fuerzas colectivas de las clases y las corporaciones tradicionales" son cuestionadas desde finales del siglo diecinueve "en una medida hasta entonces desconocida". Mediante la "disolución de los principios de división social del pasado (...) se ha llevado [también] al absurdo el andamiaje que sostenía un ordenamiento de la sociedad", tal como Marx y otros lo presuponían todavía, y con ello "la base de los partidos que se originaban de la antigua división social". "Cuanto más se entumecían los antiguos ordenes vinculantes, tanto más surgía una problemática sociológica que en la naciente literatura se denomina masificación. [...] Esta se presenta de modo amenazante allí donde el orden social heredado se quiebra y se debe encontrar una nueva solución que corresponda al sentir y al pensar de las masas. Su manera de aparecer es la nivelación del pensamiento, la secularización y la primitivización del sentimiento." Müller-Armack ve el "peligro cultural" en la "masificación", que apenas se comenzaba a manifestar, "desde que en los últimos decenios las clases dirigentes se formaban a partir de este pensamiento de las masas. [...] El fascismo, el nacionalsocialismo y el comunismo han llevado a plenitud este proceso, que no es extraño tampoco a las democracias"⁴⁴,

Visto desde el punto de vista de la sociología de la cultura el proceso decisivo de una masificación creciente parece haber ocurrido mediante

⁴³ En su libro *Sobre la justicia [Über die Gerechtigkeit]* (1953) Pieper expresó claramente la raíz teológica del reconocimiento de la personalidad humana: "La constitución del ser espiritual, en virtud de la cual es señor de su propio obrar' requiere incluso (*requirit*), dice Tomás [*Summa contra gentes* III, 112], que la providencia divina dirija la persona "como fin en sí misma" [*propter seipsam*]; para ello toma literalmente la asombrosa formulación del *Libro de la Sabiduría*, según la cual Dios mismo dispone de nosotros mismos 'con gran reverencia' (*cum magna reverentia*)." (PIEPER, J., *Werke*, vol. 4, *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre*, ed. B. WALD, Hamburg 1996, p. 52).

⁴⁴ En: MÜLLER-ARMACK, A., *Genealogie der Marktwirtschaft*, Stuttgart 1971, p. 181.

la nivelación de las oposiciones de clase. Si esto es correcto, entonces al concepto pieperiano de desproletarización como categoría sociológico-cultural corresponde en efecto una función clave en la interpretación de la constitución íntima del hombre moderno. En un intercambio epistolar abierto con el publicista Karl Thieme sobre el tema "ocio y desproletarización" Pieper retomó la explicación que había dado de su propia idea sociopolítica conductora en un artículo posterior (1948)⁴⁵. Allí defiende y explicita nuevamente su propuesta de echar mano del concepto de desproletarización con el argumento de que "en él [se comprende] (...) un proceso que afecta al hombre completo," puesto que el resultado opuesto se da también "cuando no hay ausencia de propiedad" -"en razón de un empobrecimiento del espíritu." La "realización total de una existencia no-proletaria (...) ya no podrá alcanzarse mediante una mera 'política social', tampoco mediante una 'política social cristiana'"⁴⁶. En el mismo año 1948 aparecen luego dos escritos, que intentan dar una respuesta positiva al problema del empobrecimiento del espíritu: *Ocio y culto* [*Muße und Kult*] y *Qué significa filosofar* [*Was heißt philosophieren?*]. Un artículo escrito al mismo tiempo en los Cuadernos de Frankfurt aclara ya en el título el abandono de la limitación al problema social: "Filosofar como superación del mundo del trabajo" [*Philosophieren als Überschreiten der Arbeitswelt*]⁴⁷.

Desde aquí no sólo se abren conexiones con su obra posterior. Se ve también que, con su concepto sociológico-cultural de proletariado como empobrecimiento del espíritu, Pieper contempla la misma problemática que Karl Jaspers y José Ortega y Gasset⁴⁸ describen desde ángulos diferentes. En el famoso ensayo de Karl Jaspers de 1931, *La situación intelectual del presente* [*Die geistige Situation der Gegenwart*] leemos: "Comienza hoy la última campaña contra la nobleza. Ella tiene lugar en las almas, en lugar de en el campo político y sociológico. [...] La seriedad del problema de ocuparse del hombre de la masa, que no tiene voluntad suficiente para sostenerse interiormente en sí mismo, lleva a la rebelión del carácter plebeyo en cada uno de nosotros contra el ser propio, que la deidad nos exige en lo secreto"⁴⁹.

Se ha interpretado esta tesis en el sentido totalmente contrario de que la "masificación [o proletarización]" descrita por Jaspers y Ortega y Gasset es "en primer lugar el correlato de la secularización espiritual, no de la tecnificación"⁵⁰. Esto toca exactamente el fenómeno a que Pieper se refiere con sus conceptos sociológico-culturales posteriores de "pro-

⁴⁵ Este artículo está publicado en último lugar en los *Frühen soziologischen Schriften* (pp. 416-430) y lleva el título: "Philosophische Gedanken zum sozialen Problem" (1948).

⁴⁶ *Pädagogische Rundschau* 23 (1948), p. 509.

⁴⁷ *Frankfurter Hefte* 3 (1948), pp. 1013-1022.

⁴⁸ Cf. nota 42.

⁴⁹ *Die geistige Situation der Zeit* (1931). (Berlín 1971, p. 177).

⁵⁰ MÜLLER-ARMACK, A., *Zur Soziologie der Gegenwart*, p. 183.

letariado” y “desproletarización”. Si, por tanto, es necesaria una respuesta no menos radical —una superación “de la masificación y proletarización [...] sólo puede obtenerse finalmente desde la profundidad de una cosmovisión auténtica, de una auténtica fe”⁵¹— entonces con toda su obra Pieper ha intentado dar esa respuesta.

III. Ser y deber ser del hombre en los escritos ético-antropológicos

Los escritos de teoría y política social de Josef Pieper son hoy en gran parte desconocidos como parte de sus primeras publicaciones; no así los de carácter ético-antropológico, provenientes del mismo tiempo: *La realidad y el bien* [*Die Wirklichkeit und das Gute*] (1931), *Sobre el sentido de la fortaleza* (1934), *Sobre la esperanza* [*Über die Hoffnung*] (1935), *Tratado sobre la prudencia* [*Traktat über die Klugheit*] (1937) y *La templanza* [*Zucht und Maß*] (1939). Estos no son considerados en general como escritos tempranos, sino que son leídos a partir de los posteriores como partes de una obra completa, que tiene como centro de gravedad la rehabilitación de la doctrina occidental de la virtud y de la visión del hombre que la sostiene⁵². Fácilmente puede tenerse la impresión de un plan preconcebido con una concentración completa en cuestiones de ética y de antropología, mientras que este giro fue la consecuencia imprevisible de un quiebre histórico. Por ello es que también desde la óptica de hoy los escritos sociológicos de Pieper parecen no tener conexión interna con sus otros libros, como si se tratara de dos obras completamente distintas, de dos autores distintos, que casualmente tienen el mismo nombre.

Pieper mismo ha señalado este quiebre varias veces en expresiones autobiográficas y ha favorecido esa interpretación. “Había de hecho comenzado con estudios filosóficos y mi doctorado tenía que ver con la ética de Santo Tomás de Aquino. Pero luego, hacia fines de los años veinte, comenzó a fascinarme la problemática social. Me pasé por completo a la sociología. Fui asistente en un instituto de investigación de sociología y escribí algunas obras de teoría y de política social. Pero luego vino el año 1933 y con él la tiranía nacionalsocialista. Se hizo imposible decir algo en el campo de la política social que no estuviera de

⁵¹ *Ib.*

⁵² En la doctrina de la virtud, la conexión con escritos posteriores está naturalmente fundada en la cosa misma. Pieper sigue en esto el orden fijado por Tomás de Aquino en el tratado de las virtudes. La exposición completa de las virtudes naturales y sobrenaturales, comenzada en 1934 con el escrito sobre la fortaleza y concluida recién en 1972 con el libro sobre el amor, es única en la filosofía del siglo veinte y se comprende que haya marcado la imagen del filósofo Josef Pieper entre el público, pero también la ha estrechado. Los siete tratados sobre las virtudes han aparecido en un volumen: PIEPER, J., *Werke*, vol. 4, *Schriften zur Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre* (ed. B. WALD), Hamburg 1996 in einem Band erschienen.

acuerdo con la línea política del partido. Dos de mis escritos sociológicos fueron prohibidos. Por consiguiente, esta carrera había terminado. Por fortuna, como hoy debo reconocer"⁵³.

No refutaremos aquí esta autointerpretación, pero ella oculta en realidad una continuidad más profunda en su pensamiento. La mirada sociológica se ocupa en la superficie de los hechos empíricos descriptibles de la problemática social, como el trabajo asalariado, la ausencia de propiedad, la oposición entre clases, la difamación de la distancia social y la huída en utopías comunitarias románticas. Pero ya aquí, como hemos visto en último lugar, el problema social no es concebido exteriormente, como un problema de organización social que pudiera resolverse con medios meramente sociopolíticos. No casualmente llevan las *Grundformen*, la investigación sociológico-formal que apuntaba a una tipología de las relaciones sociales, el subtítulo: *Una fundamentación sociológico-ética de la pedagogía social*.

Ahora bien, aquí existe una diferencia llamativa con los escritos tempranos de carácter éticoantropológico, y esto ya simplemente por su conexión inmediata con la obra de Tomás de Aquino. Dejemos nuevamente a Pieper decir cómo continúa luego de su abandono de la sociología: "Movido por la necesidad pero, como digo hoy, afortunadamente, mi interés se volvió de nuevo hacia mi temática original: la reformulación de una doctrina del ser y del deber ser del hombre a partir de los elementos de las grandes tradiciones del pensamiento europeo. La obra de Tomás de Aquino, aunque nunca la había perdido de vista, cobró de golpe un significado fortalecido por nuevos aspectos"⁵⁴.

¿Cuáles son estos nuevos aspectos que Pieper menciona? Una intuición rica en consecuencias parte de la experiencia de que es posible escaparse de esa "caja dura como el acero" aparentemente construida con tanta solidez, como es el mundo desencantado, ni mediante una reencantación ni mediante la huída de la realidad histórica. Antes bien, Pieper realiza el descubrimiento de que frente a las más recientes orientaciones no se puede argumentar desde "posiciones anteúltimas," como escribirá poco después en su libro *Ocio y culto*.⁵⁵ Tanto las decisiones fundamentales como la orientación en la nueva dirección de la existencia espiritual sólo pueden esperarse donde el contexto vital que debe reno-

⁵³ *Noticia autobiográfica para Pantheon Books*, New York [1954] (inédito; Deutsches Literaturarchiv Marbach, J. PIEPER, *Prosa*, Nr. 25.7). En el primer volumen de sus noticias autobiográficas se lee: "¿Qué se podía todavía y, sobre todo, qué se debía criticar? Más deprimente sin embargo era la certeza de que ya no podría expresarme sobre lo que había 'aprendido' sobre la ciencia de la sociedad y sobre política social. Y naturalmente tampoco quería hacerlo." (J. PIEPER, *Werke*, Ergänzungsband 2, *Autobiographische Schriften* (ed. B. WALD), Hamburg 2003, p. 111; cf. también *Ib.*, p. 9).

⁵⁴ PIEPER, J., *Autobiographische Schriften*, p. 9.

⁵⁵ PIEPER, J., *Werke*, vol. 6, *Kulturphilosophische Schriften* (ed. B. WALD), Hamburg 1999, p. 41.

vase alcanza la misma profundidad desde la que crece la falsa orientación que debe superarse.

Los puntos de partida de tal renovación siguen siendo también ahora concretos e históricos. Nombro sólo dos, que en aquel tiempo son a la vez los más importantes.

(1) En primer lugar se dirige contra la instrumentalización de la fortaleza para fines de poder político, y opone como contraejemplo la fortaleza indefensa del testigo de sangre. Esta fortaleza pertenece de modo irrenunciable a la rectitud del ser del hombre, el cual es fuerte por amor de la justicia. "La alabanza de la fortaleza depende de la justicia," dice Tomás de Aquino, que Pieper antepone a su obra *Sobre el sentido de la fortaleza* (1934)⁵⁶ y que es entendida inmediatamente en su actualidad por sus contemporáneos, tanto bien como mal intencionados.

(2) También antepone al escrito que le sigue, *Sobre la esperanza* (1935), un lema que alcanza inmediatamente el centro espiritual de la persona: "Aunque me mate, mantendré mi esperanza en él" (Job 13, 15)⁵⁷. La esperanza alcanza lo íntimo de la persona más aún que la fortaleza. Corresponde máximamente a la situación existencial humana, a su estar amenazada por la muerte de una parte, y a su exigencia de realización, de otra, realización que sobrepasa las propias posibilidades. Sin llamar a esto por su nombre, la cultura secularista que se orienta a la pura autoafirmación, es denunciada por Pieper como una forma de desesperación, tanto de la debilidad como de la temeridad, que sólo puede ser superada mediante la virtud cristiana de la esperanza.

La finalidad de Pieper ha sido inmediatamente entendida no a pesar, sino en razón de no haber callado su "toma de posición última": una reafirmación cristiana del ser y del deber ser de la persona humana. Inge Scholl, la hermana de Hans y Sophie Scholl, ajusticiados en 1943 en München, escribe a Pieper el 12 de marzo de 1946 cuán "esencial fue en mi hermano el efecto de su escrito *Sobre la prudencia* para su reflexión sobre el verdadero Cristianismo y su giro hacia la Iglesia. 'Esos son libros que sirven de columna vertebral', decía él por entonces". Otro ejemplo es la *Ética* de Dietrich Bonhoeffer, que quedó sin terminar a raíz de la ejecución de su autor antes del final de la guerra. Esta obra comienza con el capítulo: "Cristo, la realidad y el bien," en el que Bonhoeffer se refiere directamente al título y al contenido de la disertación doctoral de Pieper⁵⁸. Pero también el poder político vio muy bien la raíz fundamentalmente cristiana de la obra de Pieper. En un dictamen del

⁵⁶ PIEPER, J., *Werke*, vol. 4, *Schriften zur Anthropologie und Ethik*, p. 113.

⁵⁷ *Ib.*, p. 256.

⁵⁸ Entretanto ha sido bien documentada la utilización frecuente que Bonhoeffer hizo de todos los escritos ético-anropológicos de Pieper aparecidos hasta su muerte. (Cf. Register und Nachwort zu: D. BONHOEFFER, *Werke*, vol. 6, *Ethik* (ed. I. TÖDT, H. E. TÖDT, E. FEIL, C. GREEN, München 1992; cf. el Suplemento *Zettelnotizen für eine Ethik*, también editado por Tödt et al., Gütersloh 1993).

partido de 1943 sobre Pieper se dice a este respecto: "Rechaza aún hoy la cosmovisión nacionalsocialista [...] a partir de su extremadamente fuerte apego a la doctrina y a la tradición de la Iglesia católica" y es "en lo profundo de su ser enemigo del nacionalsocialismo"⁵⁹.

Por lo demás, sería por completo anhistórico atribuir en general a algunos autores católicos que empleaban conceptos como "total", "liderazgo", "comunidad popular", una cercanía a la cosmovisión nacionalsocialista. Los políticos que estaban en el poder reclamaban ciertamente estos conceptos para su ideología e intentaban lograr el control del pensamiento a través del control del lenguaje. Sin embargo, ellos mismos veían en la utilización de "sus" conceptos por parte de autores católicos de ninguna manera un signo de cambio en la manera de pensar, sino un ataque subversivo a su pretendida exclusividad en la interpretación del lenguaje. Indicaciones correspondientes se encuentran en los "Cuadernos especiales del director de la Secretaría Suprema del *Führer* imperial para la Seguridad SS" [*Sicherheitshauptamt des Reichsführer*] de junio de 1936, que lleva el título "Disolución de los valores fundamentales del nacionalsocialismo en las publicaciones en lengua alemana desde 1933". [*Zersetzung der nationalsozialistischen Grundwerte im deutschsprachigen Schrifttum seit 1933*]⁶⁰. Bajo el título "El ataque a la cosmovisión nacionalista" se cita un buen número de publicaciones recientes, principalmente de fuentes católicas, que habrían intentado "utilizar todos los valores fundamentales que el nacionalismo ha hecho valer nuevamente, como pantalla para sus propias ideas".⁶¹ El libro de Pieper *Sobre el sentido de la fortaleza*, así como sus *Tesis de política social*, como prueba de la existencia de una "literatura católica de coyuntura, subversión de valores y disolución"⁶².

Los escritos ético-antropológicos de Pieper fueron entonces comprendidos por ambas partes, tanto por los adversarios como por los simpatizantes del nacionalsocialismo, como testimonio de reafirmación cristiana y con ello también como crítica de la cosmovisión dominante.

⁵⁹ Fuente: Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar (A: Pieper, Kasten 315, Verschiedenes. Autobiographisches; Aufzeichnungen VII, Nr. 311, p. 48-54).

⁶⁰ *Informe del SD y de la Gestapo sobre las iglesias y el pueblo fiel en Alemania 1934-1944*, elaborado por H. BOBERACH, Mainz 1971 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, vol. 12).

⁶¹ *Ib.*, p. 218.

⁶² *Ib.*, p. 219.

IV. Estado de misión en Alemania y escritos catequéticos

Un último y breve comentario sobre el tercer grupo de escritos tempranos con intención inmediatamente apologética, a la cual también corresponde una animada actividad editorial⁶³. En una carta abierta al publicista Karl Thieme Pieper explica la idea presente en todos sus escritos: “que los contenidos eternos del Cristianismo deben ser fundamentalmente repensados y reexpresados a partir de la realidad espiritual del pueblo al que se debe misionar”⁶⁴. Pieper se refiere sobre todo a tres cosas: en primer lugar, “la tarea de la positiva ‘alemanización’”⁶⁵ –“según la cual la Iglesia docente no llega a grandes sectores del pueblo porque habla un lenguaje que de hecho no es comprensible para ellos.”⁶⁶ En segundo lugar, “el viraje [...] de la ‘apologética’ a la ‘misión’”⁶⁷, en la medida en que no se trata primeramente y en abstracto “de ‘hacer valer’ el Cristianismo”, sino de “ganar [...] los pueblos para Cristo”⁶⁸. Y en tercer lugar: “Nuestra tarea es: anunciar continuamente, cada vez más claramente y siempre de nuevas maneras las realidades cristianas”⁶⁹.

Esta tarea está realizada sobre todo en dos escritos de Pieper de 1936: en el *Catecismo del cristiano*, que reúne una resumida explicación del símbolo de la fe, de los siete sacramentos y de las siete virtudes fundamentales con una interpretación histórico-salvífica de la Sagrada Escritura y de la Historia de la Iglesia. El otro de los escritos muy difundidos lleva el título *Sobre la imagen cristiana del hombre* [*Über das christliche Menschenbild*] y trata la doctrina de la virtud refiriéndose casi exclusivamente a la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. Pieper expone aquí también de modo introductorio las razones por las que su propia utilización de la ética de Tomás se distingue de una reducción a una pura “doctrina moral”. “Su primer objeto, y el que fundamenta todo lo demás, es el rectitud del ser del hombre, la imagen del hombre bueno”⁷⁰.

Que Pieper no ha visto en primer lugar en la obra de Tomás una “llana solución” de todas las dificultades –una síntesis equilibrada sí, pero ninguna armonía libre de tensiones– lo mostrará una última observación de Pieper que proviene de este tiempo: “La relación entre lo natural y lo sobrenatural es ‘teórica’ y esencialmente una relación ‘armónica’ (*gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*); pero práctica y existen-

⁶³ Cf. PIEPER, J., Über meine Mitarbeit am “Institut für Neuzeitliche Bildungsarbeit (Dortmund)” 1932 – 1940; in: *60 Jahre Katholische Erwachsenenbildung in Dortmund. Dokumente – Reflexionen – Perspektiven*, Dortmund 1988, pp. 17–24.

⁶⁴ Bemerkungen über die Missionssituation der Kirche in Deutschland (1935); en: PIEPER, J., *Werke*, vol. 7, *Religionsphilosophische Schriften* (ed. B. WALD), Hamburg 2000, pp. 1–9, 1.

⁶⁵ *Ib.*

⁶⁶ *Ib.*, p. 5.

⁶⁷ *Ib.*, p. 3.

⁶⁸ *Ib.*, pp. 2s.

⁶⁹ *Ib.*, p. 6.

⁷⁰ *Ib.*, p. 95.

cialmente, para el caso concreto, histórico, único, esta relación no es de ninguna manera siempre, en realidad casi nunca, inmediatamente 'armónica'. La 'naturaleza' concreta no es de ningún modo sólo un 'presupuesto', sino también un obstáculo para el desarrollo de lo sobrenatural. Por el contrario, el desarrollo de lo sobrenatural puede exigir como condición un extrañamiento de lo 'natural' con respecto de sí mismo"⁷¹.

V. Epílogo sobre la realidad como objeto de conocimiento

El recuerdo de Josef Pieper este año coincide con el de Immanuel Kant. Kant murió hace 200 años en una significativa ciudad comercial de Prusia Oriental. Pieper nació hace 100 años en un pueblo insignificante de Westfalia. El primero de ellos nunca abandonó su ciudad y se informó del mundo mediante relatos de viaje; el otro se abrió repetidas veces al mundo y redactó él mismo relatos de viaje. Uno invitó al mundo culto a tener valor para servirse de su propio entendimiento y poner límites a toda pretensión exterior; el otro aceptó en su pensamiento la exigencia de la realidad y de la tradición.

En los escritos tempranos de Pieper no se encuentra ninguna confrontación con modelos interpretativos de la realidad, estén fundamentados filosófica o sólo ideológicamente. Sus discusiones posteriores con otras posiciones tampoco consisten en una lucha por la adecuación del marco teórico que decidiría acerca de los contenidos posibles del conocimiento y de la licitud de las afirmaciones. El "pensamiento trascendental", propio de la mayoría de las filosofías postkantianas, le es extraño. El impulso propio de su pensar apunta a aclarar un estado de cosas, a la clarificación de la cuestión, para lo que las especulaciones filosófico-trascendentales y también los compromisos ideológicos previamente asumidos resultan en cierto modo evidentemente inadecuados. La cosa misma dice lo contrario y eso es suficiente.

En cualquier caso esto es así para sus lectores, que en centenares de miles han encontrado en sus escritos "intuición y sabiduría" (T. S. Eliot). El asunto es diferente para un público académico, que especialmente en Alemania y hasta en la teología, no parece desprenderse del giro trascendental del pensamiento. Como ejemplo, y para concluir, quisiera citar algunas frases de la disertación de Karl Lehmann sobre Martin Heidegger, elaborada en 1962 pero recién publicada el año pasado⁷².

⁷¹ *Ib.*, p. 7.

⁷² LEHMANN, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*, Mainz/ Freiburg i. Brsg. 2003.

Lehmann comienza su interpretación de Heidegger con la “revolución de la manera de pensar” kantiana. Por ello entiende el “comienzo ‘puro’ del pensamiento, expresamente metódico y fundamentalmente reflexivo”. “Puro” en la medida en que “ninguna razón externa se muestra suficiente para un comienzo real.” Y dice más adelante Lehmann: “La misma pregunta previa por la ‘fundamentación’ del pensar aparece como más importante que la contemplación de las cosas.” Y la fundamentación más profunda es posible recién cuando se entiende la razón, desde Kant, como razón trascendental, no originada en las cosas sino “tomando su origen desde sí misma”. Lehmann ve también en Kant “la línea demarcatoria más persistente”, “la gran cesura entre la pérdida de la ingenuidad clásica y la ganancia de la libertad del filósofo mismo.” Junto con Schelling recuerda al lector de hoy que, “quien se aparte hoy de toda conexión con Kant, [...] podrá encontrar alguna estima en círculos limitados, pero de ningún modo una estima general”⁷³.

Si el número de las ediciones fuera un argumento, Lehmann ya se habría equivocado. Más de un millón de ejemplares vendidos y traducciones a más de una docena de idiomas no es precisamente signo de una escasa influencia. Pero por supuesto, la cita de Schelling no tiene ese sentido. No se refiere a hechos cuantitativos, sino a la atención *general* como norma, que también para Lehmann sólo puede alcanzarse a continuación y en cualquier caso no sin ocuparse de Kant.

A esto quisiera responder con dos breves comentarios. El primero tiene que ver también con Schelling, y en concreto con el Schelling tardío de la *Filosofía de la Revelación* [*Philosophie der Offenbarung*]. Debo este pensamiento a mi maestro filosófico Fernando Inciarte. En conexión con la pregunta por la novedad que no puede deducirse de otra cosa [anterior], dicho teológicamente, por la creación a partir de la nada, Inciarte explica la doctrina de la creación de Tomás de Aquino – un representante, según Lehmann, de “ingenuidad clásica” todavía prekantiana. Inciarte hace ver que para Tomás la creatura “no [es] algo, esto o aquello, árbol, montaña o lo que sea, y además creada”, sino que “fuera de su ser creada no es nada”. [...] “En ese sentido, la creatura está siempre comenzando y no abandona nunca el origen”⁷⁴. Y en la solapa posterior del libro se aclara: “original” –como Schelling dijo alguna vez⁷⁵– es aquello en cuya posibilidad no puede pensarse ni creerse antes de que

⁷³ Todas las citas son de *Ib.*, p. 78.

⁷⁴ INCIARTE, F., *Kunst, Kult und Kultur*; en: H. THOMAS (ed.), *Die Lage der Kunst am Ende des 20. Jahrhunderts*, Dettelbach 1999, pp. 46–72, 70s.

⁷⁵ La explicación se encuentra en la contratapa del libro editado por H. Thomas (nota 70). La cita de Schelling no es totalmente literal, pero está de acuerdo con su sentido. (Cf. SCHELLING, F. W. J., *Philosophie der Offenbarung. 1841/1842* (ed. M. FRANK), Frankfurt a.M. 1977, p. 161: “las creaciones humanas pueden ser vistas con antelación a partir de su posibilidad. Pero hay también cosas, cuya posibilidad es intuida recién a través de su realidad. Sólo a éstas las llamamos creaciones originales, auténticas. Nadie llama original lo que es producido según un concepto que ya se posee”.

exista realmente. Ante lo original, ante el origen, sólo cabe una postura adecuada: sorprenderse, por supuesto dado el caso también decepcionarse y en alguna ocasión ser engañado; nadie puede sustraerse a este riesgo”.

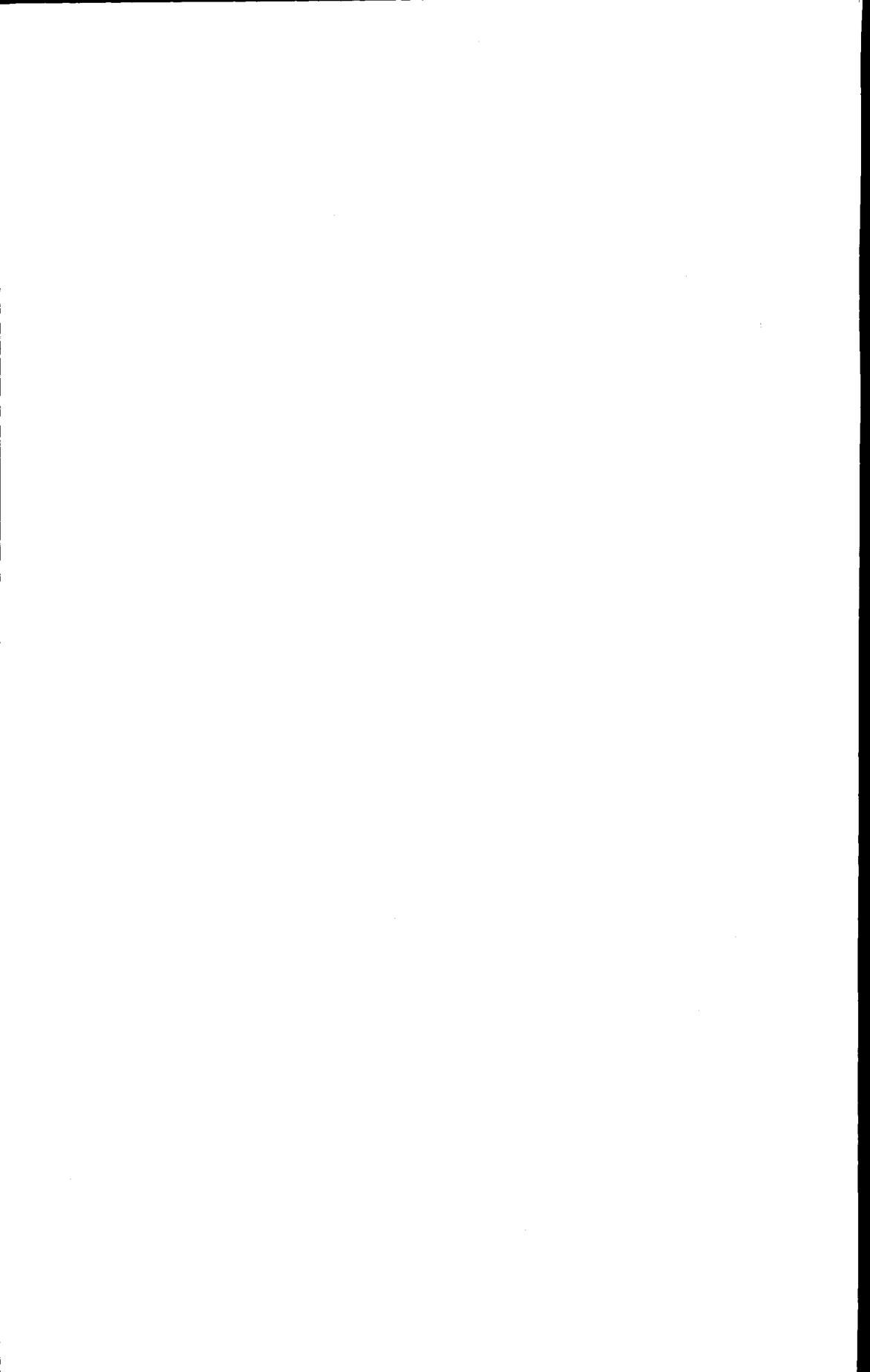
La filosofía moderna desde Descartes es una filosofía de la sospecha de que uno podría engañarse, si se deja “sorprender”, si en el conocimiento se atiene a las cosas reales. Pero si esto es así, como ya había visto el Schelling tardío, entonces cuando se habla del giro kantiano no se piensa en nada *real* como “comienzo puro” del pensamiento⁷⁶. O bien el pensar humano es un pensar según y en relación a lo real [*wirklichkeitsbezogenes Nach-denken*], no un comienzo puro, sino algo segundo y dependiente, y sólo de esta manera puede tener un contenido de realidad; o bien está referido a sí mismo [*selbstbezogen*] y es una armadura conceptual vacía, preparación para pensar, mera lógica, pero nunca *logos*, que justamente por eso es también comienzo creador de las cosas.

Y ahora finalmente el segundo pero brevísimo comentario. Proviene de un colega universitario, uno de los pocos que, haciendo poco caso de la “estima general”, ofreció en una reseña de *Sobre el amor* [*Über die Liebe*] la siguiente explicación de la “gran resonancia” de los libros de Pieper: “Es un filósofo que puede escribir realmente sobre sus propios temas, en lugar de ser un especialista en la preparación de escritos filosóficos”⁷⁷.



⁷⁶ La filosofía de Kant es para Schelling meramente “negativa [...], porque se ocupa meramente de remover” y “la razón, en la medida en que se toma a sí misma como principio, no es capaz de ningún conocimiento real” (*ib.*, p. 152, subrayado en el original); es únicamente “filosofía para la escuela”. La otra filosofía, “positiva”, orientada a las cosas mismas, Schelling la llama por el contrario una “filosofía para la vida” (*ib.*, p. 153, subrayado en el original).

⁷⁷ OEING-HANHOFF, J., Recensión de J. PIEPER, *Über die Liebe* (1972); en: *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974), p. 440-442, 440.



ÍNDICE DEL VOLUMEN LIX

ARTÍCULOS

Michael M. Waddell , Natural Theology in St. Thomas's early doctrine of Truth	5-21
Fernando Aranda Fraga , Acerca de la axiología determinante de la justicia (no natural) en Hume	23-32
Marcelo L. Imperiale , Individualismo y Democracia. Aproximación a algunos aspectos del pensamiento político de Alexis De Tocqueville	33-48
Patricia Schell , La doctrina tomista de la memoria espiritual	49-75
Jörgen Vijgen , A Note on the Transcendental Status of Beauty	77-83
Vittorio Possenti , Perché c'è qualcosa invece che niente?	85-100
Celina Lértora , Metafísica Tomista y Teoría de los Valores	101-109
Amán Rosales Rodríguez , Ernst Cassirer: de la tragedia a la ambivalencia de la cultura, (Primera parte)	111-137
Lorenzo Vicente Burgoa , Abstracción formal y Separación en la formación del ente metafísico	139-178
Juan Antonio Widow , Abstracción y Contemplación	179-194
Alejandro G. Vigo , La noción de Principio desde el punto de vista filosófico. Algunas reflexiones críticas	195-221
Carlos I. Massini Correas , Razón práctica y objetividad del derecho ...	223-241
Héctor J. Delbosco , Josef Pieper en el centenario de su nacimiento	279-282
Ignacio Andereggen , Misterio filosófico y misterio teológico en Josef Pieper y en Santo Tomás de Aquino	283-288
Miriam Dolly Arancibia de Calmels , El status de la filosofía en la posciencia. Respuestas desde Josef Pieper	289-295
Roberto E. Aras , "Misericordia y esplendor de la interpretación". En torno a los límites de la hermenéutica en Pieper y en Ortega	297-305
Santiago Argüello , Si sí. La condicionalidad metafísica de una afirmación absoluta	307-314
Angélica S. Arza de Bousquet , Una perspectiva del saber y de la fortaleza en el héroe unamuniano a la luz de Josef Pieper	315-320
Luis Baliña - Juan Torbidoni , Manía, mito y conmoción erótica	321-328
Santiago Bellomo , Juventud, fiesta y esperanza en la obra de Josef Pieper: una respuesta a la cultura posmoderna	329-337
Alberto Berro , Pieper y Guardini en Rothenfels: un encuentro fecundo	339-358
María José Binetti , La afirmación real del amor	359-366
Claudio Calabrese , Josef Pieper al encuentro de Platón. Una relectura de las relaciones entre mito y filosofía	367-375
Inés de Cassagne , Orientación y pautas de discernimiento en el ámbito poético-literario. La doctrina de la <i>contemplación terrena</i> enunciada por Josef Pieper e ilustrada en Albert Camus	377-382

Agustín Ignacio Echavarría , La imposibilidad de una filosofía no cristiana según Josef Pieper	383-392
Martín Echavarría , Ética y psicoterapia según Josef Pieper	393-403
María del Carmen Fernández , Enseñanzas de un gran maestro: La incorruptibilidad de la palabra	405-410
Juan Francisco Franck , La inspiración platónica de la filosofía de Josef Pieper	411-431
Jean Lauand , Método y Lenguaje en el Pensamiento de Josef Pieper	433-454
Juan Andrés Levermann , Josef Pieper y Peter Wust	455-460
Marisa Mosto , Aprobación creadora: Un aspecto de la dimensión social del bien de la persona	461-468
Héctor Jorge Padrón , Josef Pieper y la reflexión sobre el mito y la cultura	469-489
François-Xavier Putallaz , Josef Pieper y el tomismo medieval La controversia sobre la creación	491-506
Juan Pablo Roldán , Algunas consideraciones sobre J. Pieper y el tema del mal en la problemática filosófica contemporánea	507-514
Patricia Schell , Josef Pieper y la acedia: la causa afectiva de ciertas deformaciones intelectuales	515-521
Bernard N. Schumacher , El hombre de ocio: parásito o transformador del mundo	523-541
Zelmira Seligmann , La templanza en Josef Pieper y Santo Tomás	543-549
Ludovico Antonio Videla , El ideal del trabajo en Josef Pieper	551-558
Berthold Wald , Valor para la realidad - Valor para la persona. Reafirmación cristiana como crítica de la cultura en la obra temprana de Josef Pieper	559-581

NOTAS Y COMENTARIOS

Carlos I. Massini Correas , Notas sobre hermenéutica, historia y verdad. Consideraciones críticas a partir de las ideas de O.N. Derisi	243-251
Fe de Erratas	253-254

BIBLIOGRAFÍA

Barrio Maestre, José María , <i>Cerco a la ciudad. Una Filosofía de la educación cívica</i> (M. I. Casiva Gaitán)	255-260
Conesa, Francisco y Nubiola, Jaime , <i>Filosofía Del Lenguaje</i> (F. Boquete)	260-263
Fazio, Mariano , <i>Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kerkegaard</i> (D. Gamarra)	263-266
Gregg, Samuel , <i>Economic Thinking for the Theologically Minded</i> (R. F. Crespo)	267-268

Martínez García, Enrique , <i>Persona y educación en Santo Tomás de Aquino</i> (M. F. Echavarría)	269-270
MacIntyre, Alasdair , <i>Animales racionales y dependientes</i> (M. I. Casiva Gaitán)	271-274
Zubiría, Martín , <i>Las doctrinas sapienciales de la antigüedad clásica en el lejano oriente. Confucio, Laozse, Buda</i> (E. Acosta)	274-277

