

REFLEXIONES EN TORNO A JOSEF PIEPER Y LA NATURALEZA DEL QUEHACER FILOSÓFICO

Fernando MARTÍN DE BLASSI

UNCUYO-CONICET (ARGENTINA)

martindeblassi@hotmail.com

Resumen: Josef Pieper ha dado testimonio de una singular idoneidad en el arte de esclarecer inquietudes contemporáneas desde los principios perennes de la filosofía. El carácter incitante de su pluma, como así también de sus lecciones orales, descansa sobre la conjunción estilística de elementos heterogéneos tendidos entre el curso lineal de la prosa, el orden peculiarmente transversal de la penetración intuitiva y el bucle de retroalimentación inherente a todo circuito dialógico. Desde este marco de referencia, el presente trabajo recupera y desarrolla ciertas ideas relevantes de Pieper con respecto a las cualidades propias de la ocupación filosófica.

Palabras clave: Josef Pieper, contemplación, esperanza, filosofía.

Abstract: Josef Pieper has enlightened contemporary questions from perennial principles of philosophy. The provocative nature of his pen, as well as of his oral lessons, rests on a combination of heterogeneous stylistic elements: prose, intuitive insight and dialogic circuit. From this framework, this study aims to recover and develop some of Pieper's relevant ideas about the qualities which make up philosophical activity.

Keywords: Josef Pieper, contemplation, hope, philosophy.

Bernard Schumacher: — ¿Qué es para usted la filosofía?

Josef Pieper: — Significa amor, intentar acercarse a la esencia del mundo, de las cosas, de la realidad. A la vez, no me separo de lo que sé gracias a la fe, y de lo que de la fe y de la creencia considero verdadero. Cuando filosofo sobre la muerte, por ejemplo, no puedo hacer como si no hubiera oído nunca nada de lo que como creyente naturalmente he oído y aprendido. Eso sería una soberana tontería. Soy absolutamente incapaz de separar la filosofía de la teología. Forman una unidad. Hay que saber distinguirlas, naturalmente, pero no separarlas.¹

Preludio

Josef Pieper (1904-1997) ha sido uno de los pensadores contemporáneos más afamados por mantener vivos y operantes los principios fundamentales de la cultura clásica. Entre los numerosos aportes que reúne su labor bibliográfica y docente, sobresalen la defensa del ocio como condición necesaria para un ejercicio intelectual fecundo; la propuesta de la primacía del ver gozoso ante cualquier iniciativa de cuño pragmático; la comprensión de una antropología y de una ética altamente positivas para el ser humano existente; la valoración de la filosofía no tanto como disciplina erudita, sino como actividad que se afina en un encuentro esperanzado entre el *homo viator* y la verdad siempre nueva de lo creado. La armonía y trabazón de estos vértices semiológicos conforman un todo coherente y cohesivo, puesto que equilibrado.²

Sobre la base de un campo extenso de disertaciones y escritos teóricos, Pieper ha llevado a cabo una relectura detenida de la obra de

¹ “Reflexiones sobre la filosofía y el fin de la historia”, entrevista realizada a J. Pieper en su domicilio el 06-06-1992, publicada por el ITAM:

http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras44/texto3/sec_1.html, trad. M. T. de Zubiaurre.

² Cf. Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, trad. A. Pérez Masegoza et al. (Madrid: Rialp, 1979⁴); Id., *Tratado sobre las virtudes: I. Virtudes cardinales, II. Virtudes teologales*, trad. J. F. Franck (Buenos Aires: Librería Córdoba, 2008); Id., *La realidad y el bien. La verdad de las cosas*, trad. J. F. Franck (Buenos Aires: Librería Córdoba, 2009).

Tomás de Aquino. Excelente traductor e intérprete de tal autor, posee además un conocimiento agudo acerca de la revelación y de la teología cristianas.³ Sin embargo, las numerosas referencias a los textos del Aquinate no tienen para Pieper, de ninguna manera, un sentido historiográfico. Él no busca reproducir el derrotero intelectual de un pensador sistemático como sí podría hacerlo, en cambio, cualquier otro investigador que procure con legítimo derecho desentrañar una serie de presupuestos, a los efectos de reconstruir una realidad perdida en el pasado. Esto puede resultar muy atractivo para la pericia filológica, pero no tiene relación alguna con la filosofía. El *amor a la sabiduría* no trabaja con restos sino con tareas cumplidas por la razón y únicamente desde este horizonte es que importa el tender un puente hacia la obra de un autor, en este caso Tomás de Aquino, puesto que ello mismo —entiéndase: no el Tomás medieval sino lo pensado por él— participa de un presente supra histórico tal que, por su universalidad, puede ser actual para toda época y generación.⁴

Otra nota singular en la prosa de Pieper es la terminología viva y dinámica que emplea, pues resulta atrayente para el lector no avezado en materias especulativas, a la vez que manifiesta una estructura coherente de pensamiento no exenta de originalidad personal. En relación con esto último, H. Delbosco señala que lo grandioso por considerar en la labor intelectual de Pieper no responde en su mayor parte al cuantioso número de libros publicados por él o bien a la delicada erudición que conforma su obra escrita. Su valor constitutivo se debe, en cambio, a la esmerada solicitud con que repiensa, actualiza y transmite el patrimonio cultural integrado por las grandes enseñanzas de la filosofía clásica.⁵ Lo cautivante de su pluma no menos que de sus lecciones radica, por cierto, en la particularidad dialógica de su estilo. Pieper ha sido un hombre entregado

³ Cf. Josef Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen* (München: Kösel-Verlag, 1958).

⁴ Cf. Hans-Georg Gadamer, "Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica", en *Verdad y Método I*, trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito (Salamanca: Ed. Sígueme, 1993, 5ª ed.), cp. IX-XI, 331 ss.

⁵ Cf. Josef Pieper, *Filosofía, contemplación y sabiduría*, pról. H. Delbosco, trad. A. Capbosq (Buenos Aires: Agape Libros, 2008), 5 ss.

por completo al quehacer universitario, en cuyo seno nutricio ha sabido iluminar problemas actuales desde los principios perennes de la filosofía. Este mérito no pasó inadvertido al cuerpo académico, quien lo reconoció con numerosas distinciones honoríficas.

En esta oportunidad, propongo recuperar algunas de las ideas más relevantes acerca de la filosofía que Pieper desarrolla en ciertos escritos suyos, cuya versión española se ha propiciado con notable difusión a lo largo de los últimos quince años.⁶ Es dable aclarar que este trabajo no atañe tanto al resultado de una investigación analítica cuanto a una síntesis personal sobre el pensamiento de Pieper, en torno a su visión del pensar filosófico y de aspectos medulares relativos a él: la contemplación, la condición existencial de quien filosofa, el mito como fuente de inspiración, la esperanza que anima la búsqueda de la sabiduría en aras de un bien futuro.⁷ Semejante *excogitatio* ha tenido a la vista las traducciones castellanas de algunas obras del autor; por consiguiente, no pretende ser exhaustiva en la temática abordada sino que presenta, antes bien, las características propias de un recorrido meditativo que posibilite, al fin de cuentas, una elaboración crítica mejor fundada.

1. Première promenade: la correspondencia entre contemplación y actitud filosófica

Cuando se impone la cuestión acerca de la impronta filosófica que debiera cualificar cierto comportamiento o modo de acceso a lo real, cabe plantearse la siguiente pregunta: ¿se trata de adquirir un tipo de

⁶ Cf. Josef Pieper, "Escritos sobre el concepto de filosofía", en *Obras*, vol. 3, ed. B. Wald, trad. J. Hernández-Pacheco (Madrid: Ed. Encuentro, 2000).

⁷ Estos asuntos actúan a modo de categorías fundamentales del pensamiento de Pieper y han ido forjando de manera constante su producción bibliográfica. Por sólo citar algunos títulos que registra el catálogo de <http://josef-pieper-arbeitsstelle.de/index.php?id=49&L=2>: *Über das christliche Menschenbild* (Leipzig: Jakob Hegner-Verlag, 1936); *Muße und Kult* (München: Kösel-Verlag, 1948); *Was heißt Philosophieren? Vier Vorlesungen*, Mit einem Nachwort von T. S. Eliot (München: Kösel-Verlag, 1948); *Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation* (München: Kösel-Verlag, 1950); *Glück und Kontemplation* (München: Kösel-Verlag, 1957); *Über die platonischen Mythen* (München: Kösel-Verlag, 1965); *Verteidigungsrede für die Philosophie* (München: Kösel-Verlag, 1966); *Über Platon und einige Figuren der platonischen Dialoge* (Münster, 1966, Privatdruck); *Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen* (München: Kösel-Verlag, 1967).

conocimiento científico en relación con un objeto denominado *filosofía* o, antes bien, hay que vérselas con la filosofía en cuanto la *cosa misma* de lo epistemático? En el primer caso, el pensamiento sale fuera de sí a partir de ciertas reglas y principios metodológicos que garanticen la validez objetiva de su experiencia. La relación aquí tiene la forma de un sujeto que posibilita el conocimiento de su objeto. En el segundo caso, empero, el pensamiento está consigo mismo en cuanto unidad concipiente y viva. Y esta segunda actitud es protagonizada de un modo eminente por los griegos. Sólo ellos han legado a la posteridad la peculiar sentencia délfica de *gnōthi sautón*.⁸

Ningún antiguo más que el griego tiene agudizada la conciencia de perfección.⁹ Su ideal consiste en superar la irreductible dualidad entre lo humano y lo divino. Animado por el deseo de que aquello acceda a esto, el espíritu griego determina un *modus vivendi* que promueve una auténtica empresa formativa.¹⁰ San Pablo dice que “los griegos buscaban la sabiduría”.¹¹ En la educación griega, esta búsqueda adopta una actitud agonal que lucha en pos de la palma de victoria.¹² El caso de la tragedia griega, v. *gr.*, no mienta sino el deseo de trascender la mera limitación externa e introducirse en el reino de lo absoluto, de aquello inapelable que sentencia la voz del destino y cuya aceptación sólo es factible de ser comprendida en el terreno ético de una visión interiorizada. Justamente por ello, tanto el augur como el vate tienen como paradigmas a figuras que no se encuentran supeditadas a la observación desasosegada, sino que

⁸ Cf. Platón, *Charmides* 164c 7-165b 4 y Georg W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse]*, trad. de R. Valls Plana (Madrid: Alianza Ed., 1997), §377, 433 ss. Según el diálogo platónico *Protagoras* (343 a), la fórmula que reza “conócete a tí mismo” proviene de los Siete Sabios, quienes ordenaron colocarla como inscripción en el santuario de Apolo en Delfos. La tradición doxográfica atribuye el dicho a Quilón (Diels I, 63, 25) y, en otra variante, a Tales (Diels I, 64, 6-7). La lista de Platón es la mención más antigua de los Siete, otra más extensa se encuentra en el libro I de Diogenes Laertii *vitae philosophorum*, ed. H. S. Long, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1964, repr. 1966). De esta última obra se cuenta con una versión castellana: Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad., intr. y notas C. García Gual (Madrid: Alianza Ed., 2013, 2ª ed.).

⁹ Werner Jaeger, “Nobleza y areté”, en *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. J. Xirau y W. Roces (México: Fondo de Cultura Económica, 2010, 21ª reimpr.), 19-29.

¹⁰ Cf. Juan R. Sepich-Lange, “El ideal griego”, en *La actitud del filósofo* (Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1946) 57-61.

¹¹ *I Cor.* 1, 22: “Graeci sapientiam quaerunt”.

¹² Cf. Friedrich Nietzsche, “Lo que debo a los antiguos”, en *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, trad. A. Sanchez Pascual (Madrid: Alianza Ed., 1997), ap. X, ptos. 3 y 4.

preconizan el mensaje cantado por la Musa o proferido en el oráculo. Calcante Testórida, el mejor de los augures, conocía lo presente, lo futuro y lo pasado, y había guiado las naves aqueas hasta Ilio por medio del arte adivinatoria que le concediera Apolo;¹³ también Tiresias, el ciego, de quien Circe confiesa ser el único que no ha perdido nada de su espíritu,¹⁴ mientras que las otras almas se parecen a cabezas sin fuerza de los muertos.¹⁵

Para el Profesor de Münster, un autor clásico representa alguien que tiene siempre un mensaje significativo para decir a los hombres de cualquier época. Semejante apertura espiritual, susceptible de ser apreciada en las páginas del autor de marras pero asequible y gratuita a todo hombre de buena voluntad que opte por emprender el camino del *amor sapientiae*, está signada por una concordia en el sentido cabal del término y en la que se dan cita tanto la vitalidad pensante cuanto la especulación rigurosa. De esta manera, Pieper enseña que el auténtico modelo contemplativo, del que los clásicos han sabido dar un testimonio digno de mención, se caracteriza por su disponibilidad obediencial para dejarse conducir a través de un dinamismo que sólo se cumple al precio de una transformación interior.¹⁶

Puesto que de la contemplación se trata, uno de los principios teóricos legados por la tradición clásica y que Pieper ha recuperado con solvencia corresponde al auténtico sentido del ocio. Siendo uno de los pilares fundacionales de la cultura occidental, atañe a su vez a la condición ineludible para una vida auténticamente humana. Es por el ocio mismo que se explica la actitud filosófica en cuanto búsqueda y contemplación desinteresada de la verdad. Si los griegos designaron esta misma actitud con las palabras de *theoría*, *theoreîn*, la naturaleza teórica es entonces el alma misma de la vida filosófica.¹⁷ Asevera Delbosco que, en Pieper, “La

¹³ Cf. *Ilias* I, 69-72.

¹⁴ Cf. *Odyssea* X, 492.

¹⁵ Cf. *Odyssea* XI, 29.

¹⁶ Cf. Pieper, “¿Qué significa filosofar? Lección IV”, en *Obras*, 67-79.

¹⁷ Cf. Pieper, “Defensa de la filosofía V”, en *Obras*, 118-120.

contemplación aparece como cúspide del conocimiento humano y anticipo de la plenitud final de nuestra existencia”.¹⁸

En el libro II de la *Política* (1253a 10), Aristóteles define al hombre en los términos de un *dsôion lògon êchon*. El verbo *êcho* significa, entre otros aspectos, tener, poseer, retener, tener esencialmente. Ahora bien, esta palabra encierra un sentido muy específico en relación con lo que atañe a la posesión de algo, a la pertenencia, a lo que se tiene como propio e, incluso, permite distinguir a quien lo posee de aquellos que no lo poseen ni tienen esa diferencia, atributo o cualidad. Cuando Aristóteles está presentando al hombre como quien tiene *lògos* está diciendo, en realidad, que su diferencia esencial por medio de la cual se distingue del resto de los seres se debe a ese mismo estatuto *lógico* y, por lo tanto, pensante. En el ser humano, *lògos* constituye el haber de su propia esencialidad.

No obstante este primado del *lògos*, Pieper enseña que el sentido original de la contemplación se fue diluyendo y deformando de tal manera que, con el correr de los años, llegó a significar todo lo contrario. Y es esta consecuencia la que patentiza el *totalitario mundo del trabajo*, haciendo valer primero el desarrollo de una tecnificación incesante de la vida humana, en la medida en que se la considera como actividad transformadora y se la justifica únicamente a partir de los presupuestos de la utilidad y la eficiencia. Al promover unilateralmente la *práxis*, el mundo del trabajo justifica su pretensión de universalidad sólo en virtud de su proceder alienante, que implica una amenaza contra la vida reflexiva del hombre contemporáneo no menos que la abolición de las variantes atinentes al ocio verdadero, a la fiesta y a la contemplación. Contraria *toto coelo* al consejo agustiniano,¹⁹ la avidez por lo exterior y novedoso se transforma, por consiguiente, en una tiranía omnímoda. En este modelo de hombre, con sus visos de alienación y des-centramiento, Pieper observa que ya no tiene cabida el planteo de un tipo de vida suscitado por aquel ideal del ocio que

¹⁸ Pieper, *Filosofía, contemplación y sabiduría*, 7.

¹⁹ *De vera religione* 39, 72: “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum”.

fuera procurado desde los orígenes del pensamiento griego.²⁰ Ni siquiera se lo presenta como una exigencia problemática, pues carece de sentido para lo tecno-científico y constituye una amenaza contra su operatividad ideológica.

El autor considera que una de las razones por las cuales el hombre contemporáneo no disfruta del ocio responde en gran medida a su desconocimiento de actividades con sentido en sí mismas, es decir, acciones que no impliquen de suyo una cuota de provecho ni que sean redituables de manera inmediata. Escribir un poema, recitar unos versos de memoria o escuchar una pieza musical son ejemplos que el autor establece como casos de actividades con fin en sí mismas. Claro que lo decisivo en el ocio es el cultivo de las actividades espirituales y artísticas en su conjunto, todo un espectro de pasatiempos inútiles semejantes a un juego, que no se comportan de manera transitiva como sí lo haría una actividad lucrativa, práctica o técnica. Esto es, no obstante, una propedéutica que introduce en la dinámica del ocio pues lo que verdaderamente importa es el cultivo de la contemplación en todas sus variantes, el desarrollo contemplativo de los misterios. Cuando uno ya no es capaz de acoger la gratuidad subyacente a todo acto de contemplación —sostiene Pieper— termina por recluirse en el mundo del trabajo.²¹

Pese a la desazón que embarga el afán utilitario, los parámetros que definen la esencia propia del espíritu filosófico en cuanto espíritu contemplativo se fundamentan *stricto sensu* en la mirada teórica, siempre atenta al silencio total que permite escuchar hasta la última voz proveniente de la realidad y su riqueza entrañable. Esta visión se logra únicamente a partir de una inclinación amorosa a la vez que positiva; surge según el modo sosegado de un admirarse ante la presencia inaudita de lo bello, que arroba el alma aunque al mismo tiempo la hiere.²² Así lo recuerda nuestro autor en relación con sus primeros pasos en la vida académica:

²⁰ Cf. Pieper, “¿Qué significa filosofar? Lección I”, 28 ss.

²¹ Cf. Josef Pieper, *Alles Glück ist Liebesglück. Selbstlosigkeit und/oder Glücksverlangen in der Liebe* (Hamburg: Katholische Akademie, 1992).

²² Cf. Pieper, *La realidad y el bien*, 143 ss.

Mi conferencia inaugural se tituló *Trabajo espiritual y formación filosófica*. Mi intención era dejar patente que la labor intelectual, el trabajo espiritual y la formación filosófica para existir necesitan del ocio, de la apertura del espíritu, de la tranquilidad, de la meditación y la contemplación. En lo que al fin del tiempo se refiere, la verdad es que después de la Segunda Guerra Mundial, verdaderamente existía la impresión de que las cosas ya nunca más volverían a funcionar. En 1949 estaba yo en Berlín como Profesor visitante de la universidad que en ese tiempo estaba precisamente constituyéndose como tal. El Rector de entonces, el gran historiador Meinecke, me preguntó en un tono algo paternal sobre qué iban a versar mis lecciones. Le contesté: “Sobre el fin del tiempo en la historia de la filosofía”. ¿Cómo? —me respondió, alarmado— ¿Sobre el fin del tiempo? Sí —le contesté— sobre eso ya escribió Kant en su breve ensayo *Acerca del fin de todas las cosas*.²³

Sobre la base de estas enseñanzas, se distinguen dos presupuestos irrecusables del pensamiento pieperiano cuando se trata de justificar el carácter contemplativo de todo proceder filosófico, conviene a saber: un presupuesto metafísico y otro antropológico.²⁴ El primero de ambos consiste en caer en la cuenta de que la contemplación de la realidad sólo es posible al hombre si comprende el mundo como creación, es decir, si lo entiende como una realidad inteligible capaz de hablar a la inteligencia finita.²⁵ Cuando se confiere asentimiento a la premisa de que las cosas de este mundo son portadoras de un *lógos*, ello no responde sino al hecho de que una Inteligencia las haya pensado y conformado según su idea. El carácter misterioso involucrado en todo acto de creación —de allí la concepción del mito como palabra fundante de lo real— subyace y atraviesa la realidad misma de los entes y esto no es debido en su mayor parte a una incapacidad del hombre para acceder al conocimiento de lo absoluto, sino al destello de luz difundido desde la presencia creadora que es reflejada, a su vez, por cada uno de los entes según la medida de su posibilidad. El misterio de la creación, latente en toda la fecundidad generativa del mundo, brilla con renovado esplendor a tal punto que la multiplicidad de los seres ni

²³ Cf. nota 1.

²⁴ Cf. Josef Pieper, “Creatividad: Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental”, en *Creatividad y tradición: tres ensayos sobre la condición creatural del hombre*, trad. R. Vergara y J. E. Rivera (Buenos Aires: FADES, 1983).

²⁵ Cf. Pieper, *Filosofía, contemplación y sabiduría*, 13-19.

agota el exceso sobreabundante de luz, ni la reduce a una instancia dialéctica de la experiencia.²⁶

El segundo presupuesto explicita que al *homo viator* le es posible un acto de conocimiento perceptivo de nivel espiritual. En tal sentido, *ratio* e *intellectus* conviene que sean en el hombre dos movimientos de una misma facultad espiritual, facultad capaz de trascender las cualidades sensibles de algo a fin de captar su núcleo interior. De esta manera, *in-tendere* concierne a una actividad propia del discurso racional humano, que supone su función intuitiva como *intellectus* y se ordena a ella. *Intus-legere* implica, por tanto, una percepción de la *quidditas rerum*, la captación de sus aspectos inteligibles por medio de un acto receptivo. En consecuencia, la espiritualidad en el hombre se define como apertura a la totalidad de lo existente, es decir, como capacidad de infinito. El espíritu no se determina tanto por su incorporeidad cuanto por ser fuerza de relación con respecto a la totalidad del ser, una universalidad que sólo a él le compete por naturaleza. Quien filosofa posee la misión de realizar esta universalidad en un interés concreto.²⁷

Por lo que atañe a la *contemplación terrena*, pertenece a este tema un artículo que apareció en el volumen de estudios dirigido por J. B. Metz.²⁸ Pieper desarrolla diferentes puntos considerados sobresalientes al momento de ocuparse en la hondura de toda dimensión contemplativa, sus implicaciones antropológicas y su derrotero conceptual. Sin mayores preámbulos, se introduce directamente en el asunto propio de la cuestión y afirma que por medio de la tradición se tiene noticia de una verdad cuyo contenido puede enunciarse de la siguiente manera: si bien el hombre gozará de la satisfacción definitiva de su vida más allá de la muerte, aún en el momento presente puede serle concedida aunque muy imperfectamente. Este detalle parecería que fuera un pormenor baladí. Sin embargo, considerado desde el aspecto formalmente literario hace a la comprensión del meollo doctrinal que Pieper pretende transmitir, al mismo tiempo que

²⁶ Cf. Pieper, "¿Qué significa filosofar? Lección I", 54-67.

²⁷ Cf. Pieper, *Filosofía, contemplación y sabiduría*, 19-28.

²⁸ *Weltverständnis im Glauben* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1965).

determina su virtud para adentrarse *in medias res* y desarrollar esta temática según el modo como lo haría un auténtico sabio, es decir, a partir de los testimonios conservados por la tradición. El autor no compone una disertación sobre diferentes concepciones de contemplación, ni mucho menos una pueril comparación de autores presentes a lo largo del decurso histórico de la filosofía. Él da cuenta de un dominio asombroso de la pluma, que no es tanto un recurso meramente artístico cuanto un cierto hábito intelectual, en el fondo, un hábito específicamente platónico. Además, puesto que la contemplación hace al todo del cuerpo de la tradición filosófica, su tratamiento refiere necesariamente a la condición universal que implica.²⁹

El profesor de Münster colige que el hombre es una esencia dispuesta a la visión y anhelante de ella. De este modo, la contemplación en sentido no limitado sólo se da cuando lo que siendo amado se muestra a la mirada en un hacerse visible de suyo inmediato, es decir, cuando nuestra fuerza de amor se orienta hacia la satisfacción divina que penetra toda la realidad. Por lo tanto, lo beatificante de tales experiencias son ya barrunto e inicio de la dicha plena, porque en esta relación de intimidad resulta perceptible en las cosas un rasgo infinito hasta entonces oculto.³⁰

2. Deuxième promenade: cualidades propias e impropias de la actividad filosófica

A propósito del concepto de filosofía en Platón, Pieper explica cómo en la figura de Sócrates aquel expresó de manera decisiva su opinión acerca de la esencia de la filosofía y, ciertamente, “[...] no en la forma de una definición, sino – de manera más conmovedora, más polifónica; sí, inagotable – en una figura representativa”.³¹ La experiencia de Sócrates muestra que todo filosofar no se define sino como un permanecer a la búsqueda de aquello absolutamente digno de ser conocido: la sabiduría por

²⁹ Cf. Pieper, *Filosofía, contemplación y sabiduría*, 29-36.

³⁰ Cf. Pieper, “Defensa de la filosofía. VI”, 124-131.

³¹ Pieper, *Filosofía, contemplación y sabiduría*, 37. Cf. Pieper, “Sobre la idea de filosofía en Platón”, en *Obras*, 159 ss.

autonomasia que hace sabio. Este tesoro pertenece de manera exclusiva a Dios. Por lo tanto, los más sabios entre los hombres han de llamarse *philosophoi*, amantes de la sabiduría tal como Dios la posee. Desde esta perspectiva, el punto de partida de la indagación filosófica no sólo niega sino que prohíbe, en principio, el rechazo de una referencia supra-racional al mundo en cuanto todo. Tal es la causa que conlleva una pretensión sobresaliente por parte de la filosofía con respecto a su soberana libertad, su exigencia y suficiencia frente a las ciencias particulares no menos que frente a las artes serviles. Se trata de un fuerte anhelo por el todo, ya que el filosofar concierne a la realidad toda en su conjunto. Sería necio, por cierto, querer prescindir del carácter científico de las disciplinas particulares. Sin embargo, en vista del fin a que apunta la filosofía se observa que los descubrimientos de las ciencias exactas, a raíz de su morfología intrínseca, carecen de toda aptitud para columbrar el interior de las personas, instruyen pero no hacen sabios. La autolimitación y la previa actitud crítica contradicen sencillamente el preguntar filosófico. Por lo tanto, la filosofía cesa en su actividad cuando es comprendida como una disciplina académica particular.³²

En relación con el influjo social de la filosofía, Pieper aporta una serie de disquisiciones. A propósito de esta cuestión, observa que Sócrates no mide reparos a la hora de espetar que incluso la peor difamación sufrida por la sabiduría es la que le procuran aquellos auto-denominados filósofos. Parafraseando a Aristóteles, todas las ciencias son más necesarias para la sociedad que la filosofía, pero ninguna es mejor que ella.³³ Únicamente la filosofía puede causar la imprescindible inquietud que surge cuando, una vez cubiertas todas las condiciones necesarias para la vida, queda pendiente todavía la pregunta por el fin de ella: un bien querido por sí mismo y no por otra cosa, en orden al cual se obre todo lo demás. Para decirlo con otras palabras: ¿en qué consiste realmente la vida misma, la vida verdaderamente humana? Dice Pieper: “Formular esta inquietante pregunta en medio de todas las perfecciones del hombre que se instala en

³² Cf. Pieper, “Defensa de la filosofía. IV”, 105-115.

³³ *Met.* 983a 10-11: “ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ’ οὐδεμία”.

el mundo y mantener dicha pregunta a través de un pensar exacto e insobornable, en esto consiste el auténtico aporte de la Filosofía al bien común [...]”.³⁴

El texto titulado *Los aprendices* apareció originalmente como una conferencia radial impresa, luego, en los *Neue Deutsche Hefte*, dirigidos por Joachim Günther (1955) y su objetivo principal consiste en un análisis en relación con las figuras de Aristodemo, Apolodoro e Hipócrates presentes en los diálogos platónicos de *Banquete*, *Fedón* y *Protágoras*, respectivamente. A partir de este examen, el autor procura orientar la mirada hacia la importancia que requiere la presencia de un auténtico maestro en el aprendizaje. Sin un maestro personal no se puede obtener sabiduría. Quien quiere experimentar cómo están las cosas respecto de lo definitivo, lo auténtico, debe adoptar confiadamente una silenciosa disponibilidad para escuchar a una persona idónea: el maestro. Aristodemo es una figura que posee un significado particular para Platón, se trata de uno de los jóvenes en torno a Sócrates que más estaba entusiasmado con su maestro. Es a este joven a quien se debe el conocimiento de aquellos discursos sobre el éros y, de acuerdo con lo afirmado por Pieper, de lo más profundo que pensó Platón en sus años de madurez. Otro de los personajes es Apolodoro, también a él se lo caracteriza como un *manikós*, loco. Se había convertido en un seguidor exaltado de Sócrates al punto de gritar a voz en cuello, por las calles atenienses, la desgracia que padecen aquellos que no eran sus discípulos. Nadie como Apolodoro, así lo expresa el *Fedón*, se había conmovido tanto cuando Sócrates bebió el veneno.³⁵

Lo distintivo en la figura del discípulo se observa en una cierta ambigüedad, una cuota de torpeza y una falta de proporción para con las propias metas. No sabe en realidad qué es lo que desea. Por el contrario, un maestro del talante socrático que no desespera ante tal dificultad aprovecha completamente la inexactitud y carencia de su discípulo como una tierra fértil, positivamente prometedora. Un maestro de índole socrática

³⁴ Pieper, *Filosofía, contemplación y sabiduría*, 61.

³⁵ Cf. *Phaedo* 117d 3-6: “Ἀπολλόδωρος δὲ καὶ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ οὐδὲν ἐπαύετο δακρῶν, καὶ δὴ καὶ τότε ἀναβρυχησάμενος κλάων καὶ ἀγανακτῶν οὐδένα ὄντινα οὐ κατέκλασε τῶν παρόντων πλὴν γε αὐτοῦ Σωκράτους”.

aboga por una sabiduría capaz de esclarecer el misterio del mundo y susceptible de ser enseñada, no con intereses instrumentales como lo haría un sofista, sino desde la propia disposición interior que se manifiesta como búsqueda deseosa, tensión sapiente, anhelo exigido de sí.³⁶

Filosofía y Sabiduría constituye un texto abreviado del discurso de agradecimiento al Vicepresidente de la *Catholic University of America* (Washington), en ocasión de la entrega del título de Doctor *honoris causa*, el 20 de noviembre de 1990 en la Universidad de Eichstätt. Esta sección resume la riqueza contenida en el término de filosofía tal como es entendido por Pieper. De antigua data y asumido singularmente por Platón, significa la rutilante convicción de que nadie es sabio excepto Dios. No obstante esta tesis, el hombre es capaz de llevar el apelativo mentado y de ser realmente un amante buscador de esa sabiduría que sólo Dios posee de modo absoluto. Quien reflexiona acerca del acto de filosofar, hecho concreto con seriedad existencial, no puede evitar hablar de sabiduría divina desde una actitud teórica. Pues: “[...] la búsqueda amorosa de la sabiduría, que es Dios mismo, sólo reposa cuando viene a su mirada la luz que ciega y hace feliz, ambas cosas a la vez”.³⁷ *Theoría* implica esa actitud libre de todo para qué, libre de lo que Descartes proclamó como el tornarse, a través del conocimiento, en *maître et possesseur de la nature*.³⁸

En opinión de Pieper, el auténtico filósofo parte de creencias aceptadas en su interior y debe poner al descubierto sus más recientes opiniones pues tales convicciones se asientan siempre sobre una verdad creída. En la discreción académica, por el contrario, no entran en juego las verdades creídas sino que importa, antes bien, asumir una modalidad crítica. Todo lo que cree, todo lo que el filósofo considera verdadero debe hacerlo explícito, de dónde extrae esas creencias es ya otro asunto. La creencia fundamental del autor de marras, sobre cuya base edifica su propio edificio conceptual, consiste en aceptar la existencia de un Dios creador. Desde 1954 fue miembro de la *Nordrhein-Westfälische Akademie*

³⁶ Cf. Pieper, *Filosofía, contemplación y sabiduría*, 79-90.

³⁷ *Ibid.*, 94.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 91-94.

der Wissenschaften y, pese a ello, asevera que la filosa no es un saber reductible a la mera investigación. Se puede hacer historia del espíritu o de las ideas, se puede incluso hasta investigar sobre las doctrinas de los filósofos particulares pero ello tampoco concierne a la filosofía en el sentido genuino del término; a lo sumo podría denominarse historia de la filosofía. De allí su reticencia ante el uso de terminologías artificiales y de un vocabulario especializado ajeno al lenguaje natural. Para él, sólo se accede a la verdad en eso que uno vuelve conocer, en lo que ya intuía y en consecuencia ya sabía de alguna manera. Por su propia naturaleza, el espíritu humano guarda una cierta afinidad con la verdad y su descubrimiento irrumpe de súbito en la inteligencia, se manifiesta a ella como algo siempre nuevo.

3. Troisième promenade: la révelation mítica como fuente de inspiración filosófica

Puesto que todo filósofo coherente parte y hace profesión de sus creencias a lo largo de su proceder intelectual, la filosofía en el pensamiento piepereano se haya intrínsecamente emparentada con la teología. Cuando habla de teología, entiende que se trata de un saber ocupado en líneas generales en interpretar el contenido de la revelación. A propósito de esto, cabe señalar que el Profesor de Múnster posee un concepto amplio de revelación, en la medida en que sitúa su hontanar más allá de los Apóstoles. A partir de ciertas imágenes presentes incluso en la literatura pagana, encuentra una materia óptima donde se vuelve ostensible el hecho de que la tradición comienza con los viejos, que permanecen en el anonimato para las generaciones actuales y cuyo legado se ha ido transmitiendo, por vía oral o bien escrita, a lo largo del curso sucesivo de los años. Se sitúa de esta manera en una corriente de pensamiento que tiene como mentores a intelectuales de la talla de San Agustín. Por traer a colación tan sólo un ejemplo de la ecuanimidad y libertad de espíritu con que el Obispo de Hipona enjuicia la teología natural al comienzo del libro VIII de la *Ciudad de Dios*, cito el siguiente fragmento:

Al tratar de la llamada teología natural, tenemos que habérmolas precisamente con los filósofos, no con unos hombres cualesquiera (ya que no es la fabulosa o civil, es decir, la del teatro o la de la ciudad: la primera exalta los crímenes de los dioses, la otra pone de manifiesto sus deseos más criminales, y, por tanto, más propios de demonios que de dioses). Y filósofo, según lo indica el nombre, quiere decir «amante de la sabiduría». Ahora bien, si la sabiduría es Dios, por quien todo ha sido hecho, como nos lo dice la autoridad y verdad divinas, el verdadero filósofo es el que ama a Dios. Pero en realidad el contenido de este nombre no se encuentra en todos los que se glorían de él (pues no siempre son amadores de la verdadera sabiduría los que se llaman filósofos); por ello, de entre todos aquellos cuyo pensamiento hemos conocido por sus escritos tendremos que elegir con quiénes se pueda tratar dignamente esta cuestión. Además, en esta obra no me he propuesto refutar todas las opiniones de todos los filósofos, sino solamente las que se refieren a la teología, cuyo vocablo griego significa discurso o tratado sobre la divinidad. Y aun así, no las de todos, sino sólo las de quienes están de acuerdo en admitir la divinidad y su cuidado de las cosas humanas, pero a la vez opinan que no basta el culto de un Dios inmutable para conseguir una vida feliz aun después de la muerte, sino que han sido creados y establecidos muchos por ese único y deben ser venerados por esta causa. Éstos ya superan la opinión de Varrón en el acercamiento a la verdad. Varrón, en efecto, sólo supo enmarcar la teología natural en los límites de este mundo y su espíritu. En cambio, éstos admiten un dios superior a toda naturaleza humana, que no sólo ha creado este mundo visible, que denominamos frecuentemente cielo y tierra, sino que ha creado también todas las almas que existen; así como también hace feliz, con la participación de su luz inmutable e incorpórea, al alma racional e intelectual, cual es el alma humana. Nadie con un ligero conocimiento de estas cuestiones ignora que éstos son los filósofos llamados platónicos, palabra derivada de su maestro Platón.³⁹

Sobre la base de esta autoridad, puede decirse que Pieper propugna una revelación originaria, explicando que al comienzo de la historia, antes del judaísmo y de la llamada historia bíblica, hubo una palabra divina dirigida a los hombres y escuchada por ellos. Se trata, entonces, de un principio en el que Dios habló al hombre y cuya palabra tuvo que haber ingresado de alguna manera en los mitos de los pueblos, al punto de

³⁹ Disponible en Internet: <http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm>; texto latino: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>

permanecer siempre presente aunque quizá algo distorsionada, cubierta de futilidades y detalles secundarios que hacen a los accidentes fácticos de las comunidades donde el mito fuera proferido.

Para Platón es indiscutible que los antiguos son los primeros receptores de una revelación proveniente de una fuente sobrenatural. Los primeros emisarios son indefectiblemente viejos, *árchaioi*, seres anónimos pertenecientes a un pasado sin fecha. En este sentido, tradición significa que uno se remite a algo anterior sin que entre en juego el entendimiento discursivo.⁴⁰ La tradición corresponde más al plano del *kairós* que al del *chrónos*; su comprensión, por tanto, no se halla sujeta a las reglas de la demostración positiva. Pieper explica que la relación entre tradición y receptor de la tradición no acontece a un mismo nivel y, para probar esta hipótesis, recurre a los diálogos platónicos por ser modelos de conversación y también de discusión. Tomando como casos ejemplares *Gorgias*, *República* y *Fedón*, precisamente, los tres escritos de Platón que concluyen con la apelación a un mito escatológico sobre el juicio del alma, nuestro autor observa que a partir de un determinado punto acaba la discusión, el debate, y comienza la tradición. Acudir al mito implica, en este contexto, una cita obligada a la tradición que está fuera de los límites de la discusión dialéctica.⁴¹

Pieper piensa que es absurdo atribuir a Platón la invención de los mitos que relata. Un mito no se inventa sino que se descubre y, al contarlo nuevamente, se recrea. El contenido del mensaje no pertenece al relator o al poeta, sino que el punto de partida se ubica en el hecho de que al principio sonó la palabra de Dios y desde entonces estuvo presente en los mitos de los pueblos, si bien desdibujada u oculta por una serie de capas adicionales, añadidas por la educación y el aprendizaje humanos. Es en este campo, donde Pieper califica a Platón de auténtico exégeta en lo que respecta a la recepción y enjuiciamiento de lo revelado. El discípulo de Sócrates afirma de manera sostenida que uno no debe fiarse de las

⁴⁰ Cf. Josef Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch* (München: Kösel-Verlag, 1970); Id., *Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden* (München: Kösel-Verlag, 1963).

⁴¹ Cf. Pieper, *Über die platonischen Mythen, passim*; Héctor J. Padrón, "Josef Pieper y la reflexión sobre el mito y la cultura", *Revista Sapientia* LIX-216 (2004): 469-489.

descripciones míticas, la expulsión de Homero de la ciudad ideal es un testimonio que habla por sí mismo. Ahora bien, Platón propone mitos y acude a ellos, ¿cómo debe entenderse esto? Pieper considera que Platón busca interpretar lo que de verdadero hay en los mitos tradicionales y, en este sentido, es plausible afirmar que hizo teología. El filósofo ateniense no desdeña el saber heredado desde antaño por los poetas; lo que sí rechaza, en cambio, es la forma en que se presenta ese contenido para el hombre que lo escucha. De allí que la filosofía será la encargada de gestar la nueva música en cuyo seno el *dictum* mítico se adecue a una forma tal que, por consumación del despliegue lógico, el discurso sature sus posibilidades comprensivas y, por fin, el concepto se torne silencio místico. El saber aquí no atañe sino al puro y simple manifestar de lo originario, allende los límites de toda experiencia, puesto que indecible de manera radical, en la imposibilidad de que el alma lo registre según los cánones narrativos.⁴²

La referencia temporal a lo dicho desde antiguo remite —en opinión de Pieper— a un pasado no conocido. Nadie dice quiénes son esos *pálaioi*. Este pasado no susceptible de fecha alguna denomina más una proto-revelación, un comienzo ancestral y originario, que un dato de exactitud cronológica. Y es debido a esta misma virtualidad dinámica que el contenido de su mensaje puede actualizarse y volverse eficaz a toda época y cultura.⁴³ En esto estriba, ni más ni menos, el drama de Antígona. El arquetipo de tal heroína entra en contradicción con la figura de Creonte porque ella no está preocupada por saber a ciencia cierta cuándo se instauró el rito debido a las honras fúnebres ni quién lo hizo, son verdades sabidas *in aeternum*; mientras que el anti-tipo de Creonte se enfrenta a esta convicción de raigambre sapiencial y reniega de ella con autoridad, valiéndose del instrumento que le provee el cálculo nomotético. Es en esta coalición de fuerzas espirituales donde reverbera lo trágico del mito de Antígona, a tal punto que su doctrina puede volverse manifiesta y asequible al *lógos* en cuanto materia poética de un drama.

⁴² Cf. Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafísica dei grandi dialoghi alla luce delle 'Dottrine non scritte'* (Milano: Vita e Pensiero, 1997), *passim*.

⁴³ Cf. Mircea Eliade, *Aspectos del mito* (Barcelona: Ediciones Paidós, 2000); *Id.*, *Mito y realidad* (Barcelona: Editorial Kairós, 1999).

4. Quatrième promenade: filosofía, futuro y esperanza

Cuando Pieper se interroga por el posible futuro de la Filosofía, cita a T. S. Eliot y sostiene que la filosofía se encuentra padeciendo una caquexia cuya raíz y causa reside en el divorcio ocasionado entre filosofía y teología.⁴⁴ Algunos elementos de la crisis contemporánea no indican sino la más estricta consecuencia de esta separación. Por ello, hablar acerca del futuro de la filosofía implicaría considerar si puede superarse legítimamente, o no, su aislamiento frente a la teología. Así como la tarea específica del quehacer filosófico estriba en mantener abierta la atención del hombre por el incomprensible *factum completo*, junto con quien filosofa existe alguien que también habla de la totalidad del mundo y de lo existente, y lo hace mucho menos en la forma de un inquietante interrogar cuanto mejor en la de una respuesta positiva. El teólogo afirma que el hombre y el mundo son realidades creadas, es decir, todo lo que existe, incluso el ser humano, tiene la estructura interior de ser algo planeado, surgido del conocimiento interior de un intelecto absoluto.

Como se ha mostrado en el apartado precedente, Pieper declara que la teología es interpretación de la revelación, siempre y cuando se entienda por revelación la palabra de Dios transmitida a los hombres. Esto es lo que intenta hacer Platón en sus reflexiones. Asegura que hay algo en el alma que no se ve, pero que será visible el día del juicio final. La representación platónica de la *synousía* celeste es idéntica en esencia a la de la vida eterna, una morada impoluta donde no se hallan las imágenes de los dioses sino los dioses mismos. Por consiguiente —arguye Pieper— en Platón se encuentran varias afirmaciones teológicas y si no se tiene en cuenta este aspecto, la filosofía corre el riesgo de volverse estéril, así como también la teología peligra cuando no admite conceptos filosóficos, queda convertida en una mera repetición de textos sagrados pero desprovista de interpretación. Sin el ejercicio interpretativo del conocimiento natural, el depósito de la fe se convierte en un relato reservado, en el mejor de los casos, al ámbito privado; viceversa, si la filosofía se separa de las cosas

⁴⁴ Cf. Pieper, *Filosofía, contemplación y sabiduría*, 63 ss.

reveladas y declara su falta de importancia, entonces se transforma en un ejercicio crítico circunscripto tan sólo a una dimensión de lo real, conviene a saber, la de las condiciones fundamentales de una experiencia posible. Separadas, ambas resultan infecundas.

Por otra parte, si se observa el comienzo de toda historia personal, filosofía y teología no se dan separadas sino que se comportan como dos instancias de una misma realidad. “Cualquiera que se pregunta por el significado del mundo y de lo existente comienza como creyente, y recién luego, sin embargo, con el primer acto crítico de reflexión filosofante, comienza el proceso de diferenciación, de auto-diferenciación que, por cierto, viene a ser sólo la distinción entre dos actos diferentes de la misma persona”.⁴⁵ En un orden de consideraciones históricas, Pieper asevera que la dilucidación de la Palabra de Dios no ha sido habitualmente el resultado de un sereno desarrollo intra-teológico; antes bien, ha devenido el fruto de una profunda controversia. Sin la disposición para el desacuerdo y el conflicto, la teología resulta estéril; de allí que el mayor servicio que la filosofía puede brindarle a la teología es el de preservarla de una presunta anarquía. La filosofía no se relaciona con la teología como sierva-instrumento, un prejuicio que no debe sus orígenes al pensamiento medieval sino, por el contrario, a la Ilustración y su enquistada obsesión por oponer lo sobre-natural a lo natural como excluyentes entre sí, cuando en realidad lo opuesto a lo natural viene a ser lo anti-natural. *Ancilla Theologiae* –amonesta Pieper– designa una cooperación mutua en lugar de un desprecio aplicado a la filosofía.⁴⁶

En rigor, por una cuestión de honestidad con la propia inteligencia humana, nadie sabe tan siquiera algo del posible futuro de la filosofía. Ello no obstante, no es inverosímil por cierto que en la última etapa de la historia, bajo el dominio de la sofística, la filosofía pueda retornar a su unidad originaria con la teología y desaparezca sin más como contrincante de ella. Esto se muestra como un final asombrosamente esperanzador y supone, en efecto, que la raíz de todas las cosas y el último sentido de la

⁴⁵ Ibid., 68.

⁴⁶ Cf. Ibid., 63-77.

existencia humana sólo será vislumbrado y reflexionado –al final– por los creyentes. Es aquí donde reside una de las ideas medulares a partir de las cuales Pieper comprende la historia. Una historia tal que, animada por la virtud de la esperanza, denota sin más el *status* de toda criatura humana en este mundo.⁴⁷ Precisamente, el *status* de ser alguien *in via*, en tensión permanente, pues –como ya profesara el Santo de Hipona– fuimos hechos para Alguien y nuestro corazón estará inquieto hasta no reposar en ese Alguien.⁴⁸ Este es el sentido de la historia para Pieper: ser el gran escenario en el que el hombre, en cuanto criatura libre, sabe de dónde viene y se encamina hacia Aquel que no defraudará su confianza.⁴⁹ Tomás de Aquino presenta esta misma idea en el brevísimo prólogo que introduce la segunda parte de *Summa Theologiae*:

Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.

Al hablar de la historia y del fin de la misma, Pieper tematiza asimismo la figura del Anticristo, cuyo reinado —según la tradición del pensamiento occidental— debe de ocurrir en un estadio final intra-temporal de la historia. El autor afirma que cuando más afecta una cuestión filosófica a la historia, tanto más debe volverse hacia la teología y que cuanto mayor relación tiene un concepto teológico con el fin de las cosas, con el fin y la realización del sentido de la historia, tanto más se pone en juego el sentido de la teología toda. Este principio conlleva que una inteligencia adecuada a los conceptos básicos de la teología, es decir, a las realidades fundamentales de la historia de la salvación, depende de una recta interpretación del reinado del Anticristo.⁵⁰ Su posición se muestra remisa ante la predicción de fechas

⁴⁷ Cf. Josef Pieper, *Hoffen. Der Hoffnung verborgener Kern* (Freiburg: Faltblatt Informationszentrum Berufe der Kirche, 1987).

⁴⁸ *Confessionum* I, 1, 1: “[...] fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”.

⁴⁹ *Ps.* 70, 1, 3: “in te Domine speravi non confundar in aeternum”.

⁵⁰ Cf. Josef Pieper, “Sobre el Anticristo”, en *El fin del tiempo* (Barcelona: Herder, 1984), cp. III.

tentativas. ¿Quién sabe cuándo llegará el fin de los tiempos? El Evangelio es rotundo al respecto: “nadie sabe el día ni la hora, ni siquiera los ángeles del cielo, sino sólo el Padre”.⁵¹ Pieper cree que será una catástrofe, si bien aclara que hay varias opiniones sobre el modo de su concreción. Por de pronto, él precave contra la actitud desprevenida de pensar que los talentos escatológicos corresponden a fenómenos propios del s. XX, en particular a los años signados por la amenaza de las guerras mundiales y de la bomba atómica. Siempre han existido propagadores del fin de los tiempos. La misma vida consagrada es concebida en clave escatológica: quien ofrece su vida a Dios y profesa los votos solemnes prelude mediante ese testimonio el estado definitivo de los bienaventurados. Con todo, nadie puede decir lo cercano o lejano del final. De allí que ante el futuro no convenga la adopción de una postura pesimista u optimista, sino que mejor debería hablarse de esperanza y de desesperación.

Ante la pregunta, entonces, por el fundamento de la esperanza, Pieper sostiene que si llegara a pronosticarse que el fin de los tiempos se dará con la venida del Anticristo, deberían plantearse primero ciertos interrogantes tales como: ¿es verdad lo que pareciera que va a ocurrir?, ¿es probable que suceda desde una perspectiva solamente empírica?, ¿cuál es el rol que le compete a la esperanza? De estos planteos, se deduce que la esperanza es pura y exclusivamente de índole sobrenatural, por tanto, una virtud teológica. Ella no opera según el modo en que lo hacen las otras virtudes éticas como la valentía o la justicia. La esperanza es un don de Dios que se recibe como gracia y que, en cuanto virtud, brota de la misma fuerza divina. Dice:

Puede uno decir, tienes que ser necesariamente justo, pero no, has de tener esperanza, sea como sea. Quién sabe si, precisamente por no tener esperanza, estoy haciendo lo correcto. Puede que esté en lo cierto, aunque la esperanza en la gran paz del mundo y en el nuevo orden mundial se vea defraudada, mientras que si no soy justo, nunca estaré en lo cierto [...] Y hay que decir que muy pocas veces se ve algo así.⁵²

⁵¹ Mt. 24, 36: “De die autem illa et hora nemo scit, neque angeli cælorum, nisi solus Pater”.

⁵² Cf. nota 1.

Debido a los límites a que obliga un trabajo como este, no me es posible hacer una consideración exhaustiva de los tópicos reservados al Anticristo y a la virtud de la esperanza tal como Pieper los desarrolla. En relación con el concepto de *status viatoris*, Pieper observa que la realidad mentada por esos términos, conviene a saber, la del peregrinar y en consecuencia la del sujeto que peregrina, ha perdido seriedad y fuerza vinculante ante la generación actual. Una especie de sentimentalismo romántico empaña o desdibuja la nitidez con que debiera ser comprendido en su hondura lo propio de estas palabras: *status viatoris*.⁵³ Sin embargo, su sentido último atañe a los fundamentos del ser-en-el-mundo cristiano y esto quiere decir, cuando menos, dos cosas: (1) que la existencia cristiana es cabalmente asequible al entendimiento sólo cuando el hombre repara en un su condición de hallarse *in status viatoris* hasta la muerte, en la situación de quien está-en-camino y, por otra parte, (2) que no es posible columbrar la zona más íntima de la existencia creada en la medida en que esta dimensión del *status viatoris* se vuelva trivial.

En términos literales: *estado de viador* pero también, con más precisión aún, *situación de camino*. Por consiguiente, el hombre es definido según este enunciado como un transeúnte sin más. El concepto contrario

⁵³ Entre los ejemplos que abundan en la teología latinoamericana, transcribo a continuación la *Oración a Nuestra Señora de América* del Cardenal Pironio, rica en imágenes y expresiones entusiásticas, pero a su vez una muestra del tratamiento pueril, incluso manido, que padece aquí el concepto de *status viatoris*: “Virgen de la esperanza, Madre de los pobres, Señora de los que peregrinan: óyenos. Hoy te pedimos por América Latina, el Continente que Tú visitas con los pies descalzos, ofreciéndole la riqueza del niño que aprietas en tus brazos. Un niño frágil, que nos hace fuertes. Un niño pobre, que nos hace ricos. Un niño esclavo, que nos hace libres. Virgen de la esperanza, América despierta. Sobre sus cerros despunta la luz de una mañana nueva. Es el día de la salvación que ya se acerca. Sobre los pueblos que marchaban en tinieblas, ha brillado una gran Luz. Esa luz es el Señor que Tú nos diste, hace mucho, en Belén, a medianoche. Queremos caminar en la esperanza. Madre de los pobres: hay mucha miseria entre nosotros. Falta el pan material en muchas casas. Falta el pan de la verdad en muchas mentes. Falta el pan del amor en muchos hombres. Falta el Pan del Señor en muchos pueblos. Tú conoces la pobreza y la viviste. Danos el alma de pobres para ser felices. Pero alivia la miseria de los cuerpos y arranca del corazón de tantos hombres el egoísmo que empobrece. Señora de los que peregrinan: Somos el Pueblo de Dios, en América Latina. Somos la Iglesia que peregrina hacia la Pascua. Que los Obispos tengan un corazón de padre. Que los sacerdotes sean los amigos de Dios para los hombres. Que los religiosos muestren la alegría anticipada del Reino de los Cielos. Que los laicos sean, ante el mundo, testigos del Señor resucitado. Y que caminemos juntos con todos los hombres compartiendo sus angustias y esperanzas. *Que los pueblos de América Latina vayan avanzando hacia el progreso por los caminos de la paz en la justicia. Nuestra Señora de América: ilumina nuestra esperanza, alivia nuestra pobreza, peregrina con nosotros hacia el Padre. Así sea*” (cursivas mías).

atañe al de *status comprehensoris*, al estatuto propio de quien ha concebido y, por tanto, alcanzado el fin. Pieper elucida que el *status viatoris* junto con el *status comprehensoris* designan modos fundamentales de ser, ante todo del hombre pero también del ángel, pues la mayor parte de conceptos que la teología explícita acerca de ambos apunta directa o indirectamente a uno u otro estado. Estar en situación de camino significa que el ser humano no se encuentra quieto, sino tras las huellas de un fin que llegue a colmar su carencia de plenitud; en la teología cristiana, la bienaventuranza se entiende como estar en la visión gozosa de Dios.⁵⁴ El predicado de *viator* conviene a alguien que se halla *in via*, si bien tal estar en la vía, tal encontrarse afincado en la ruta no quiere designar, ni mucho menos, la acción de estar parado en un punto fijo del camino, sino la de quien se halla en tránsito y, en consecuencia, recorriendo la vía en dirección a un término que de ningún modo debe ser comprendido como uno más junto con otros, como si se tratase de una parada estanca a la cual cabría yuxtaponerle otras más, sin importar cuántas ni cuáles. El término del tránsito, en unidad con el movimiento que anima el transitar en cuanto tal, hace al tránsito mismo tanto como el transitar corresponde de suyo al término del cual es tránsito, ambos se co-implican en una pertenencia tan indisoluble que sólo es posible diferenciarlos para dar cuenta de los momentos comprendidos en esa experiencia.

Por otra parte, la situación de estar-en-camino no pretende aludir a la determinación inmediata y extrínseca de un lugar. El estar en camino nombra la íntima constitución ontológica de la criatura y, por lo demás, su peculiar cariz temporal. Dice Pieper: “Es el íntimo y metafísico ‘todavía no’ de lo creado. El ‘todavía no’ del *status viatoris* incluye en sí algo negativo y algo positivo: el no-ser de la plenitud y el estar dirigido hacia esa plenitud”.⁵⁵ Así las cosas, el espacio geográfico donde acontecen los hechos queda subsumido en un tiempo ontológico como el elemento propio que anima la historia no sólo en su dimensión objetiva (*res gestae*), sino también en su aspecto cognoscitivo (*narratio rerum gestarum*). De acuerdo entonces con

⁵⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 8.

⁵⁵ Pieper, *Tratado sobre las virtudes: II. Virtudes teologales*, 84.

estas categorías, si del tiempo cristiano se trata, este último acontece única y exclusivamente como historia de salvación, conviene a saber: una historia donde la diacronía de todos y cada uno de los hechos es posible, en efecto, en virtud de la unidad sincrónica de obras de justicia que, fundadas en el amor y comprendidas en la fe, se encaminan con anhelo esperanzado hacia la consecución del bien común universal.

Aun cuando en el ámbito de la libertad podría errarse el camino u optar por otro término distinto, es un hecho fundamental y hasta palmario el que todo transitar abre un horizonte al mismo tiempo que va estableciendo sucesivas etapas, susceptibles de ser captadas en la unidad fundamental de la experiencia que hace al transitar propiamente dicho. Y es recién al final de tal experiencia cuando es dable dar razones de la continuidad del trayecto y del modo como se fue consolidando. Así, lo recorrido es visto con mirada retrospectiva y reconocido como aquello que *ya era* correspondiente y co-perteneiente a ese mismo fin. Algo semejante sucede con quien sube un cerro elevado, cuando toma conciencia de su trayecto y de la experiencia forjada en él una vez que ha llegado a la cima. Sólo de esta manera se vuelve lo suficientemente capaz de ver, en altura y con mejor perspectiva, lo hecho. De lo contrario, el andinista camina y percibe los efectos que van constituyendo su caminar, pero no puede juzgar ni penetrar el contenido de esa experiencia de manera sintética; para ello, debe tomar distancia y la única forma posible de hacerlo es haber cumplido la experiencia, haberla consumado. En este último momento, el camino y el caminante desaparecen uno en el otro asumiéndose mutuamente, por acción del caminar, en una misma realidad.⁵⁶

La situación de alguien que está *in via* se refiere a la estructura continua de la acción. Pese a su morfología léxica (*in* + Ablativo), su semántica se traduce mejor por medio de un gerundio que por el uso del participio. Quien está en la vía y quien es, por tanto, un *caminante* (participio), lo es y lo seguirá siendo siempre y cuando esté *caminando* (gerundio). El gerundio determina aquí tanto lingüística cuanto

⁵⁶ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar? [Was Heißt Denken?]*, trad. R. Gabás Pallás (Madrid: Ed. Trotta, 2005), 219-220.

esencialmente la naturaleza del *status viatoris*. Esta determinación, en el ámbito de la definición, guarda la misma relación que el género con respecto a la diferencia específica, y esto es así toda vez que para *ser caminante* es preciso no sólo *haber caminado*, sino *estar caminando*, puesto que si uno dejara de hacerlo, perdería la cualidad de caminante y pasaría a ser alguien que ha caminado, por tanto, alguien que ha cesado de caminar, con cierta pericia en el camino y sus recovecos pero ya no caminante. El gerundio, en definitiva, determina el sentido del participio.

Desde esta perspectiva, entonces, el concepto de *status viatoris* permite captar unitariamente lo que Pieper plantea cuando dice que, en la virtud de la esperanza, el hombre se afirma como criatura, como alguien creado por Dios. Antes que las demás virtudes —aunque no sin ellas, claro está— la esperanza responde a la verdadera situación existencial del hombre, de allí que esa virtud signa de modo peculiar su condición histórica, encauza su tensión vital hacia la plenitud del gozo y, por su naturaleza teológica, se dispone en vista del bien divino futuro. A partir de estas notas, se infiere la importancia de la esperanza para la filosofía, pues anima toda reflexión acerca del fin de la historia y de su ignoto advenimiento.⁵⁷

Cierre moderato

La filosofía contemporánea también apuesta por el pensamiento venidero, por aquello que habrá de venir. Heidegger lo patentiza a partir de la vecindad entre poetizar y pensar. “La proximidad que aproxima – dice – es el advenimiento apropiador (*Ereignis*) mismo, desde el cual poesía y pensamiento están remitidos a lo propio de su esencia”.⁵⁸ El pensar, en su forma heredada desde antiguo, ha llegado a su fin y junto con él ha quedado decidido el destino de la filosofía. Sobre esta decisión descansa el final de la filosofía pero no el del pensar en cuanto tal. Que la pregunta por *la destinación de la cosa del pensar* sea preguntada, y cómo se la pregunte,

⁵⁷ Cf. Pieper, *Tratado sobre las virtudes: II. Virtudes teologales*, 83-89.

⁵⁸ Martin Heidegger, *De camino al habla*, trad. Y. Zimmermann (Barcelona: Ed. del Serbal, 1990²), 175.

depende de aquella misma decisión, pues continúa siendo posible que en el final de la filosofía se oculte otro principio del pensar, un principio cuando menos no imposible cabe el pensar y su destino. Sin embargo, no corre por cuenta de uno decir de qué futuro se trata; sólo se participa de esa decisión, bien que de modo necesario.⁵⁹ Nietzsche, por su parte, lo plantea como un tiempo más robusto que su presente flojo y decaído, en cuyo caso sería preciso otro género de espíritus que el que se encuentra en la época actual, entiéndase por tal la suya propia.⁶⁰ Ortega y Gasset, entretanto, interpreta que la tarea filosófica de la actual generación debe empeñarse en unir las dimensiones eterna y temporal inherentes a la vida que comprende en sí misma un matiz paradójico, pues implica la necesidad de decidir lo que uno ha de ser. El pensador español asevera:

Y ahora me basta con sacar la inmediata consecuencia de todo esto: si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser —por tanto, el futuro. Y, sin parar, recibimos ahora, una tras otra, toda una fértil cosecha de averiguaciones. Primera: que nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. He aquí otra paradoja. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futuriación, es lo que aún no es.⁶¹

Al margen de las particularidades que podrían establecerse con cierta acuciosidad, la diferencia meridiana entre una noción cristiana y otra posmoderna de la historia, aun cuando ambas apunten hacia el advenimiento, hace ver que el contemporáneo piensa la dirección hacia un futuro potencialmente probable pero ignoto. Por ello mismo continúa estableciendo objetivos y construyendo una felicidad que sólo existe en el pergeñar de su fantasía. El cristiano, en cambio, cierto del fin al cual se encamina, acomete la empresa de su sino y, en lugar de *marchar hacia*,

⁵⁹ Cf. Martin Heidegger, "Acerca de la pregunta por la destinación de la cosa del pensar", en *¿Qué es esto: la filosofía?* y otros textos breves, trad. y notas M. Zubiria (Mendoza: SS&CC Ediciones, 2011), 127 ss.

⁶⁰ Cf. Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, trad. E. Ovejero y Maury (Buenos Aires: Aguilar, 1961), Tratado II, §24.

⁶¹ José Ortega y Gasset, "¿Qué es filosofía?", en *Obras Completas*, vol. VII (Madrid: Alianza Ed.-Revista de Occidente, 1983), lección X, 420. Cf. asimismo *ibid.*, lección I, 277-286.

vuelve y regresa, se convierte, se torna polvo, se calla, se niega, se muere, porque al fin sabe que resucitará con Cristo para ser glorificado en Él.⁶² De allí que me atrevo a cerrar estos *paseos* pidiendo licencia al lector para ello, pues quiero ceder la palabra a un poeta, por ser alguien dotado de rara acuidad para ver *más adentro en la espesura* de lo que sólo puede mostrar –y no sin torpeza– nuestro presente inmediato. Me refiero a T. S. Eliot, poeta cercano a Pieper, quien corona sus *Cuatro cuartetos* de la siguiente manera:

Lo que llamamos el comienzo es a menudo el fin
y llegar a un fin es hacer un comienzo.
El fin es de donde arrancamos. Y cada expresión
y frase que sea correcta (donde cada palabra esté en su casa,
ocupando su lugar para apoyar a las demás,
la palabra ni desconfiada ni ostentosa,
un fácil comercio de lo viejo y lo nuevo,
la palabra corriente, exacta sin vulgaridad,
la palabra formal, precisa pero no pedante,
el conjunto completo bailando juntos)
toda expresión y toda frase es un fin y un comienzo,
todo poema es un epitafio. Y cualquier acción
es un paso al tajo, al fuego, por la garganta del mar abajo
o hacia la piedra ilegible: y ahí es donde arrancamos.
Morimos con los agonizantes:
ved, ellos se marchan, y nos vamos con ellos.
Nacemos con los muertos:
ved, ellos vuelven, y nos traen con ellos.
El momento de la rosa y el momento del tejo
son de igual duración. Un pueblo sin historia
no se redime del tiempo, pues la historia es una ordenación
de momentos sin tiempo. Así, mientras la luz cae
en una tarde de invierno, en una capilla apartada
la historia es ahora e Inglaterra.
Con la atracción de este Amor y la voz de esta Llamada
No cesaremos de explorar
y el fin de toda nuestra exploración
será llegar a donde arrancamos
y conocer el lugar por primera vez.

⁶² Cf. *Rom.* 6, 1-11.

A través de la puerta desconocida, recordada
cuando lo último de la tierra por descubrir
sea lo que era el comienzo;
en la fuente del río más largo
la voz de la cascada escondida
y los niños en el manzano
no conocida, porque no buscada
pero oída, medio oída, en el silencio
entre dos olas del mar.
Deprisa ahora, aquí, ahora, siempre –
una situación de completa sencillez
(costando no menos que todo)
y todo irá bien y toda
clase de cosas irán bien
cuando las lenguas de llamas estén plegadas hacia dentro
en el coronado nudo de fuego
y el fuego y la rosa sean uno.⁶³

El autor es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo, becario doctoral del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) y posee una beca anual de estudios de posgrado por la Confederación Suiza. Se desempeña actualmente como Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Congreso y Profesor JTP de Filosofía de la Historia en la FFyL-UNCuyo. Sus áreas de interés son la Filosofía Clásica y la Filosofía de la Historia.

Recibido: 4 de febrero de 2015

Aprobado para su publicación: 23 de abril de 2015

⁶³ Thomas S. Eliot, "Little Gidding V", en *Poesías reunidas*, trad. José Ma. Valverde (Madrid: Alianza Ed., 1978).