

EL HOMBRE “BAJO TODO ASPECTO PENSABLE”. LA ANTROPOLOGÍA DE JOSEF PIEPER

JUAN FRANCISCO FRANCK

Pieper's originality and interest in contemporary thought are to be found above all in his having revitalized precious insights about the true being of man contained in classical wisdom. The structure of the philosophical act and the human spirit share a fundamental characteristic, that both are open to the whole of being. Thus, Pieper suggests that authentic philosophizing must consider all aspects of a question, including theological ones.

Keywords: Pieper, being of man, the philosophical act, the human spirit.

1. INTRODUCCIÓN

Josef Pieper nació en Elte (Westfalia, Alemania). Luego de graduarse en el *Paulinum* de Münster, estudió derecho, filosofía y sociología en Münster y en Berlín. Según sus propias palabras la filosofía en Berlín lo “decepcionó profundamente”¹ y lo más cercano al pensamiento filosófico que encontró en sus años de universidad fue un curso del sociólogo Johann Plenge (Münster) titulado “El hombre en el cosmos”. Su primer verdadero acercamiento con la filosofía ocurrió de hecho fuera de la universidad, durante varios cursos de verano dictados por Romano Guardini, un

1. *Philosophie in Selbstdarstellungen*, en *Josef Pieper Werke* (en adelante *Werke*), Felix Meiner, Hamburg, EB [Ergänzungsband] 2 (2003), 1-25, 4.

“maestro incomparable”² y por Erich Przywara, en cuyas lecciones se transparentaba “la plenitud de lo concreto”, ya que “sabía unir de manera genial lo histórico y lo sistemático en una visión universal”. No sin ironía Pieper comenta: “exactamente lo opuesto a una ‘filosofía de escuela’”³.

En 1928 se doctoró con una tesis sobre el fundamento ontológico de la moral en Tomás de Aquino, publicada más tarde en una nueva versión con el título *Die Wirklichkeit und das Gute* [La realidad y el bien]⁴. La idea central le había sido sugerida por Guardini durante una conferencia sobre Goethe, en la que destacaba que tanto el poeta alemán como Santo Tomás tenían en común que eran “espíritus clásicos”, es decir que en ellos se destaca el “respeto por la realidad”⁵. En la ética esto se traduce, como escribirá Pieper en su tesis, en la idea de que “quien quiere conocer y hacer el bien, debe dirigir su mirada al mundo real objetivo, no a la propia ‘intención’, ni a la ‘conciencia’, ni a los ‘valores’ o a ‘ideales’ o ‘modelos’ establecidos por decisión propia. Debe prescindir de su propio acto y mirar la realidad”⁶.

Luego del doctorado y hasta 1932 fue asistente del mismo Plenge en su Instituto de Sociología. A pesar de sus importantes diferencias, Pieper le guardará siempre una gran estima. Su nuevo trabajo le abría todo un mundo, que lo enriquecería enormemente, al mismo tiempo que fue el comienzo de su actividad docente y también como escritor. Un buen número de sus escritos de esta época, poco conocidos por el lector actual, ha sido recientemente publicado en un volumen de sus *Obras*; su lectura servirá para corregir una posible visión un tanto abstracta del conjunto de la obra pieperiana, como si su autor hubiese establecido un plan ideal,

2. *Noch wusste es niemand* (1904-1945), en *Werke*, EB 2, 26-232, 53.

3. *Ibidem*, 81s.

4. *Die Wirklichkeit und das Gute*, en *Werke*, vol. 5 (1997), 48-98.

5. *Philosophie in Selbstdarstellungen*, cit., 3.

6. *Die Wirklichkeit und das Gute*, cit., 49.

que luego habría realizado sucesivamente⁷. Por el contrario, sus libros son en su mayoría ‘escritos de ocasión’, redactados como respuesta a cuestiones concretas a las que el hombre se veía enfrentado, como individuo y como miembro de la sociedad. El realismo profundo de Pieper y su capacidad de aferrar lo esencial de un problema se vieron sin duda afinados por la cantidad de conocimientos adquiridos durante este período en el ámbito de lo social y de lo político, tanto de tipo teórico como empírico. Al finalizar los años de asistente, pudo expresar el sentido de su tarea filosófica como “la reformulación de una doctrina del ser y del deber ser del hombre a partir de los elementos de la gran tradición del pensamiento europeo”; para ello, la filosofía de Tomás de Aquino, que ya en sus años de estudiante secundario había empezado a valorar, “cobró de golpe un significado fortalecido por nuevos aspectos”⁸.

Siguió un período de unos ocho años en el que trabajó independientemente, publicando, entre otros, escritos tendentes de manera clara e inteligente a fortalecer las convicciones intelectuales y morales necesarias para resistir al nacionalsocialismo que ganaba rápidamente espacio en toda Alemania. En esta tarea colaboró con un reducido número de intelectuales sin vinculación con una editorial particular. Fruto de esos esfuerzos son por ejemplo cuatro de sus siete escritos sobre las virtudes de la fortaleza (1934), la esperanza (1935), la prudencia (1937) y la templanza (1939)⁹.

Al terminar la Segunda Guerra Mundial se habilitó en Münster con un estudio sobre *Wahrheit der Dinge* [*La verdad de las cosas*]¹⁰, en el que hace notar de modo magistral que la clásica sentencia *omne ens est verum* no es una mera fórmula abstracta, sino

7. Ver *Werke*, EB 1 (2004): “Frühe soziologische Schriften”. Ver también el epílogo del editor: Berthold Wald, “Mut zur Wirklichkeit – Mut zur Person”, 431-446.

8. *Philosophie in Selbstdarstellungen*, cit., 9.

9. *Vom Sinn der Tapferkeit*, en *Werke*, vol. 4 (1996), 113-136. *Über die Hoffnung*, ibidem, 257-295. *Traktat über die Klugheit*, ibidem, 1-42. *Zucht und Maß*, ibidem, 137-197.

10. *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, en *Werke*, vol. 5, 99-179.

que encierra una profunda tesis sobre la naturaleza del espíritu humano. Al mismo tiempo comenzó a enseñar en la Academia Pedagógica de Essen, recientemente fundada, y ofreció su primer curso de filosofía, que luego publicará bajo el título *¿Qué significa filosofar?*¹¹ Su estilo de filosofar y de enseñar, nada profesoral ni escolástico, unido a no haber aceptado incorporarse luego de la habilitación al Departamento de Filosofía en Münster, le permitieron atraer como él decía a “estudiantes puramente interesados en la cosa misma”¹². Pieper nunca ejerció su derecho a dirigir tesis doctorales. Sin embargo, la concurrencia a sus lecciones fue siempre abundantísima, tanto que movió a la Universidad a construir un auditorio de mayores dimensiones. Los temas de sus cursos fueron de lo más variados: comentarios a diálogos platónicos, la cuestión de la muerte, la fiesta, el amor, la esperanza y la historia, el sentido de los trascendentales *bonum* y *verum*, etc. Sin embargo todos ellos se encuadran dentro del propósito concebido al finalizar su período como asistente de Plenge. Los libros de Pieper son fruto de sus cursos, que impartía a menudo más de una vez.

A pesar de haber recibido numerosos ofrecimientos como profesor ordinario dentro y fuera de Alemania, Pieper prefirió permanecer en Münster, donde tenía sus raíces. En 1959 el gobierno de Westfalia creó una cátedra de Antropología Filosófica anexa a la Facultad de Teología especialmente para él, la cual ocupó hasta su retiro en 1994. Desde allí su pensamiento tuvo una inmensa irradiación, tanto por los innumerables estudiantes que acudían a sus lecciones como por la enorme difusión de sus alrededor de sesenta libros e incontables artículos. Al día de hoy sus escritos superan el millón de ejemplares editados en una docena de lenguas. Su auditorio se incrementó considerablemente debido a numerosos viajes, que lo llevaron entre otros países a Francia, Italia, España, Inglaterra, Canadá, México, Estados Unidos, y hasta la India y el Japón. Fruto de un viaje de seis meses a la India fue el precioso tratado

11. *Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen*, en *Werke*, vol. 3 (1995), 15-70.

12. *Noch nicht aller Tage Abend* (1945-1964), en *Werke*, EB 2, 232-496, 248.

*Una teoría de la fiesta*¹³. Varias universidades lo distinguieron con el doctorado *honoris causa* y recibió también numerosos premios y medallas, entre otros el premio *Balzan*. Josef Pieper, fallecido en 1997, es además uno de los cuatro filósofos alemanes del siglo XX, cuya obra entera —biblioteca personal, epistolario y manuscritos inéditos incluidos— se conserva en el *Archivo Alemán de Literatura* (Marbach am Neckar)¹⁴. Recientemente la editorial Felix Meiner está completando una edición de sus obras en diez volúmenes, encargada por deseo de Pieper a Berthold Wald.

2. SENTIDO PROFUNDO Y MÉTODO DE SU FILOSOFAR

Colocar a Pieper entre las filas de una de las tantas escuelas contemporáneas de filosofía no facilita la comprensión del sentido profundo de su filosofar. La fineza de sus análisis no hacen de él, por ejemplo, un fenomenólogo de las esencias puras. Y si bien Tomás de Aquino fue para él su maestro [Lehrmeister], rechazó repetidamente con buenas razones el título de tomista¹⁵. La reconstrucción de un sistema filosófico que se apoyara y justificara en las obras de Santo Tomás le parecía tanto una infidelidad al maestro como un error en sentido estricto. El descubrimiento de Platón, ocurrido gracias a Gerhard Krüger, tampoco hizo de él simplemente un platónico; ni su filosofar adoptó por ello en adelante la forma de un tomismo platónico. Los cursos que dedicó a sus dos grandes maestros están tan lejos de caber bajo el rótulo “historia de la filosofía” como de representar un simple comentario. Hasta el punto de que fue capaz de formular, y de realizar, lo que podría llamarse el criterio de una auténtica hermenéutica filosófica, ni histó-

13. *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, en *Werke*, vol. 6 (1999), 217-285.

14. Los otros tres son Hannah Arendt, Karl Jaspers y Martin Heidegger.

15. Cfr. *Noch nicht aller Tage Abend* (1945-1964), cit., 485. Ver también *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, en *Werke*, vol. 2, 112-152.

rica ni lingüística ni sociológica: “Interpretación filosófica (...) significa: sobre la base de una previa relación filosófica, interrogante con el mundo, y con la 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”¹⁶.

La proximidad a la experiencia y a la existencia individual explican la atracción que el pensamiento de Pieper ejerce entre un público tanto académico como no académico, pero no sería correcto por ello llamarlo un filósofo “existencialista”. Y agregar a este nombre el adjetivo de “católico” en razón de la apertura sólidamente fundamentada de su filosofar a la fe, sólo puede provocar en quien está familiarizado con sus escritos su misma espontánea reacción cuando alguien lo describiera de esa manera¹⁷. La consideración metódica del conocimiento de la realidad obtenido gracias a la fe no lo convierte tampoco en un teólogo, y mucho menos en un “apologista”.

A pesar de su fidelidad indefectible al significado profundo de las palabras fundamentales del lenguaje humano, sería a todas luces más que desmedido hablar de una filosofía analítica pieperiana. Y sin embargo no se le podría acusar de falta de rigor en este punto; al contrario, su filosofar busca incansablemente hacer justicia a la totalidad de lo transmitido en el lenguaje. Y oponer el sentido global de la palabra a su consideración precisa (*prae-cisum*: separado, recortado) no hace de él un pensador difuso ni ambiguo, tampoco un romántico o un poeta, a pesar de la belleza y de la incomparable elegancia de su prosa, rayana, por qué no, con la poesía¹⁸. Sus escritos autobiográficos muestran a las claras la conexión entre su pensamiento y lo vivido; pero aquí también hay que decir que

16. *Wirklichkeit und Wahrheit. Interpretationen zu Thomas von Aquin: Quaestiones disputatae de veritate*, en *Werke*, vol. 2 (2001), 58-111, 60.

17. Cfr. *Noch nicht aller Tage Abend* (1945-1964), cit., 305: “una violenta sacudida de cabeza”.

18. Ver *Der philosophierende und die Sprache. Bemerkungen eines Thomas-Lesers*, en *Werke*, vol. 3, 199-211.

sus obras no tienen nada de “diarística” filosófica, ni mucho menos de introspección o de proyección de la experiencia personal. Sabe magistralmente elevarse a un nivel de universalidad ajeno a toda vaga abstracción y capaz de iluminar verdaderamente la realidad concreta, relevando, a menudo distinguiendo, en ella tanto su ser como su deber ser.

Quizás de esta manera tocamos finalmente y de manera inadvertida un aspecto central y definitorio del filosofar de Pieper, que coincide con el programa que él mismo se propusiera, valiéndose de “la gran tradición del pensamiento europeo”. En la medida en que fue capaz de nutrirse de esta sabiduría y de transmitirla al hombre contemporáneo, poniéndolo en contacto con su fuente y enseñándole a valorarla; en la medida también en que declinó toda pretensión de falsa originalidad o de acuñar un nuevo vocabulario o elaborar un método novedoso, el filósofo de Münster merece un puesto de honor en esta misma tradición. Y si se me permite agregar un nuevo contraste a la larga lista, diría que no es acertado por ello hablar de tradicionalismo en Pieper. Al mismo tiempo su pensamiento, que no pretende agotar la inmensa riqueza de lo real, consigue lo que pocas “introducciones a la filosofía”, a saber precisamente lograr que el lector tome contacto con un verdadero filosofar y realice él mismo el acto filosófico.

Luego de haber caracterizado de manera un tanto negativa la filosofía de Pieper, pasemos a hablar de sus rasgos principales, varios de los cuales ya han sido indicados. Esto se hace tanto más urgente cuanto que según lo dicho representaría el “auténtico” filosofar, a pesar de que no se puede negar que su estilo se diferencia al menos parcialmente del de tantos otros “auténticos” filósofos, Tomás de Aquino y Platón incluidos. No se trata entonces de salvaguardar una especie de exclusivismo, sino de poner de relieve el carácter propio de todo pensamiento esencialmente filosófico, algo que a mi juicio Pieper no sólo ha desarrollado teóricamente¹⁹, sino

19. Ver en su totalidad el tercer volumen de las *Werke*, titulado “Schriften zum Philosophiebegriff” (1995). De todas maneras, Pieper considera tan importante recordar al lector la esencia del acto filosófico que apenas hay un escrito en el que no aluda al tema, con mayor o menor extensión.

que ha puesto por obra en todos sus escritos. Pero existe otro motivo más importante para detenerse en la concepción pieperiana de la filosofía y es que para Pieper la filosofía supone y manifiesta a la vez una serie de afirmaciones preciosas de carácter antropológico. Esta es sin duda una nota distintiva de su pensamiento. Como él mismo se expresa: “la estructura de la esperanza [es] también propia del filosofar, incluso de la misma existencia humana”²⁰. Ciertamente no en el sentido de que la filosofía sea un simple producto del espíritu humano; por el contrario, Pieper insiste como pocos en el carácter receptivo y contemplativo de la filosofía. Tampoco en el sentido de que el hombre impregnaría el mundo de su propia condición, biológica y culturalmente variable, o que le comunicaría su propia incompletitud. Sino en un sentido mucho más hondo, a saber que tanto el acto filosófico como el ser humano, independientemente de su grado de educación y cultura, están llamados a abrazar mediante el conocimiento y la afirmación amorosa, la totalidad de lo existente. Y lo desmesurado de la empresa resalta al mismo tiempo la dignidad y la fragilidad de ambos. Al fin y al cabo, ni las piedras ni los dioses filosofan, sino sólo el hombre²¹.

En lo sucesivo veremos entonces que las notas principales del acto filosófico se dejan traducir en afirmaciones de suma importancia sobre la naturaleza del hombre. Nos detendremos luego en la relevancia antropológica del trascendental *verum*, paralela a la relevancia ética del trascendental *bonum*. Finalmente, habremos de notar otro de los méritos de Pieper, a saber el haber recordado que la enseñanza filosófico-teológica sobre las virtudes, antes que una doctrina sobre el *obrar*, contiene una afirmación sobre el auténtico *ser* del hombre.

20. *Was heißt philosophieren?*, cit., 50.

21. Pieper cita a menudo el *Banquete* de Platón: “Ninguno de los dioses filosofa” (204 a 1). Cfr. *Was heißt philosophieren?*, cit., 51; *Verteidigungsrede für die Philosophie*, en *Werke*, vol. 3, 76-155, 119.

3. EL ACTO FILOSÓFICO Y LA NATURALEZA DEL HOMBRE

Característica de Pieper es la insistencia en que la filosofía es esencialmente contemplación (*theoria*). En ella se trasciende el mundo de la *praxis*, la preocupación por lo inmediato y el esfuerzo por dominar, modificar o utilizar las cosas con vistas a un objetivo previamente establecido. La filosofía no contesta la legitimidad de lo útil, pero vive de la convicción de que “la auténtica riqueza del hombre no consiste en la satisfacción de las necesidades materiales” ni tampoco en llegar a dominar la naturaleza, sino en “que seamos capaces de ver lo que es, el conjunto de lo que es”²². Quien filosofa se deja penetrar por el sentido de la realidad y no tiene preparada una respuesta de antemano; su actitud es receptiva y no impositiva. El concepto de mundo circundante [Umwelt], tomado de la biología, indica el hecho de que todo ser viviente percibe lo que necesita para su subsistencia y para su defensa. Pero el hombre, dice Pieper, está abierto al mundo [Welt], a la totalidad de lo que es. Dado que es un ser espiritual, no puede satisfacerse con la posesión de una realidad finita y limitada, cualquiera ésta sea. Centrar la vida en la constante creación y satisfacción de necesidades inmediatas, idea básica de la sociedad de consumo y del bienestar, no sólo impide el acceso al filosofar, sino que supone la negación del espíritu, cuya naturaleza consiste en que en él “se inscriba el orden de todo el universo”²³, como dice Santo Tomás. Por consiguiente, conservar para la filosofía su auténtico carácter contemplativo sig-

22. *Was heißt philosophieren?*, cit., 29.

23. “(...) haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos, erit in visione Dei, quia secundum Gregorium, quid est quod non videant qui videntem omnia vident?”, Tomás de Aquino, *De veritate*, 2, 2 c. “Intellectus autem possibilis naturaliter est in potentia ad intelligibilia: unde antequam in actum reducat, est imperfectus; perficitur autem cum in actum reducit, ut rerum notitiam habeat. Et ideo quidam philosophi attendentes perfectionem naturalem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi.” Idem, *ibidem*, 20, 3 c.

nifica al mismo tiempo ofrecer al hombre un ámbito de más honda plenitud personal.

La actitud contemplativa está también en la base de toda verdadera educación, que difiere de la mera instrucción, entrenamiento o preparación para ingresar en el mundo laboral. Pieper hace notar con razón que en la raíz de la palabra *escuela*²⁴ se encuentra el vocablo griego «scol», que significa originalmente ocio. El ocio no es simple ausencia de ocupación ni consiste tampoco en la disponibilidad de tiempo para dedicarse a algo distinto del trabajo, sino que es un “estado del alma ... una forma de ese silencio que la percepción de la realidad presupone”²⁵. Normalmente requiere un gran esfuerzo por acallar la voz del propio interés, de la propia voluntad y dejar ser a la realidad y sólo se conserva como fruto de una constante tensión y lucha interiores. Deporte, cultura, arte, conocimiento, vida social, etc. son sin duda aspectos importantes de la vida humana y responden al despliegue legítimo de las facultades del hombre, pero son indiferentes en relación al acto más íntimo de la persona, que es siempre de carácter moral. Todas esas actividades pueden brotar tanto de un espíritu ordenado y armónico como de la actitud desesperada de quien intenta llenar el vacío mediante un sinnúmero de ocupaciones externas, ya que es incapaz de aceptar la propia realidad. Las sociedades más desarrolladas conocen con mayor agudeza fenómenos como el activismo, la frustración y su proyección en el otro, la charlatanería, el movimiento constante, la ligereza en el decidir, la vulnerabilidad ante los medios masivos de comunicación, la propaganda, etc.

El verdadero remedio debe aplicarse a la raíz de todos estos males y el primer paso, con lo que se ha recorrido ya la mitad del camino, es un buen diagnóstico. Pieper, aprendiendo la lección de los maestros medievales, identifica esa raíz en la *acedia*, un concepto prácticamente desconocido. La *acedia* “significa algo distinto de lo que queremos decir al hablar de la ‘madre de todos los vicios’. Para los antiguos pereza significa sobre todo que el hombre

24. Alemán *Schule*, italiano *scuola*, inglés *school*, francés *école*.

25. *Muße und Kult*, en *Werke*, vol. 6, 1-44, 23.

se niega a la exigencia que le impone su propia dignidad; que no quiere ser lo que Dios quiere que sea, y eso significa que no quiere ser lo que realmente y en el fondo *es*. (...) El concepto metafísico-teológico de pereza significa entonces que el hombre no consiente en definitiva a su propio ser; que detrás de todo su activismo y su despliegue de energía, sin embargo no es uno consigo mismo”²⁶. Bajo el slogan de la “autorealización”, de “aprovechar las oportunidades que ofrece la vida”, incluso a menudo de la “confianza en sí mismo”, se fomenta en verdad la desesperación y la huída de sí mismo.

Una intuición lograda por Pieper de modo particular gracias a su meditación de los diálogos platónicos es que la Universidad, o sea, la Academia, vive del mismo espíritu que la filosofía. Pieper hace ver que detrás de las grandes instituciones humanas, como sucede con el lenguaje, se oculta una honda experiencia de la realidad. En este sentido la institución académica no vive en primer lugar de preparar al hombre para afrontar el mundo laboral. El impulso originario es justamente la “apertura a la totalidad”, el esfuerzo por hacer justicia a todos los aspectos de la realidad, es decir la investigación desinteresada de la verdad y su transmisión. Ni el servicio a la industria, ni la formación de la clase dirigente, ni la defensa o propagación de una determinada doctrina política, filosófica o hasta religiosa, pueden constituir su rasgo esencial. La misma libertad del mundo del trabajo que la filosofía exige como requisito, o que más bien produce, es también una exigencia de la formación universitaria²⁷. En este ámbito, la falta de contemplación y de ocio se manifiestan de muchas maneras, que Pieper resume bajo el rótulo de sofística.

Lo peligroso de la sofística, de la aparente sabiduría, se encuentra principalmente en la imagen falsa del hombre y del universo

26. *Muße und Kult*, cit., 20s. Pieper trata el problema de la *acedia* más extensamente en *Über die Hoffnung*, cit., 278-283.

27. Evidentemente Pieper no habla de una libertad *de* la verdad, sino libertad de fines prácticos y *para* la verdad. Habla incluso de “Bindung an die Norm der objektiven Wahrheit”, es decir de un “atarse a la norma de la verdad objetiva”. Cfr. *Was heißt Akademisch?*, en *Werke*, vol. 6, 72-131, 82s.

que representa y transmite. Siempre en la vanguardia de la cultura, los sofistas cambian cada vez la forma de presentarse y vuelven sumamente difícil el identificarlos²⁸. Sin embargo, es posible describir las formas típicas en que se presentan y Pieper señala tres: el “erudito”, que oculta su falta de profundidad recurriendo a la variedad de conocimientos; el “especialista”, incapaz de ubicar su saber en el conjunto de las cosas que son (un ejemplo alarmante es la separación entre investigación científica y consideración ética); y el “escritor”, que se guía por el impacto que sus libros producen y por el número de las ventas. En todos ellos se da una atención desmedida a lo formal y una relativización del contenido. Por otra parte, a pesar del orgullo de pertenecer a la clase culta, y por lo tanto independiente y libre, el sofista vive de la adulación del público y de la audiencia que justifican su existencia. Él tampoco es capaz de la libertad que da la auténtica contemplación y se transforma, quiéralo o no, en un elemento más del mundo que cree trascender con su pretendida cultura. No es capaz de contemplación, porque todo su esfuerzo se concentra igualmente en obtener un resultado, en “hacer carrera”²⁹.

El concepto de utilidad domina el mundo de la *praxis*, pero el espíritu humano vive de lo que constituye un bien en sí. Pieper no acepta reducir todo bien a lo útil y ve en esa actitud una fuente de males para la sociedad. Tal vez haya sido el pensador del siglo XX cuya filosofía no sólo insiste mayormente sobre la deriva hacia un “mundo totalitario del trabajo”, como a menudo llama al mundo dominado por el utilitarismo, sino que indica la manera más adecuada de superarlo y trascenderlo³⁰. En efecto, la instrumentalización del otro, las mil sutiles formas de manipulación, la reducción de lo existente a material para la acción, todo ello tiene su origen en que al hombre de hoy ya no le resulta evidente el carácter

28. Cfr. “Die Figuren des Sophisten in den platonischen Dialogen”, en *Werke*, vol. 1 (2002), 132-194; “Kallikles: Der Mensch ohne Wahrheitsverhältnis”, *ibidem*, 195-202; “Der gerechtfertigte Praktiker”, *ibidem*, 203-211.

29. Cfr. *Was heißt Akademisch?*, cit., apartado “Der ‘Arbeiter’ und der Sophist” [“El ‘trabajador’ y el sofista”], 88-94.

30. Ver *Muße und Kult*, cit.

de don de la realidad, incluso y en primer lugar de la suya propia. El sentido profundo de las cosas indica la medida y los límites de toda *praxis* auténticamente humana, y se revela sólo al hombre capaz de *theoria*. La contemplación, entonces, lejos de debilitar al hombre, lo fortalece frente a todo intento de manipulación y constituye para el otro una garantía de que su valor y su dignidad serán respetados³¹. Inversamente, podemos estar seguros de que donde el hombre es tratado como una “pieza de ajedrez”, no tiene lugar la verdadera contemplación, a pesar quizás de las apariencias.

Aunque el acto filosófico arranca al hombre de su cotidianidad, lo hace para permitirle descubrir el sentido más hondo de su existencia, que de otro modo no se le haría presente. No se trata de enfrentarse a otras realidades, más elevadas o dignas, sino de aprender a mirar el mundo de otra manera, en relación a su finalidad y a su significado últimos. “Filosofar significa alejarse, no de las cosas de la vida cotidiana, sino de la manera corriente de verlas, de la valoración usual de esas cosas”³². Esta suspensión de la utilidad inmediata es compartida también por otros dos aspectos de la vida del espíritu: el arte y la religión. Tanto en la contemplación de la realidad como en la experiencia estética y en la elevación sincera del corazón a Dios, se manifiesta a la persona humana la promesa de una plenitud insospechada. El hombre comprende así que su existencia aspira a la serena contemplación de la verdad completa, al encuentro purificador con la belleza y a la posesión del bien infinito, y que todo lo demás no es a lo sumo más que un anticipo. Filosofía, arte y religión, cuando existen de modo auténtico, mantienen en guardia la mirada ante la absolutización de una realidad histórica, cultural o social determinada, presente o incluso futura. En la raíz de toda ideología y de toda utopía se encuentran la re-

31. Pieper imagina que un joven de la Antigüedad quiere estudiar filosóficamente la realidad y acude a los sabios de ese tiempo. Para probar la autenticidad de su propósito los sabios 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?” *Was heißt Akademisch?*, cit., 85.

32. *Was heißt philosophieren?*, cit., 44.

ducción de la realidad a un solo aspecto y la elevación de lo útil a categoría única del bien. La filosofía se transforma entonces en mera retórica, disfrazada de justificación racional de la visión dominante. El arte no transmite ya una experiencia profunda de la belleza, sino que es absorbido por la industria del espectáculo y pasa a alimentar el entretenimiento y el descanso después del trabajo y, sobre todo, antes de volver a él. La religión, finalmente, se desfigura en magia, en el intento de hacer que la divinidad sirva a un proyecto humano, y olvida el sentido profundo de la oración, que consiste en que el hombre se inclina ante Dios y espera de él salud y salvación. Por consiguiente, defender y fomentar la contemplación significa proteger al hombre y a la sociedad de la manipulación en sus formas más veladas, de la reducción del bien a utilidad y del hombre a instrumento³³.

Theoria y carácter insondable de la realidad van de la mano. Sin embargo, la convicción de que el sentido último del universo no está al alcance del hombre es inseparable de la certidumbre de que no se podría abandonar la pregunta por la totalidad sin renunciar a la naturaleza del espíritu. Deber de la filosofía es cuidar que ningún aspecto de lo real quede fuera de la consideración. Es por ello problemático hablar de “aspecto filosófico” o de “disciplina filosófica”, ya que lo propio de la consideración filosófica es mantener vivo el sentido del misterio, es decir la no restricción de la mirada. Que el objeto de la filosofía son las esencias de las cosas significa justamente que debe velar por que ningún aspecto legítimo de la realidad quede excluído, que la parte no absorba al todo. Lo aparentemente desmedido de tal pretensión no justifica la reducción de la filosofía a algo “dominable” por el hombre, a algo “a su medida” sino que exige la máxima vigilancia del espíritu, si éste quiere permanecer a la altura de su dignidad. En este sentido, según Pieper, el aparente rigor de la *scientific philosophy* oculta en realidad el abandono de la auténtica filosofía y su pretensión de exactitud no

33. Ver *Verteidigungsrede für die Philosophie*, cit., 93-97.

puede revelarse sino como un engaño: “the exactness is a fake”, dice citando a Alfred North Whitehead³⁴.

Es claro entonces que para quien filosofa la realidad pierde su carácter de evidente. Lo que daba por obvio ya no lo es, no porque su existencia sea puesta en duda, sino porque la pregunta filosófica no admite una respuesta definitiva. ¿Qué significa que algo es real? ¿Qué ocurre cuando una persona muere? ¿Qué es conocer? Son cuestiones que no serán jamás contestadas por completo, como pueden serlo en principio las preguntas planteadas por la ciencia. El asombro propio de quien se enfrenta a tales interrogantes es no sólo el comienzo de la filosofía, sino que constituye su estado continuo: contrariamente a lo que ocurre con el científico, quien filosofa “no sale de su asombro”. El asombro, dice Pieper, tiene un lado negativo y un lado positivo. El lado negativo supone que el conocimiento no es completo; Dios, por ejemplo, no se asombra. Lo positivo consiste en que con el asombro comienza algo nuevo, se abre una posibilidad y hasta cierto punto se experimenta una promesa. El espíritu se prepara para recibir algo y se llena por lo tanto de alegría. Siguiendo a Tomás de Aquino, Pieper deduce de este análisis del asombro una consecuencia de extrema importancia para la concepción del hombre, a saber que “en esta conexión entre negación y afirmación se muestra la *estructura de esperanza* del asombro, la estructura de la esperanza que es también propia del filosofar, incluso de la misma existencia humana”³⁵.

Es propio de la filosofía situarse entre la ignorancia y el conocimiento, así como es propio del hombre estar en camino. En su análisis de la virtud de la esperanza, Pieper identifica dos maneras opuestas de negar al hombre su realidad de caminante. Por una parte, la desesperación, que consiste en anticipar la no-plenitud, es decir un estado final en el que hombre habría fallado el verdadero fin de su existencia; y por otra parte, la presunción, que consiste en anticipar la plenitud, como si hubiésemos llegado ya a la meta. La filosofía participa de esta misma estructura y es por lo tanto algo

34. Cfr. *ibidem*, 130.

35. *Was heißt philosophieren?*, cit., 49 y 50.

específicamente humano. En efecto, el hombre se niega a sí mismo tanto cuando pretende poseer la verdad total, algo que según la más antigua tradición sólo corresponde a Dios, como cuando renuncia a su búsqueda, del mismo modo que la desesperación y la temeridad contradicen la condición del hombre *in statu viae*³⁶.

Lejos de alejar al hombre de su propia realidad o de constituir una actividad abstracta del espíritu, el acto filosófico le revela una verdad profunda. Pieper dice: “sigue siendo verdad que la capacidad de asombro es una de las posibilidades más elevadas de la naturaleza humana. Tomás de Aquino ve precisamente en ello una prueba de que el hombre será únicamente saciado en la contemplación de Dios; e inversamente, en la ordenación del hombre al conocimiento del fundamento absoluto del mundo ve la causa de que sea capaz de asombrarse. Tomás es de la opinión de que con el primer asombro se ha puesto el pie en un camino que termina en la *visio beatifica*, en la contemplación beatífica de la causa última. Pero que el hombre no está orientado a nada menos que a este fin se muestra en el hecho de que es capaz de experimentar el carácter de *mirandum* de la creación, es decir que es capaz de asombro”³⁷.

4. EL TRASCENDENTAL *VERUM* Y LA APERTURA DEL ALMA HUMANA A LA TOTALIDAD

Decíamos que un aspecto saliente del filosofar de Pieper es su apertura a la fe y a la teología. Para él filosofía y teología, fe y razón constituyen una unidad en la persona que filosofa, es decir en la persona que se pregunta por la totalidad de lo existente. No podía ser de otra manera, ya que lo filosófico consiste en considerar las cosas “bajo todo aspecto pensable”³⁸. Tanto Platón como

36. Ver *Über die Hoffnung*, cit., 274-288.

37. *Was heißt philosophieren?*, cit., 47.

38. Pieper repite a menudo esta expresión [“unter jedem denkbaren Aspekt”], que equivale a la platónica *toà Ólou ka^ pantÒj*. Ver *Was heißt Akademisch*, cit., 124-28.

Tomás de Aquino, y luego Pieper constatará lo mismo en Japón, filosofan a partir de y en constante contrapunto con una visión del mundo transmitida en calidad de revelación sobrenatural³⁹. No es sólo propio de la filosofía cristiana, sino que es inherente a todo verdadero filosofar, el tener lugar en el marco de una tradición pre-filosófica, es decir, previa a la reflexión y al cuestionamiento crítico. Se puede tomar posición contra ella, como por ejemplo Sartre, pero creer y dejarla fuera de la consideración filosófica equivale a dejar de filosofar, a no preguntar ya por el sentido último de la realidad. Lejos de consistir en una cuestión de delimitación metodológica de las respectivas esferas de competencia, la relación entre filosofía y teología es sumamente vital y está llena de tensión. En particular la fe cristiana, para Pieper la única tradición teológica viviente en el mundo occidental⁴⁰, no es simplemente una respuesta a las cuestiones que se plantea quien filosofa, como piensa Heidegger, de modo que quien cree ya no filosofaría. Al contrario, la fe refuerza el carácter misterioso de la realidad y en lugar de facilitar la tarea filosófica, la vuelve más ardua aún. Basta pensar por ejemplo en la revelación de la Trinidad de un único Dios, de la Encarnación y de la Redención mediante la Cruz, de la transmisión de una falta cometida por nuestros primeros padres y que gravita sobre cada hombre que es concebido, en el desafío que significa para la esperanza cristiana el tener que contar con un final catastrófico de la historia humana, etc. Todo esto no simplifica, sino que agudiza hasta el extremo el desafío planteado al filosofar del creyente⁴¹.

39. Ver, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, en *Werke*, vol. 3, 236-299, 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’.

40. Aun cuando en razón de la convivencia cada vez más notoria de diferentes tradiciones religiosas, esta afirmación pudiera parecer desmedida hoy día, la reflexión de Pieper sigue siendo válida tanto para el cristiano como para la realidad del mundo occidental.

41. Ver *Was heißt Philosophieren?*, cit., 57-70 y *Verteidigungsrede für die Philosophie*, cit., 144-155.

Aunque no se reduce a ello, la teología ejerce el papel de norma negativa respecto de la filosofía. Por un lado la protege de la pretensión de haber alcanzado un sistema definitivo de la realidad; por otra parte, recuerda que la filosofía no puede dar la salvación. Este aspecto es de suma importancia y muestra el realismo profundo de la antropología de Pieper. El Cristianismo no es ni exclusivamente ni en primer lugar una doctrina, sino una realidad. La filosofía cristiana por tanto no consiste principalmente en la coherencia entre lo creído y lo sabido, en el respeto, en la cooperación e incluso en la complementariedad de dos niveles epistemológicos diferentes y subordinados, ni tampoco en haber alcanzado una unidad armónica entre ambos. Todo esto se da, pero la filosofía cristiana consiste sobre todo en el filosofar del cristiano, es decir en el filosofar de quien se abre con todas sus facultades, no sólo con el entendimiento, a la realidad, al ser del Cristianismo. Por ello Pieper puede concluir que “de ese modo hará realidad la forma completa de la filosofía cristiana no sólo quien ‘aprende’ y conoce lo cristiano, para quien no se trata sólo de una ‘doctrina’, con la cual sus conclusiones están de acuerdo y son teóricamente compatibles en una conexión meramente conceptual, sino quien deja que lo cristiano se haga realidad en él. Quien en razón de una real connaturalidad hace propia la verdad cristiana, no sólo sabiendo y aprendiendo, sino ‘sufriendo’, experimentando la realidad, y a partir de allí filosofa sobre los fundamentos naturales de toda la realidad y sobre el sentido de la vida”⁴².

La visión del mundo sale enormemente enriquecida cuando se hace lugar a la fe en la reflexión filosófica. La mirada se agudiza y llega más lejos, incluso como es usual decir “bajo la luz natural de la razón”. Hay un sinnúmero de intuiciones que no se habrían consolidado si no fuera porque la creencia religiosa las apoya. En su libro *El fin del tiempo*, un tema en que el solo punto firme puede ser justamente un saber revelado, Pieper no deja de recordar la estructura fundamental del acto filosófico con respecto a la fe y constata que “el inventario de verdad de la filosofía occidental es

42. *Was heißt Philosophieren?*, cit., 70.

en buena medida un inventario de tales ‘intuiciones’, adquiridas mediante un *intelligere* apoyado sobre un *credere*⁴³. Una de esas intuiciones es la teoría medieval de los trascendentales, cuya lúcida racionalidad resulta plenamente comprensible a la luz del trasfondo teológico en el que surgió. Precisamente el abandono de este punto de referencia durante la filosofía moderna y la época del iluminismo ocasionó que la misma doctrina perdiera su real sentido y fuera luego abandonada. Así, por ejemplo la sentencia *omne ens est verum* fue entendida como una tautología, en el sentido trivial de que una cosa es lo que es, y perdió así tanto su valor metafísico como su importancia antropológica, como veremos a continuación⁴⁴.

La doctrina metafísica de los trascendentales busca traer a la luz propiedades que corresponden a todo lo que es por el hecho de ser, pero designan perfecciones que la simple noción de ser no contiene en sí misma. Santo Tomás ofrece de ellas un enjundioso resumen en la primera cuestión disputada sobre la verdad. Allí encontramos enumeradas cinco propiedades universalísimas del ente: *res, unum, aliquid, verum, bonum*. Mientras que las dos primeras indican una propiedad del ente en sí mismo (que tiene una esencia y que constituye una unidad, es decir, que no está dividido de sí mismo), las restantes suponen una relación a otra cosa. *Aliquid* (= *aliud quid*) no significa “algo”, como opuesto a nada, sino más bien “otra cosa”, “esto y no aquello”. Expresa que la multiplicidad es esencial a la realidad finita, que el ente finito no existe solo. Al comentar el texto Pieper recuerda con gran acierto que esta doctrina no se refiere a un ser abstracto, sino al ser real, concreto y existente. “...*Ens* de ninguna manera significa para él [para Tomás] ‘ser en general’, una especie de existencia neutral, sino: creatura, ser creado”. Y más adelante: “... [Tomás] se cuestiona de esa manera con vistas al mundo *real*, el *único* que ‘existe’, no puede ni quiere construirse un concepto de ser en el que permaneciera por así decir indeciso, si hay creación o no”⁴⁵. En la metafísica medieval la teo-

43. *Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation*, en *Werke*, vol. 6, 286-374, 314.

44. Cfr. *Wahrheit der Dinge*, cit., 107ss.

45. *Wirklichkeit und Wahrheit*, cit., 76 y 88.

ría de los trascendentales es inseparable de su fundamento teológico y Pieper no deja de indicarlo: “Pero si es cierto que hay *nombres de relación*, (...) entonces debe ser *previamente* válido que ser es igual a ser-*con* y ser-*junto con*; que mundo significa tanto como ‘*muchas cosas*’. Que creación quiere decir: *multiplicatio* y *distinctio rerum*. (...) ¡las cosas creadas *deben* ser muchas! ‘*Oportuit creaturas multiplicari*’ [Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 47, 1 ad 3], *porque* la creatura es *en primer lugar* necesariamente un reflejo, una reproducción, una *imitatio* del ser creador, pero *en segundo lugar*, de modo igualmente necesario, un reflejo sumamente incompleto, fragmentario, astillado”⁴⁶.

De fundamental importancia para la antropología, es decir para la comprensión del ser del hombre, es la naturaleza de los trascendentales *verum* y *bonum*. Ellos también suponen una relación esencial a otra cosa, pero no ya únicamente en el sentido de la distinción y de la multiplicidad, sino de la conveniencia y de la adecuación. Mientras que *aliquid* indica una relación exterior a las cosas —la piedra no es el espíritu— *verum* y *bonum* hablan de una relación esencial del ente con la interioridad de otro ente. Que todo lo que es, es verdadero y bueno, significa dos cosas: en primer lugar, que el ente es esencialmente conocido y afirmado; en segundo lugar, la contracara de esta tesis, a saber que existe algo a lo cual corresponde por naturaleza la capacidad de conocer y de afirmar el ser en cuanto tal. Esto es el espíritu, no sólo el espíritu creador divino sino también el alma espiritual humana. En efecto, en la naturaleza del alma está la apertura a la totalidad, *cumvenire cum omni ente*. “En esta subordinada [natum est *convenire cum omni ente*] se esconde nada menos que una especie de definición del espíritu, en todo caso una afirmación que designa la característica esencial y decisiva del espíritu. El espíritu *es* esencialmente una fuerza de relación orientada a la totalidad de lo real”⁴⁷.

En el ser *capax universi* se funda la semejanza del espíritu finito con Dios. Mientras que todas las cosas son conocidas actualmente

46. Ibidem, 83.

47. Ibidem, 91.

por Dios, ellas son *cognoscibles* para el hombre. La filosofía anterior al Cristianismo había ya reconocido la profundidad del espíritu humano. Heráclito, por ejemplo, admiraba la profundidad del *logos* del alma. Tomás de Aquino, por su parte, advierte que en la visión beatífica se alcanzará la finalidad natural del hombre, a saber que en el alma se inscriba todo el orden del universo, *ut in anima describatur totus ordo universi*. En su comentario a la primera cuestión disputada sobre la verdad, Pieper hace resaltar lo que a pesar de su sencillez constituye una prueba de la apertura esencial del espíritu a todo el ser. En efecto, la verdad es la manifestación de la realidad al espíritu cognoscente. Todo lo que el hombre conoce, lo conoce como una determinación del ser. En el orden del conocimiento, así como en ningún otro orden, no es posible proceder al infinito. Por ello el espíritu humano debe comenzar por un primer conocimiento, que no puede ser de ninguna otra cosa más que del ser. Llamar a esta presuposición falta de pensamiento crítico no constituye una verdadera objeción, sino a su modo una confirmación de la tesis. En efecto, la idea no sólo está justificada por la imposibilidad de un regreso al infinito, sino porque el conocimiento del ser se encuentra más allá de toda crítica. No es el resultado de un esfuerzo intelectual, del análisis o de la observación aguda de la realidad. La conclusión es que el espíritu ya conocía el ser, antes de conocer cualquier otra cosa y que además lo conoce de modo constante, puesto que pertenece a su misma naturaleza el estar orientado de manera cognoscitiva al ser. Dice Pieper: “al comienzo hay algo recibido ciegamente, ¡no algo sabido críticamente! Hay en el espíritu, en la medida en que es finito, creado, algo *natural* (...) y este elemento natural, ciego, justamente *no* hecho por uno mismo es el *fundamento*, con él *comienza* la vida del espíritu. (...) lo conocido naturalmente (...) no puede sino ‘presuponerse’. Lo segundo y lo tercero se sabe de modo ‘crítico’, pero lo primero no; lo primero, ‘detrás’ de lo cual no podemos ver, es algo dado de manera inexplicable. Lo ‘sabemos’ como las aves saben cuándo llega el invierno y dónde está el sur”⁴⁸. Esto primero no puede ser otra cosa que

48. Ibidem, 64s.

el ser, gracias a cuya intelección “... el ser cognoscente supera sus propios límites”⁴⁹.

5. LAS VIRTUDES Y EL FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE

En varios escritos Pieper se opone a la concepción sartriana del hombre como sujeto creador de su propia esencia, de su naturaleza. Como es sabido, el punto de apoyo de Sartre es su presupuesto de que Dios no existe, de que no hay un ser creador que hubiese dado a todo lo que existe no sólo su existencia, sino junto con ella un modo particular de ser. Por lo tanto, no hay esencias, “no hay ningún signo en el mundo”⁵⁰, que serviría a la libertad humana de orientación. El sujeto libre se crea incluso a sí mismo al elegir. No intentaré analizar la coherencia última de la postura sartriana, que bien podría cuestionarse; me interesa destacar junto con Pieper el punto de partida de su argumentación. En efecto, Sartre no ofrece ninguna prueba de la no existencia de un Dios creador, y mucho menos puede hablarse de la absoluta evidencia de esa proposición. Su existencialismo consiste en un “esfuerzo por extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente”⁵¹. Pieper señala que este presupuesto es de naturaleza teológica y ve en el procedimiento sartriano una confirmación de su tesis de que la filosofía comienza a partir de una visión pre-filosófica y de lo mucho que facilita la discusión cuando los presupuestos son puestos abiertamente sobre la mesa⁵².

49. Ibidem, 93.

50. J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1996, 46.

51. Ibidem, 94.

52. “Se ha hecho bien evidente que un diálogo entre Tomás y el existencialismo contemporáneo sólo es posible si los fundamentos teológicos del filosofar son expresamente traídos a colación (...) lo característico y a la vez excitante, incluso lo ‘actual’ del filosofar existencialista de Kierkegaard a Heidegger, Marcel, Sartre yace en ninguna otra cosa que en el hecho de que las tomas de posición últimas son expresamente mencionadas” (“Über die Aktualität des Thomismus”, en *Unaustrinkbares Licht*, cit., 145s.)

Tal vez podría observarse tanto que Sartre intentó de hecho una prueba de la imposibilidad de la existencia de Dios⁵³, como que podría ofrecerse una demostración del carácter creado del universo, a partir por ejemplo de la composición esencial que presenta su estructura finita y de la incapacidad que tiene todo aquello que no es el ser mismo de darse el ser. Incluso podría advertirse una especie de falta de sentido crítico en el procedimiento de Pieper, como si desconfiara incluso de la capacidad de la razón humana. Sin embargo, me parece que así no haríamos justicia al pensamiento de Pieper, quien no hubiese rechazado ambos puntos. En efecto, es correcto decir (1) que el procedimiento de Sartre no es ‘puramente’ racional, ‘puramente’ filosófico⁵⁴; (2) que el hombre que comienza a filosofar no parte de cero, sino que se encuentra en una situación particular, en la que, además de otros actos y operaciones, acepta o no una visión general del mundo y de la existencia humana que no ha investigado por su cuenta; (3) que en la perspectiva de quien pregunta por el sentido último de la totalidad de lo que existe, la distinción entre lo sabido y lo creído se presenta como una diferenciación posterior, aunque no por ello menos importante; (4) que en esta misma perspectiva lo esencial no es cómo se logró una intuición, sino si una afirmación determinada refleja o no la realidad del mundo que el hombre tiene delante. En todo caso, Pieper reconoce que gracias a su radicalidad Sartre ha dado una lección al pensamiento occidental al recordar “la proximidad conceptual y casi identidad entre ‘naturaleza humana’ y ‘creaturalidad humana’”⁵⁵.

Claro está que hay lugar para el misterio tanto natural como sobrenatural, aun para quien cree. Y también es indiscutible que existe el derecho, más aún el deber, a informarse sobre la legitimidad o

53. Ver J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris 1943, II parte, cap. I.

54. Por otra parte, ésta es para Pieper una de las razones de la actualidad del pensamiento de Tomás de Aquino: “Aquí me parece en efecto que se encuentra otra de las razones de la actualidad de Santo Tomás, en que para él no existe una filosofía ‘pura’, ¡como tampoco para el filosofar contemporáneo!” (Ibidem, 145). La separación radical entre fe y razón explicaría la “ausencia de raíces del filosofar moderno” (*Was heißt Akademisch*, cit., 108).

55. “Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs”, en *Werke*, vol. 2, 441-464, 444.

no de una tradición que dice remontarse a una revelación de parte del mismo Dios. Pero de esa manera se hace más evidente lo apriorístico del rechazo sin pruebas de la revelación y también lo problemático que puede resultar para el espíritu auténticamente filosófico la pulcritud metodológica. Hasta de un filósofo como Heidegger, para quien filosofía y teología son absolutamente incompatibles, se puede decir que “plantea preguntas, cuya fuerza es originariamente teológica, con una radicalidad desafiante, preguntas que reclaman de suyo una respuesta teológica”⁵⁶. Recordemos en este sentido lo dicho por Pieper sobre la filosofía occidental. En un curso dado en Bonn (1949) sobre las nociones de bien y de mal según Tomás de Aquino, dice más claramente: “... la doctrina filosófica del ser sólo es posible y tiene sentido, si se presupone e incluye el concepto, no el concepto, sino la *realidad* de la *creación*. ¿Sigue siendo entonces doctrina del ser ‘puramente’ filosófica? ¿Es *creatio* un concepto filosófico o teológico? Dejemos la pregunta por el momento; Tomás no se la planteó. Soy de la opinión de que la manera de contestarla no es decisiva. Lo decisivo es que la estructura íntima del ente *no* es accesible si no se lo piensa como *creatura* (o, más exactamente, como *o bien creator o bien creatura*)”⁵⁷. No sólo la teoría de la verdad y de la bondad de las cosas asume sentido en este contexto, como hemos visto, sino también la teoría de las virtudes, tal como se contiene en la tradición occidental.

56. “Heideggers Wahrheitsbegriff”, en *Werke*, vol. 3, 186-198, 198. Este ensayo, publicado recién en 1995, responde al tema que el Departamento de Filosofía de Münster eligió para su coloquio de habilitación. En sus memorias, Pieper diría que su fascinación inicial por Heidegger comenzó a declinar, sobre todo porque no podía confiar en su lenguaje. Comenta Pieper: “« La esencia de la verdad es la libertad »: ¿qué clase de ‘definición’ es ésta, en la que el término que define es menos conocido que lo que debe definirse?” (*Noch nicht aller Tage Abend* (1945-1964), cit., 242) En varias obras Pieper se referirá a la notoria obscuridad del lenguaje heideggeriano. Véase Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, en cuyas primeras páginas su autor se refiere a la filosofía cristiana como un hierro de madera [hölzernes Eisen]. Cfr. también un breve escrito titulado *Phänomenologie und Theologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1970, 32s.

57. *Über das Gute und das Böse. Vier Vorlesungen*, en *Werke*, vol. 2, 1-57, 10.

Si quiere escapar al moralismo y al voluntarismo, toda doctrina ética debe estar fundamentada en una metafísica y en una antropología adecuadas. Normas, prohibiciones y deberes adquieren sentido y explicación últimas en el marco de una doctrina del ser y del hombre. Es por ello que la ética no es una disciplina autónoma. En 1936 Pieper publicó un ensayo basado en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino en el que muestra que la teología moral cristiana contiene como parte esencial una doctrina sobre las virtudes, cuyo objeto sería justamente “el recto ser del hombre, la imagen del hombre bueno”⁵⁸. No es entonces en primer lugar un código de conducta, sino una enseñanza sobre el hombre lo que la moral cristiana transmite. Las virtudes cardinales expresan el orden adecuado de las facultades humanas. Sólo quien conoce la realidad como verdaderamente es y adopta lo real como medida y norma de su obrar, sólo él puede hacer el bien: es el hombre prudente y justo, cuyo intelecto acepta su medida de las cosas y cuya voluntad se afirma en la realización de lo que se ha reconocido como bueno. Es por ello que la tradición designa la prudencia con el nombre de *genitrix virtutum*, madre de las virtudes, y el hombre bueno es llamado justo, sin más. Es además en el centro espiritual de la persona, en el que residen intelecto y voluntad, donde se origina no sólo el desorden moral, sino tantas formas de perturbación psicológica. El esfuerzo por obrar de acuerdo a la realidad tal como ella es, revela un enorme potencial curativo y es fuente de equilibrio y orden interior. Por el contrario, el autoengaño, el no querer ver, la infidelidad a la memoria, etc. producen tanto el endurecimiento del corazón, con toda la carga de neurosis que éste trae consigo, como la incapacidad de obrar de acuerdo a las exigencias de la realidad, la propia y la de los otros⁵⁹.

La fortaleza y la templanza testimonian la presencia del mal en el mundo, que puede amenazar tanto exterior como interiormente el orden de la existencia humana. El hombre virtuoso es fuerte, es

58. *Über das christliche Menschenbild*, en *Werke*, vol. 7 (2000), 94-114, 95.

59. Cfr. “Sachlichkeit und Klugheit. Über das Verhältnis von moderner Charakterologie und thomistischer Ethik”, en *Der katholische Gedanke* 5 (1932), 68-81.

decir está dispuesto a combatir y a ser herido por la justicia, no para la realización de sus propios proyectos, por más ambiciosos que éstos sean. La fortaleza no es atributo principalmente del ‘héroe’, sino del mártir, quien no reniega de la verdad aun a costa de su propia sangre. El pretendido heroísmo oculta muy a menudo la voluntad de dominio y es instrumento de la injusticia, antes que del restablecimiento del orden. La fortaleza se transforma fácilmente en fuerza ciega, en despliegue de poder y de energía contrario a la justicia. La censura nacionalsocialista encontró justamente sospechoso el breve escrito de Pieper sobre el sentido de la tercera virtud cardinal, en el que se citaban dos frases elocuentes. La primera, de Tomás de Aquino, dice así: “la alabanza de la fortaleza depende de la justicia” (*Suma Teológica*, II-II, 123, 12 ad 3). La segunda es de Cicerón y dice: “la fortaleza sin justicia es palanca para el mal” (*Los deberes*, I, 35). Cuarta en la jerarquía natural de las virtudes, la necesidad de la templanza se revela en que “la voluntad natural de placer puede volverse destructiva”⁶⁰. La pureza que el hombre está llamado a vivir en sus apetitos no se consigue con el mero deseo ni con buenos sentimientos, sino que puede exigir una purificación tremenda, que el hombre mismo no sabría procurarse y que exige de él por lo tanto una “apertura sin reservas”, una apertura que “incluye la disposición a recibir de Dios la purificación, de manera terrible tal vez e incluso mortal, con la audaz apertura de un corazón lleno de confianza y así experimentar su fuerza transformadora y llena de frutos”⁶¹.

La moral clásica se apoya sobre la idea de que el hombre tiene una inclinación natural al bien, una inclinación que él mismo no eligió. La virtud es la perfección última de esa predisposición, *ultimum potentiae*, y participar libremente en la realización del bien significa “continuar caminando por un camino, en el cual ya nos encontramos y por el que *ya nos movemos*”⁶². El concepto clásico de *inclinatio naturalis*, y junto con él la idea más general de *natu-*

60. *Über das christliche Menschenbild*, cit., 108.

61. *Zucht und Maß*, cit., 196s.

62. *Über das Gute und das Böse. Vier Vorlesungen*, cit., 33.

raleza humana, no indican en primer lugar el resultado inmóvil de una abstracción, sino que expresan precisamente que el hombre recibió una orientación al comienzo de su existencia y que no puede renunciar o contradecir esa orientación original sin traicionar su mismo ser⁶³. Presuponen también la idea de bondad ontológica, es decir que el ser de las cosas es bueno de por sí, y que la bondad moral es la continuación y la perfección de una bondad ya comenzada sin que el hombre haya puesto acto alguno de parte suya. En otras palabras, el concepto clásico de naturaleza es inseparable del concepto de creación: “Siempre se presupone la creación, la realidad de la creación, ¡ante todo el ser creatura del hombre mismo!” “La bondad moral presupone la bondad ontológica. Esta frase sólo *puede* pensarse, si se piensa el concepto de creación en su pureza, puesto que un ser finito *bueno en tanto que es*, sólo *puede* entenderse como *creatura*.” Nuevamente constatamos entonces que “el fundamento de la metafísica del ser occidental cristiana ... es de naturaleza *teológica*”⁶⁴.

La perfección del hombre en camino, *in statu viae*, se completa en la visión cristiana con las virtudes teologales, que tienen como objeto principal a Dios. Por la fe el hombre participa de la realidad del Dios uno y trino; la esperanza asegura al cristiano que alcanzará la plenitud de su ser en una vida futura; y la caridad lo une a Dios y a los demás hombres de una manera que supera toda capacidad natural de amar. De acuerdo a la teología clásica, la vida nueva de la que el cristiano participa por la gracia no niega su naturaleza, sino que la presupone y perfecciona. Sin embargo, sería ingenuo pensar que la naturaleza se deja fácilmente penetrar por los dones sobrenaturales. Al contrario, “la existencia real del cristiano está sometida a una ley diferente (...) la coexistencia terrena de naturaleza y sobrenaturaleza, que ‘todavía no’ ha alcanzado la paz de la consonancia, incluye las más variadas posibilidades de la oposición y del desacuerdo”. Y la forma más extrema de la discordia no proviene precisamente de las bajas tendencias del hombre, sino de

63. Cfr. *Ibidem*, 36.

64. *Ibidem*, 37, 42 y 45.

la principal virtud humana, la prudencia, que corre el riesgo de limitarse a lo naturalmente verificable y de negarse a recibir la medida de la principal virtud sobrenatural, el amor. Para el cristiano, por ello, la primacía corresponde al amor sobrenatural de Dios y está fuera de toda duda que “justamente las realizaciones más altas y fructíferas de la vida cristiana se encuentran en germen en la cooperación entre la prudencia y el amor”. En última instancia, en el santo se dan ambas virtudes en su grado máximo, ya que “nunca puede haber otra medida para el hombre que el ente mismo y la verdad, en la que el ente se manifiesta; y no puede haber para él una medida más alta que Dios, el ser por excelencia, y su verdad”⁶⁵.

El camino que trazan las virtudes guían al hombre hacia su destino último, hacia la plenitud de su ser. La apertura natural del espíritu a la totalidad y la consecuente orientación de la voluntad al bien universal no podría colmarse con la contemplación y posesión de ninguna realidad finita. Quedaría siempre en el hombre un deseo insatisfecho. Las virtudes teologales no niegan entonces la realidad natural del hombre, sino que le reconocen su justo lugar, al mismo tiempo que dan cumplimiento a sus inclinaciones más profundas. No obstante, la tensión a que está sometida la vida del hombre santificado por la gracia impide una visión ingenuamente eudemonística de la ética. Puede perfectamente darse el caso de que para alcanzar la *felicidad* a la que sin duda está llamado, el hombre deba renunciar a un gran número de bienes en este mundo, incluso a la propia vida. La virtud natural de la fortaleza necesitaría entonces de la esperanza sobrenatural, sin la cual se transformaría en un autoengaño⁶⁶. Pero aun prescindiendo de toda renuncia, “el ‘espíritu finito’, aunque en sí mismo es sólo un ‘pedazo’ de ser, sin embargo, en cuanto que es espíritu, se relaciona con la totalidad de la realidad”; “el espíritu finito es, en virtud de su esencia, insa-

65 *Traktat über die Klugheit*, cit., 38, 39 y 42.

66. Cfr. *Über das christliche Menschenbild*, cit., 113.

ciable, salvo que Dios mismo se le comunique. (...) La satisfacción mediante el bien infinito se llama felicidad”⁶⁷.

5. CONCLUSIÓN

A pesar de no pretender ninguna originalidad ni en los contenidos ni en el método de su filosofar, los libros de Pieper contienen siempre alguna novedad. Son una prueba de que sólo los grandes espíritus son capaces de seguir las huellas de los grandes maestros. En particular, se destacan en su obra Tomás de Aquino y Platón⁶⁸. Para ambos la filosofía se encuentra desde el comienzo en el marco de una tradición prefilosófica y no se entendería sin relación a ella; por eso, el filosofar de Platón y la filosofía cristiana tienen en este sentido una estructura idéntica⁶⁹. La coherencia de Pieper llega hasta el punto de que para él la pregunta ya no es cómo es posible una filosofía que sea a la vez cristiana, sino que el dilema se presenta en realidad a quien quiere hacer en occidente una “filosofía no-cristiana”⁷⁰. La ausencia de presupuestos, la tan mentada *Voraussetzungslosigkeit*, aun cuando tenga su justificación en el cuidado de la exactitud del razonamiento, no es lo propio de la filosofía clásica y si se la cultiva sin límites, amenaza con impedir la misma sabiduría que el filósofo busca sin cesar.

Por otra parte, es esencial a la filosofía la imparcialidad de la mirada; su anhelo es la contemplación del objeto “bajo todo aspecto pensable”. El filósofo auténtico sabe distinguir sin separar y su preocupación principal está lejos de ser la celosa custodia de los límites epistemológicos de “su” disciplina. Josef Pieper ha dado en

67. *Glück und Kontemplation*, en *Werke*, vol. 6, 152-216, 173. “Felicidad es plenitud del ser” [Glückseligkeit ist Seinsvollendung], *Über das Gute und das Böse*, cit., 40.

68. *Philosophie in Selbstdarstellungen*, cit., 16.

69. Ver *Über die platonischen Mythen*, en *Werke*, vol. 1, 332-374.

70. Ver “Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie”, en *Werke*, vol. 3 (1995), 300-307.

JUAN FRANCISCO FRANCK

el siglo XX un clarísimo ejemplo de cómo puede hacerse una filosofía cristiana sin complejos. Ha mostrado también que ella no consiste simplemente en la cooperación de dos saberes complementarios. En su magnífica obra introductoria al pensamiento de Tomás de Aquino, dice: “sencillamente no es posible decir: suponemos que los cristianos tienen razón y veamos cuán lejos podemos llegar con ello. (...) La pregunta sobre cuál es el orden esencial entre teología y filosofía, entendidas como actos vitales del espíritu, sólo puede ser discutida con sentido bajo el supuesto de que ambos actos han sido realizados”⁷¹.

Juan Francisco Franck
Departamento de Filosofía
Universidad Católica
Argentina
e.mail: jffranck@yahoo.com

71. *Thomas von Aquin. Leben und Werk*, en *Werke*, vol. 2, 153-298, 285.