

¿LA FILOSOFÍA COMO AMOR DEL SABER O SABER EFECTIVO?

En el prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel subraya que el fin que se ha planteado es hacer que la filosofía pueda «dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*»¹. Tal afirmación se inserta en el seno del debate que no ha cesado de ser objeto de numerosas reflexiones, de cuestiones disputadas y de controversias en el curso de la historia de la filosofía: cuál es la naturaleza del acto filosófico. Piénsese, por ejemplo, en la constante puesta entre paréntesis del acto filosófico teórico por el mundo de la *praxis*, que la describe como inútil, como un puro lujo intelectual sin relación con el mundo concreto; la filosofía no puede realizarse sin la orientación hacia la razón instrumental, en cuyo ámbito solamente la eficacia y la productividad máximas miden su valor y su éxito. Piénsese en los debates sobre el objeto del conocimiento filosófico, de sus límites; la *scientific philosophy*, para la cual no hay saber propiamente dicho más que al nivel científico, la filosofía especulativa de sistema, sin olvidar la cuestión del tipo de relación entre la filosofía y la teología. Se puede ya yuxtaponerlas, excluyendo todo lazo intrínseco o accidental entre ellas, ya reducir la una a la otra. Algunos estiman que la filosofía se debe liberar de la tutela esclavizante de la teología para devenir una ciencia plenamente autónoma y libre, fundada únicamente sobre la razón adulta. Otros sostienen que el creyente —como, por ejemplo, el cristiano— no debería aspirar al conocimiento filosófico, percibido como la consecuencia del pecado original, la expresión del orgullo humano. Algunos textos de la Sagrada Escritura parecen condenar la filosofía, esa «vana falacia» (Col. 2,8; I Cor. 1,17-2,5) o, como la llama Lutero, esa prostituta. Viene bien citar a este respecto las célebres preguntas de Tertuliano: «¿Qué de parecido tienen un filósofo y un cristiano, el discípulo de Grecia y el del cielo?»; «¿Qué hay de común entre Atenas y Jerusalem, entre la Academia y la Iglesia, los herejes y los cristianos?»². Otros todavía buscan distinguir las dos disciplinas para unir las en seguida en el seno de un conjunto más amplio, de una polifonía contrapuntística, sea únicamente al nivel de las dos ciencias en cuestión, sea en el plano existencial, proyecto que uno de los más eminentes teólogos protestantes de nuestro siglo, Barth, denuncia de manera categórica.

¹ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1982, p. 9.

² TERTULIANO, *El Apolagético*, Apostolado Mariano, Sevilla 1991 (=Serie Los Santos Padres 6), cap. XLVI 18,96. ID., *De praescriptione haereticorum*, VII.

«Nada hay más desolador que la tentativa, puesta en práctica hace siglos, de establecer un lazo sistemático o, inversamente, una distinción sistemática entre el campo de la teología y el de la filosofía. ¿Ha habido un solo filósofo digno de ese nombre, que prestara la menor atención a las ingeniosas construcciones de los teólogos empeñados en tal tarea? La inquietud y la incertidumbre con que se han entregado a ella, ¿no hubieran debido recordar que no se puede acometer semejante empeño más que con mala conciencia? Es evidente que la teología no puede resultar interesante para la filosofía más que desde el momento en que renuncia a interesarla»³.

El filósofo alemán Josef Pieper consagra desde el fin de la Segunda Guerra Mundial muchos estudios a la problemática del acto filosófico, de la relación entre el amor del saber y el saber efectivo, entre la filosofía y la teología. Me limitaré aquí a un análisis de su posición original en relación con las soluciones propuestas en nuestro siglo, algunas de las cuales han suscitado vivos debates y que evitaré deliberadamente examinar de manera detallada. Discutiré la concepción pieperiana (1) de la filosofía, poniendo en evidencia algunos de sus elementos constitutivos, comparándola con la ciencia y al mundo de la *praxis*, (2) de la teología y (3) de la relación entre ellas.

1. LA FILOSOFÍA

J. Pieper describe el acto filosófico —de manera ciertamente general, pero no vaga—, como una reflexión sobre la totalidad de lo que el sujeto percibe, por la experiencia tanto sensible como intuitiva. Esta totalidad de las cosas, que los griegos llaman *tò pân*, es considerada en su significación última, en sus raíces más profundas y bajo todos los aspectos posibles⁴. En resumidas cuentas, el filósofo inquiere siempre en todas sus preguntas —por ejemplo, sobre la materia, el conocimiento, el hombre, la muerte, la esperanza, el sentido de la historia, la ética, la política— de qué se trata intrínsecamente el *Dasein*. «¿Qué hay sobre todo esto?»⁵, resume Whitehead, el cofundador de la lógica matemática moderna. Contrariamente al técnico especialista o al científico, cuyas exigencias metodológicas implican, en vistas de los resultados concretos a conseguir, una delimitación exacta del objeto de investigación, una puesta entre paréntesis de lo que excede su campo de visión, el filósofo está ante todo y esencialmente vuelto hacia el conjunto, la totalidad de la realidad. Su objeto no es ú-

³ K. BARTH, *Revelación, Iglesia, teología*, Studium, Madrid 1972, p. 44.

⁴ Ver J. PIEPER, «Philosophie heute. Die Situation des Philosophierenden heute», en A. SCHIFFERLE (ed.), *Verantwortung und Freiheit. Vocation spirituelle de l'Université*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1990, pp. 229-249, 230. ID., «Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Thomas von Aquin», en P. KOSŁOWSKI (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemis, Zürich 1988, pp. 81-93, 81, 83. ID., *Defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona 1973², pp. 12, 18. ID., *El fin del tiempo. Meditación sobre la filosofía de la historia*, Herder, ibi 1984, pp. 9ss. ID., «¿Qué significa filosofar?», en *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1962, pp. 77-169, 122. ID., «Das Geheimnis und die Philosophie», en *Schriften zum Philosophiebegriff* (ed. por B. Wald), t. III de las *Werke in acht Bänden*, Felix Meiner, Hamburg 1995, pp. 309ss.

⁵ A. N. WHITEHEAD, «Remarks»: *Philosophical Review* XLVI (1937) 178.

nicamente la totalidad de la experiencia, como en las ciencias que se dicen positivas, sino «la totalidad *a secas*»⁶, la totalidad del ser. La filosofía, cuya intención es el hallazgo del *por qué*, es un esfuerzo de reflexión racional y sistemático —es decir, teniendo en cuenta lo que puede ser establecido y confirmado por nuestra propia autoridad— sobre el fundamento último de la realidad y de la existencia humana, sobre su sentido global. El proyecto filosófico tiende hacia una saber auténtico de los principios, una *epistème* que aduce las razones últimas y que rompe con un conocimiento del orden de la opinión. Esta concepción de la filosofía, que se une a la de la tradición occidental, se opone por una parte a la *scientific philosophy*, para la cual no hay saber propiamente dicho más que a nivel de lo científico, es decir de lo observable y medible, y que se delimita en función de un objeto determinado. Para llegar a resultados válidos, el filósofo debe entonces, bajo esta óptica, recurrir en su dominio a los métodos de la ciencia exacta, parámetros ideales del conocimiento humano racional, y renunciar a la totalidad *a secas*. Por otra parte, se opone a *ciertas formas de filosofía lógica reduccionista*, al *historicismo*, a toda forma de especialización reduccionista, así como a una *filosofía especulativa de sistema*, que niega todo carácter propio y fundamental al acto filosófico, que es el cuestionamiento (como bien lo ha puesto en evidencia Heidegger). Esta última encierra la totalidad de lo real en proposiciones bien delimitadas, en tesis profesadas con un ronroneo beato, una marcha serena que nada puede perturbar.

El acto filosófico es, como acabamos de ver, la búsqueda del significado último e intrínseco de todo lo que existe, la totalidad de la sabiduría. Pero, ¿es posible conocerla? Mientras para algunos la razón del mundo es incognoscible, otros sostienen que es inexistente y que es vano plantearse preguntas sobre el asunto. Sólo existen los objetos perceptibles por la experiencia, por la ciencia. En su opúsculo *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, Stalin afirma que «no hay en el mundo cosas incognoscibles, sino únicamente cosas todavía no conocidas, las cuales serán descubiertas y conocidas por los medios de la ciencia y de la práctica»⁷. El hombre será capaz de conocer y de comprender, algún día, exactamente lo real, por el solo medio de la ciencia que su intelecto ha elaborado. El físico Hawking dice que el objeto último de la ciencia es «el proporcionar una única teoría que describa correctamente todo el universo», fin que constituirá «el triunfo definitivo de la razón humana [...] conoceríamos el pensamiento de Dios»⁸. Engels, por su parte, ridiculiza la pretensión de hablar de un fundamento oculto de la realidad, idea que califica de capricho filosófico. Para el Círculo de Viena, todo es accesible al hombre, y es absurdo querer buscar la raíz de las cosas, su significado último. «La concepción científica del mun-

⁶ E. AGAZZI, *Philosophie. Science. Métaphysique*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1987, pp. 27. Ver pp. 61ss. y 78. ID., *Science et foi. Perspective nouvelle sur un vieux problème. Scienza e fede. Nuove prospettive su un vecchio problema*, Massimo, Milano 1983.

⁷ J. STALIN, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, Editions Sociales, Paris 1950, p. 12.

⁸ S. W. HAWKING, *Breve historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*, Alianza, Madrid 1990, pp. 27 y 231.

do no conoce *enigmas insolubles*⁹. Dewey escribe hacia el fin de su ensayo *The Influence of Darwinism on Philosophy* que «aunque la historia muestra que se trata de una alucinación, persiste la convicción de que todas las preguntas planteadas por el espíritu humano puede recibir una respuesta dada a partir de las alternativas que contienen las preguntas mismas»¹⁰. Para el pragmatismo, la búsqueda platónica de «la naturaleza intrínseca de la realidad detrás de la experiencia, es desesperanzada»¹¹. La ciencia puede, por principio, encontrar respuestas definitivas a las preguntas que propone. Desde el instante en que se desprende una respuesta, la esperanza que impulsaba la investigación desaparece para resurgir como principio motor de una nueva pregunta. No sucede sin embargo lo mismo en lo que concierne a la filosofía, que está empeñada en un camino interminable. Por su naturaleza no puede jamás pretender haber respondido definitivamente y de manera absolutamente precisa sus propias preguntas (que alcanzan el fundamento último del mundo y de la existencia). El verdadero filósofo no puede salir, según Pieper, del estado de asombro que le es natural y que constituye el principio de su vocación, estado que traduce el hecho de que no comprenderá jamás enteramente el aspecto de lo real ante el cual se ha detenido. «En la línea divisoria en la que se tocan la cognoscibilidad y la insondabilidad, comienza el acto filosófico; se inicia con la aprehensión de la incomprendibilidad del mundo y de la existencia»¹². Los diálogos platónicos expresan bien esta realidad: no aportan una verdad bien redondeada que podría ser formulada como un resultado adquirido, sino más bien la certeza de la imposibilidad para el ser humano de asir el misterio del mundo. Para fundamentar esta incognoscibilidad del mundo, Pieper se refiere a la distinción de dos clases de *res*: *naturalis* y *artificialis*. Antes de comenzar a trabajar la madera, el carpintero se hace, en un primer momento, una idea de la forma, de la esencia del objeto concreto —por ejemplo, de la silla— que tiene la intención de fabricar. Pieper llama a esta idea una «pre-forma» (*Ur-Form*), una «pre-figura» (*Ur-Bild*)¹³. Sin embargo, la idea de silla se encuentra por el momento materialmente en potencia, siendo su forma todavía invisible a los ojos ajenos. Solamente el

⁹ *La conception scientifique du monde. Le Cercle de Vienne (1929)*, en A. SOULEZ (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Presses Universitaires de France, Paris 1985, p. 115.

¹⁰ Continúa: «Pero, de hecho, el progreso intelectual se realiza pura y simplemente a través del abandono de las preguntas, y con ello de las alternativas que suponen —este abandono procede de su vitalidad decreciente y de un cambio que corresponde a un interés acuciante. No les damos una solución, las superamos» (J. DEWEY, *The Middle Works of John Dewey*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1978, t. IV, p. 14, cit. por R. RORTY, *L'Espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Albin Michel, Paris 1995, p. 51).

¹¹ R. RORTY, *op. cit.*, pp. 61-62.

¹² J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, p. 90. Ver pp. 18, 72ss. y 88ss. Cfr. ID., «Theologie - philosophisch betrachtet»: *Münchener Theologische Zeitschrift*: XV (1964) 3, 181-189, 182. ID., *¿Qué significa filosofar?*, pp. 84, 138ss. y 143s.

¹³ Cfr. J. PIEPER, «La realidad y el bien», en ID., *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974, pp. 13-100 y 28ss. ID., «La verdad de las cosas. Una investigación sobre la antropología de la Alta Edad Media», en *El descubrimiento de la realidad*, pp. 101-229 y 142ss. ID., «Wahrheit der Dinge - ein verschollener Begriff», en *Festschrift für Leo Brandt*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1969, pp. 417-429 y 421s.

intelecto creador la conoce, hasta tanto no la haya exteriorizado en la materia o comunicado a otro intelecto. La proyección de la idea de silla en la existencia material se realiza por medio de una actualización voluntaria, coordinada con causas instrumentales tales como la mano del carpintero y sus herramientas. En cuanto a su naturaleza, la *res artificialis* tiene su origen en un intelecto humano. El mismo pensamiento se encuentra en Sartre, cuando describe un asiento, un libro o un cortapapeles:

«Consideramos un objeto frabricado, por ejemplo un libro o un cortapapel. Este objeto ha sido fabricado por un artesano que se ha inspirado en un concepto; se ha referido al concepto de cortapapel, e igualmente a una técnica de producción previa que forma parte del concepto, y que en el fondo es una receta»¹⁴.

El filósofo francés concluye que en lo que concierne a las *res artificiales*, la esencia precede a la existencia. Para él, como para Pieper, el intelecto humano está en el origen de la naturaleza de la *res artificialis*. Él es su medida. Corresponde ahora subrayar que la medida (la «pre-forma» que se encuentra en el intelecto) y lo medido (la *res artificialis*) son siempre idénticos en cuanto a su naturaleza. Luego de haber descrito el mecanismo interno de la actualización de una *res artificialis* y de haber subrayado la relación de dependencia entre el intelecto humano y la naturaleza de la cosa fabricada, dirigiremos ahora nuestra mirada sobre el origen de las *res naturales*. Para responder a la cuestión de su origen, Pieper se sirve de una analogía, cuyos límites no ignora y que tiene como base la semejanza estructural de la actualización de las *res artificiales* y de las *res naturales*. En efecto, todo ente tiene siempre y necesariamente su origen, en cuanto a su naturaleza, su forma o su esencia, en una idea que un intelecto se hace, el cual, para que se vuelva realidad, debe proyectarla todavía en la existencia material por un acto voluntario. Todo intelecto creador, el del artista o el que forma las *res naturales*, crea en su fuero interior una forma original, una idea o una «pre-forma» que contiene la esencia particular de la cosa a crear y que determina así lo que ella es. Esta realidad, el hecho de ser pensada por un intelecto que otorga al ente su esencia, no debe entenderse en sentido figurado, sino al pie de la letra. La voluntad creadora, por sí misma, determina libremente que una cosa sea, que exista¹⁵. Apoyándose en la relación intrínseca entre una *res* y un intelecto, entre su existencia y una voluntad, y discutiendo siempre la posición sartriana de que «no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla»¹⁶, Pieper afirma que el enten-

¹⁴ J.-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 1989, p. 14.

¹⁵ Cfr. J. PIEPER, «Creaturidad. Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental», en *Creaturidad y tradición*, FADES, Buenos Aires 1983 (=Estudios y Discusiones 4), p. 21. ID., *La realidad y el bien*, pp. 26 y 30. ID., *La verdad de las cosas*, p. 138. ID., *Unaustrinkbares Licht. Über das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, Kösel, München 1963, pp. 20s. y 33.

¹⁶ Sartre, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, pp. 17; cfr. pp. 15ss. Sobre este punto, véase J. PIEPER, «Creaturidad. Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental», cit.; ID., «Creaturidad y naturaleza humana. Notas sobre el planteamiento filosófico de Jean-Paul Sartre», en *La fe ante el reto de la cultura contemporánea (Sobre la dificultad de creer hoy)*, Rialp, Madrid 1980, pp. 254-268. ID., *Unaustrinkbares Licht*.

dimiento y la voluntad que se encuentran en el origen de las *res naturales* son los de Dios y que, por este hecho, son independientes del intelecto humano. Adhiere a la analogía tomasiana, según la cual «todo lo creado mantiene con Dios la misma relación que la obra de arte con el artista»¹⁷, que se refiere a la analogía de Aristóteles, para quien existe una semejanza profunda entre la producción del arte y la de la naturaleza, es decir que el arte imita a la naturaleza en su operación: según se fabrica algo, así se produce por naturaleza, y según la naturaleza produce una cosa, así se la fabrica¹⁸. Se puede distinguir entre conocer una cosa, que significa tomar en sí la forma de lo conocido y devenir idéntico al objeto, y comprender una cosa, lo cual corresponde a un conocimiento que englobe todo lo cognoscible de la cosa conocida. Ciertamente ha sido dado al hombre conocer todas las cosas en una determinada medida, puesto que su intelecto es *capax universi*. Conoce la esencia de los entes, cuyas «post-formas» capta. Pero se encuentra en la imposibilidad esencial de conocer la analogía entre la «post-forma» y la «pre-forma» que reside en el intelecto creador, es decir de comprender realmente lo que ella es: «Rerum essentiae sunt nobis ignotae», no cesa de subrayar Tomás de Aquino¹⁹. Este último agrega también que los esfuerzos de los filósofos no han conseguido todavía captar o separar la esencia de una mosca²⁰. El intelecto no puede comprender hasta sus pliegues mínimos las cosas por las cuales es medido. Él no es su creador. «Para el espíritu finito, la notoriedad del ser no se agota nunca, sino que lo cognoscible de las cosas siempre va inalcanzablemente más allá de lo que de ellas se conoce»²¹. Esta imposibilidad de comprender lo que la cosa es, esta *philosophia negativa*, tiene su origen último en una *metafísica de la creación*, corazón de la filosofía pieperiana, que la hace objeto de un conocimiento racional del *intellectus* y que se inserta seguidamente en un conocimiento de la *ratio*:

«Tan pronto como pregunto en sentido propiamente filosófico, en el mismo instante tengo que vérmelas formalmente con lo insondable y lo incomprendible:

¹⁷ «Comparantur igitur omnes res creatae ad Deum sicut artificata ad artificem. Sed artifex per ordinem suae sapientiae et intellectus artificata in esse producit. Ergo et Deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus fecit» (*Summ. c. Gent. II 24. Ver III 40 et 100*). Cfr. *Summa theol.* I q. 117 a. 1.

¹⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Física II*: 194 a 199.

¹⁹ *De verit.* q. 10 a. 1 et a. 4 ad 1um et 8um. Cfr. *De spirit. creat.* a. 11 ad 3um. Ver J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, p. 82. ID., «Creaturidad. Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental», p. 20. ID., «Das Geheimnis und die Philosophie», pp. 310ss. ID., *Unaustrinkbares Licht*, pp. 38, 67, 70 y 77s. «Esta relación de correspondencia que existe entre el arquetipo en Dios y la imagen creada [...], esta relación misma, como lo hemos dicho, no podemos jamás verla formalmente con nuestros ojos. No podemos nunca establecerlos en un lugar desde el cual pudiéramos comparar el arquetipo con su imagen; somos absolutamente incapaces de asistir a la salida de las cosas desde "el ojo de Dios", de ser de alguna manera los espectadores. Pero, puesto que es así, nuestro conocimiento, cuando intenta conocer la naturaleza de las cosas, incluso las más triviales y las más simples, se compromete en un camino que, por principio, no tiene fin, y esto porque las cosas son *creaturas*, es decir porque su luminosidad interior tiene su origen arquetípico en la plenitud infinita de luz del conocimiento divino» (*Unaustrinkbares Licht*, pp. 35-36).

²⁰ Cfr. *In Symb. Apost.*, prol., n. 864.

²¹ J. PIEPER, *La verdad de las cosas*, p. 170.

porque pertenece a la naturaleza de esta pregunta considerar las raíces de las cosas, es decir abrirse paso hasta su dimensión originaria, la dimensión de su ser concebidas y de su ser proyectadas; en otras palabras: de su ser creadas»²².

Uno puede preguntarse si esta imposibilidad de comprender las cosas propia del intelecto humano depende de su naturaleza, de modo que la analogía entre la «post-forma» y la «pre-forma» es en sí comprensible por el entendimiento, pero que éste es muy débil para comprenderla efectivamente, o bien si la imposibilidad existe intrínsecamente, siendo esta analogía esencialmente incognoscible por el intelecto humano, de tal manera que no habría en ella absolutamente nada que pudiera ser conocida. Excluyendo la segunda posibilidad, Pieper sostiene que es porque la cosa posee tanta luminosidad y brillo que obnubila la inteligencia humana. Ella se comporta frente a las cosas como el ojo del ave nocturna con el sol: «Solem etsi non videat oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae»²³.

El filósofo no puede responder definitivamente a las preguntas que se plantea. Como lo subraya Jaspers, con Heidegger, Blondel, Marcel y Pieper, «hacer filosofía es estar en camino»²⁴, es decir que la verdadera filosofía no está orientada hacia una conceptualización total del mundo y del ser, sino más bien está movida por el deseo de ir hasta el fondo de las cosas, que están marcadas por el sello del misterio e impregnadas de luminosidad. Su punto de partida es la pregunta por la razón última del mundo y del *Dasein* y no una delimitación clara y distinta o metódica del objeto de investigación. El pensamiento no es un saber puro, sino fundamentalmente un camino en dirección de una comprensión del fundamento último del mundo y de la existencia, sin poder no obstante alcanzarlo jamás, así como una acogedora escucha de la voz silenciosa del mundo donde se desvela la verdad del ser. La filosofía no ofrece jamás respuestas definitivas, y se podría decir que menos aún *la* respuesta; plantea eternamente la pregunta que no tiene fin y que escapa a toda respuesta: «¿qué es el ser?», para retomar las palabras de Aristóteles, o también «¿por qué es el ente y no más bien la nada?», valiéndome de Leibniz y de Heidegger²⁵. No obstante, esta situación no conduce a una resignación agnóstica, ni a la desesperanza que llevaría al sujeto a dejar en suspenso todos los problemas filosóficos, porque la búsqueda a-

²² J. PIEPER, *Unaustrinkbares Licht*, p. 76. Ver pp. 32, 40, 44, 75 y 94s. ID., *Defensa de la filosofía*, pp. 12ss, 69 y 74. «La razón de esta inagotabilidad es ésta: que el mundo es creación, es decir que tiene su origen en el pensamiento incomprehensible y creador de Dios» (ID., «Das Geheimnis und die Philosophie», p. 313).

²³ TOMÁS DE AQUINO, *In II Metaphys.*, lect. 1, n. 286. Ver J. PIEPER, *Unaustrinkbares Licht*, p. 31. ID., «El académico, el funcionario y el sofista», en *El ocio y la vida intelectual*, pp. 171-228, 185s y 216s. ID., *¿Qué significa filosofar?*, p. 133. ID., *La verdad de las cosas*, p. 171. ID., «Das Geheimnis und die Philosophie», pp. 313ss.

²⁴ K. JASPERS, *Einführung in die Philosophie*, Piper, München 1973, p. 13. Cfr. la versión española: *La filosofía*, Fondo de Cultura Económica, 13a. reimpr., México-Buenos Aires 1983 (= Brevariarios del Fondo de Cultura Económica 77), p. 11.

²⁵ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und Gnade*, en ID., *Philosophische Schriften*, ed. H.H. Holz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985s, francés-alemán, t. I: «Opuscules métaphysiques/Kleine Schriften zur Metaphysik», pp. 426-427. M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona 1993, pp. 13 y 21.

morosa de la sabiduría es estimulada por el *principio esperanza* (Bloch), como lo es también el *Dasein* fundamentalmente, y este principio determina igualmente la estructura del conocimiento, como lo han destacado Ricoeur, Ladrière y Fendt, luego de Pieper. «La esencia y la totalidad de las cosas, no le son dadas con el carácter de finitivo de un concebir sin residuos, sino “en esperanza”»²⁶. Esta imposibilidad inherente a la razón y a la filosofía de comprender plenamente lo que es, traduce la naturaleza ontológica y antropológica del *status viatoris*, que se caracteriza por el *no-ser-todavía*, fundamento ontológico de una filosofía de la esperanza que Pieper ha puesto en evidencia antes que Bloch al referirse al análisis de la temporalidad y de la historicidad del *Dasein* heideggeriano, que él (Pieper) inserta sin embargo en un movimiento de trascendencia con trascendencia, donde la superación puede ser también comprendida, contrariamente a la concepción blochiana, como rebasando la finitud temporal inmanente, que no constituye la totalidad de la realidad. Mientras la ciencia, así como la filosofía científica o de sistema, enseña una absolutización de la exactitud sólo en la dimensión empírica —Whitehead destaca al respecto, al final de su vida, que «la exactitud es un fraude»²⁷—, la filosofía es principalmente un acto de *no-ser-todavía*, de esperanza, situándose sobre un camino de no acabamiento. Recuerdese aquí la definición pitagórica de la filosofía, constantemente retomada en el seno de la tradición occidental: el hombre no puede llegar a ser sabio, sino a lo más un buscador amoroso de la sabiduría; no es un *sophos*, sino un *philosophos*. Platón retoma esta distinción otorgando a Solón y a Homero no la cualidad de sabios, sino de «amigos de la sabiduría, “filósofos”»²⁸. El filósofo camina en esperanza hacia la posesión amorosa de la sabiduría, que Platón y Pitágoras definen como el conocimiento que posee Dios. Éste no podría encerrarse en un sistema lógico o de pensamiento, sino que es del orden del don, de la receptividad gratuita según el modo de posesión de lo amoroso. La filosofía se diferencia, además, de la ciencia, que consigue ciertamente numerosos resultados concretos y muy interesantes, haciendo al hombre erudito y conocedor, pero no sabio. Rechazando la intención hegeliana de hacer que la filosofía se debe deshacer de su nombre de amor del saber en vez de devenir un saber efectivo, Pieper defiende una concepción de la filosofía como contemplación amorosa de la sabiduría que posee el totalmente Otro, que siempre escapará entonces al buscador *viator*, sin inducirlo sin embargo a desesperar de alcanzarla. En efecto, el acto de esperanza está implícito en el proceso de investigación del «¿Qué hay sobre todo esto?» de la filosofía, y rechaza por tanto el objetivo de un conoci-

²⁶ J. PIEPER, *¿Qué significa filosofar?*, p. 116; cfr. pp. 138, 140 y 143s. ID., *Defensa de la filosofía*, pp. 98, 109 y 135. ID., «Philosophie heute», p. 239. Ver P. RICOEUR, «Hope and the Structure of Philosophical Systems»: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association XLIV* (1970) 55-69. J. LADRIÈRE, «Raison et eschatologie»: *Revue de l'Université d'Ottawa LV* (1985) 173-192. G. FENDT, *For What May I Hope? Thinking with Kant and Kierkegaard*, P. Lang, New York-Bern-Frankfurt am Main-Paris 1990, p. 179.

²⁷ A. N. WHITEHEAD, «Immortality», en P. A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Tudor Publishing Company, New York 1951², p. 700.

²⁸ PLATÓN, *Fedro* 278d. Cfr. *Banquete* 204a.

miento absoluto: «Debemos elegir entre la esperanza y el saber absoluto. No podemos tener los dos. O uno u otro, pero no los dos juntos», dice Ricoeur²⁹. La filosofía está marcada por una actitud de apertura y de confianza, rechazando la resignación, espera siempre encontrar una respuesta a sus cuestionamientos. A pesar de las incertidumbres constantes, la tarea de la filosofía es orientar e indicar la dirección, el camino a seguir. Es esencialmente una aventura en un mundo desconocido, continuamente acompañado de incertidumbre, marcado por una continua vuelta a poner en cuestión de manera crítica y racional, cuando la razón parece satisfecha con una respuesta, de una profunda vulnerabilidad, de un asombro constante y de una escucha silenciosa de lo real. La filosofía, que es esencialmente cuestionamiento, no busca ante todo proponer respuestas bien armadas y positivas a las múltiples preguntas que surgen, sino analizar las respuestas ofrecidas.

En un mundo donde los imperativos de utilidad, de eficacia, de producción, penetran progresivamente la totalidad de la existencia humana, donde el trabajo tiende a devenir totalitario, el lugar de la filosofía está comprometido. Nuestra época transforma, como lo nota la filósofa Arendt³⁰, la sociedad toda entera en una sociedad de trabajo, y tiene como consigna que «no se trabaja solamente por el hecho de vivir, sino que se vive para trabajar»³¹. Toda actividad desinteresada corre el riesgo de ser excluida cuando predominan las preguntas tales como «¿cómo se pueden procurar los elementos necesarios para la vida cotidiana o tal objeto preciso?», «¿dónde se consigue esto?». En estas condiciones, la pregunta fundamental de la metafísica —¿por qué existe el ente y no más bien nada?— toma el carácter de un lujo intelectual, de una actividad inútil, insensata, peligrosa, perjudicial, puesto que impide o estorba la actualización de los objetivos concretos y prácticos de la existencia cotidiana. La pregunta propia de la filosofía carece por naturaleza de medida común con el mundo del trabajo, de la *praxis*. La filosofía no sirve para nada, como remarca Heidegger³², es un fósil sin valor práctico, no conduce a la realización de fines. Ella es, en efecto, fundamentalmente un acto libre en el sentido de las *artes liberales*, y tiene sentido en sí misma. El mundo del trabajo que tiende a volverse totalitario —se puede hablar aquí de un frenesí ininterrumpido del trabajo por el trabajo, de un suicidio por el trabajo, que Nietzsche cuenta entre los vicios modernos, que Scheler denuncia como la característica del hombre moderno en Occidente, actitud en la que Pascal ve, acompañado por el *divertissement*, un abandono de la auténtica realidad humana, un rechazo del silencio— afirma con fuerza que «el hombre es un ser funcional», que «toda actividad libre sin utilidad social es condenable y debe ser suprimida»³³. El hombre

²⁹ P. RICOEUR, «Hope and the Structure of Philosophical Systems», 64.

³⁰ H. ARENDT, *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona 1974, p. 15.

³¹ Cita del Conde Zinzendorf retomada por J. PIEPER, «Ocio y culto», en *El ocio y la vida intelectual*, pp. 9-76 y 12.

³² Cfr. M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, p. 21.

³³ J. PIEPER, «Vic Humaine et Loisirs», en *Way Forum*, Paris 12.1957. Cfr. ID., *Defensa de la filosofía*, pp. 23s, 29-33 y 46ss. ID., «Ocio y culto», pp. 13, 42 y 44s. ID., *Arbeit, Freizeit, Musse* -

de la *praxis* rechaza las *artes liberales* en beneficio de las *artes serviles*, reduciendo la primera categoría a la segunda. Siguiendo a Kant, impugna el acto de conocimiento intuitivo, del *intellectus*— penetrado del espíritu del don, de la receptividad gratuita, del no-trabajo—, rechaza ver allí un acto de la inteligencia, en beneficio de la sola *ratio*, que llega a resultados luego de numerosas operaciones, como la abstracción, la comparación, la precisión, la demostración, es decir después de haber trabajado.³⁴

Was ist eine Universität?, Akademische Reden und Beiträge 4, Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Regensburg, et Biermann Verlag, Münster 1989, p. 21.

³⁴ En relación con el modo en que se realiza el conocimiento intelectual, Pieper (cfr. por ejemplo *Arbeit, Freizeit, Musse y Ocio y culto*) evoca en primer lugar la experiencia de la vida cotidiana, deteniéndose, por ejemplo, en la manera en que un viajero observa el paisaje a través de la ventana de su compartimento del ferrocarril. Puede observar: con calma, descontracturado, bebiendo simplemente y sin resistencia de la fuente de lo real, sin escrutarlo, sin esfuerzo, sin trabajo o con los nervios tensos, analizando, midiendo, examinando la realidad bajo un determinado punto de vista y con una intención precisa. La mirada es en un caso contemplación, en el otro observación. ¿Sucede lo mismo en lo que concierne al conocimiento intelectual? ¿Se pueden también distinguir dos tipos de conocimiento, uno sometido al trabajo y el otro a la pura contemplación, en la cual el objeto conocido sería dado gratuitamente a la inteligencia, escapando así a la *praxis*? Las opiniones divergen en este punto o, mejor, se constata un cambio de concepción después del fin del siglo XVIII. Una corriente de la filosofía moderna y contemporánea sostiene que la única característica del conocimiento humano es la actividad, el trabajo que se expresa por actos de precisión, de comparación, de abstracción, de demostración. El pensamiento no tiene más que estas actividades, lo cual excluye todo otro conocimiento, antirracional para esta filosofía. Kant aborda en un artículo publicado en 1796 en la *Berlinischer Monatsschrift*, «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie» (*Kants Werke*, Akademie Ausgabe, W. de Gruyter, Berlin-Leipzig 1923, t. VIII, pp. 387-406) la cuestión de la actividad intelectual. La considera en relación, por una parte, con la filosofía alemana romántica de Jacobi, Schlosser y Stolberg—este último sostiene que es posible recibir por medio de un oráculo, sin trabajo del intelecto y por pura contemplación intelectual, un conocimiento que revelaría al filósofo la totalidad de la sabiduría— y, por otra parte, a la filosofía de Platón, a quien llama «el padre de toda exaltación mística en *filosofía*» (*Ibid.*, p. 398). Kant rechaza la filosofía que se dice contemplativa, en la que no ve más que una pseudofilosofía, «para la cual no se puede *trabajar*, sino solamente escuchar el oráculo presente en sí mismo, y beneficiarse de él para adquirir por completo la sabiduría a que apunta la filosofía» (*Ibid.*, p. 390), puesto que el conocimiento filosófico está para él esencialmente sometido a la ley de la razón, en virtud de la cual no se obtiene un conocimiento más que por el trabajo, por un «trabajo hercúleo» (*Ibid.*, p. 390). El trabajo es la condición de un conocimiento verdadero y, donde falta, se tiene derecho a rechazar el conocimiento adquirido como falso e inaceptable. La ley de la razón es «no adquirir un bien más que por el trabajo» (*Ibid.*, p. 393), es decir que el conocimiento intelectual traduce una actividad del espíritu, y nada más que esta actividad. Kant rechaza todo acercamiento contemplativo como medio de conocer, la dimensión del don, inscrita en el corazón del conocimiento. No se llega a conocimientos intelectuales ciertos «más que luego de un lento desenvolvimiento de conceptos del entendimiento y de principios escrupulosamente examinados, únicamente entonces por medio del *trabajo*» (*Ibid.*, p. 403). Sin trabajo no hay conocimiento. Y el trabajo viene a ser el criterio de la verdad de un conocimiento, es decir que si se adquiere un conocimiento sin haberse fatigado, éste no puede ser aceptado. ¿Es así verdaderamente? ¿Tiene razón Kant? Pieper se opone a esta reducción o a esta pauperización de la concepción del conocimiento humano. Él sostiene una dimensión del conocimiento diferente del estrechamiento activista, invocando la distinción, establecida por los grandes testigos de la tradición occi-

La filosofía de la antigüedad nos brinda bellos ejemplos de esta actitud de desprecio, en verdad de destrucción de la *theoria* por la *praxis*, que tiende a la «victoria de la mano sobre el ojo»³⁵. Así, Tales, mientras contemplaba amorosamente el cielo, absorbido por sus pensamientos, lleno de admiración y de asombro por lo real, al no fijarse por donde iba, se cayó en un pozo. Una sirvienta que vio el espectáculo se mofó del pobre filósofo pensando que vale más ocupar el tiempo en actividades productivas y útiles que contemplar el cielo sin ningún fin práctico. Esta contemplación de la realidad, es decir, la filosofía, no era a sus ojos más que una pérdida de tiempo, el producto de una imaginación infantil. Con su risa burlona, expresa la inutilidad que marca, a su juicio, a toda verdadera filosofía. Si ésta debiera existir, no debería estar más que al servicio de la *praxis*.³⁶ En el diálogo *Gorgias*, Calicles sostiene que la filosofía, así como toda otra actividad teórica, es formativa si se la practica en la juventud, a condición, sin embargo, de usar de ella con moderación. Pero si se continúa filosofando en una edad avanzada, «es ruinoso para un hombre», porque así huye de los trabajos y de la vida de la ciudad: «Frente a esos que practican la filosofía, tengo la misma impresión que frente a los que hablan de manera pueril e imitan a los chiquillos [...] merecen azotes [...] Pon un fin a tus trapacerías, ejercítate en la bella música de los actos»³⁷. Pieper llama «proletariado» a esta esclavitud de la totalidad de la persona a la búsqueda única del beneficio colectivo, donde sólo la actividad comprendida bajo el ángulo del trabajo tiene derecho a la existencia. Este término designa el encadenamiento del hombre a las actividades útiles y serviles, su encarcelamiento en el proceso del trabajo:

«Es algo ocultamente peligroso y lleno de consecuencias querer negar al trabajo el

dental, entre dos tipos de conocimiento intelectual: por una parte un conocimiento discursivo al cual la Edad Media ha dado el nombre de *ratio* y, por otra parte, un conocimiento contemplativo, abierto a la recepción de un objeto ofrecido gratuitamente: el *intellectus*, capaz de un *simplex intuitus*, de esa sencilla mirada receptiva de lo real. El conocimiento humano es una resultante de la *ratio* y del *intellectus*; cada uno de los dos modos tiene su momento específico en el acto filosófico, que no se reduce únicamente a un conocimiento crítico y discursivo, sino que su corazón es una actitud de silencio y de escucha contemplativa de la totalidad de lo real que se ofrece al *intellectus*. Pieper no cesa de destacar la validez de este conocimiento intuitivo, es decir de la aprehensión no discursiva de una cosa en la realidad concreta, como elemento constitutivo, en verdad el más importante, del acto filosófico, elemento que es del orden de una metafísica del don. Se sitúa, en este respecto, en la línea de pensamiento de Bergson —aunque la concepción pieperiana de la intuición no sea antirrational— de Przywara, Blondel y de Guardini, quienes sostienen que sólo la conjunción del conocimiento intuitivo y del acercamiento racional puede permitir conocer plenamente lo real. La esencia del pensamiento, de la filosofía, no reside únicamente en el hecho de estar en tensión intelectual, de trabajar discursivamente sobre un problema determinado, porque el pensamiento filosófico está presente allí donde la realidad se muestra tal cual es, develándose gratuitamente a la inteligencia que la recibe en el silencio como un don. Newman, quien distingue entre el saber útil y el saber liberal, precisa que se trata en el caso de este último de una «iluminación», de una «disponibilidad» (*The Idea of an University* V 6, Clarendon Press, Oxford, 1976, pp. 103-104).

³⁵ B. RONZE, *L'homme de quantité*, Gallimard, Paris 1977, p. 34.

³⁶ Ver PLATÓN, *Teeteto* 174ab. Cfr. J. PIEPER, *El académico, el funcionario y el sofista*, pp. 205ss.

³⁷ PLATÓN, *Gorgias* 485b- 486c.

carácter de algo que sirve a otra cosa, el carácter de “esclavitud”. Mediante esta ficción, el trabajo como producción de bienes carece de sentido en sí mismo [...] sucede exactamente lo opuesto a una “liberación”, a una “elevación”, a una “rehabilitación” del hombre que trabaja. Sucede precisamente lo que cotidianamente representa la inhumanidad del mundo totalitario del trabajo: acontece el encadenamiento definitivo del hombre al proceso del trabajo, precisamente la proletarianización de todos»³⁸.

El filósofo de Münster quiere «desproletarianizar» al hombre mediante la defensa de las actividades que lleven su fin y su sentido en ellas mismas. Rechaza considerar al ser humano como un funcionario, una simple máquina que debe producir un rendimiento preciso y que se tira después de usar, porque este ser tiene su fin en sí mismo y debe ser amado por sí mismo:

«El ocio no encuentra su justificación en el hecho de que el “funcionario” actúe en la medida de lo posible sin tropiezos y sin fallas, sino en el hecho de que el funcionario continúe siendo hombre (Newman diría que continúe siendo *gentleman*), lo cual quiere que no se circunscriba al limitado medio ambiente de la concreta función de su trabajo, sino que sea capaz de abarcar con su mirada el mundo como una totalidad, realizándose, por tanto, a sí mismo como un ser implantado en el todo del ente»³⁹.

Frente a la supervaloración del trabajo que se manifiesta en tres dominios (el de la actividad en general, el del esfuerzo y la dificultad, el de la actividad social), Pieper desea salvaguardar en el seno del mundo del trabajo una dimensión metafísica del ser y del don que se exterioriza mediante la fiesta, la poesía, el arte, el ocio y el acto contemplativo sin valor estrictamente utilitario, pero que constituye un bastión inexpugnable donde el hombre se encuentra en toda su dignidad de persona. El verdadero ocio trasciende el hacer, el tener marceliano; por él el hombre puede descansar plenamente en el ser, donde contempla lo real, dejándose penetrar pasivamente. El ocio se caracteriza por una actitud, intrínseca al alma humana, de inactividad, de reposo, de bienestar, de ausencia de esfuerzo, de don, de abandono confiado de sí mismo, de esta inmersión contemplativa en el seno del ser y de lo real. Es esencialmente una actitud de contemplación silenciosa, amorosa y festiva de la realidad. Pertenece a esa categoría de actividades, por lo demás vitales para una existencia humana armoniosa, que poseen su fin y su sentido en sí mismas. A partir del momento en que no son un fin en sí, cesan *ipso facto* de existir.

El problema de la relación entre el trabajo y el ocio arraiga en una concepción metafísica de la realidad y del hombre: la primacía de la *contemplatio* en relación con la *praxis*:

«En un extremo de la cadena se halla el hombre de la vida práctica corriente, que sólo de hecho adopta una posición con respecto a todo lo teórico; en el otro extremo, el hombre pragmático, dedicado exclusivamente a la práctica del ejercicio del poder, agresivamente refractario a todo conoconimiento “inútil”, para quien una

³⁸ J. PIEPER, «Arbeit, Freizeit, Musse», en *Weistum, Dichtung, Sakrament. Aufsätze und Notizen*, Kösel, München 1954, pp. 201-212 y 206-207. Ver también *Ocio y culto*, pp. 60s.

³⁹ J. PIEPER, *Ocio y culto*, p. 50.

filosofía, por ejemplo, que no se puede “movilizar” como para la acción política, sólo merece al más solemne desprecio»⁴⁰.

El acto filosófico está, según la tradición de los grandes filósofos, esencialmente impregnado de *theoria*, de don y de asombro, abierto a la totalidad de lo real y libre en relación a toda *praxis*, a toda instancia que deseara ponerla a su servicio para un fin utilitario. Se desarrolla en un marco donde los intereses privados, colectivos, políticos, ideológicos o económicos están suspendidos. La filosofía no es un conocimiento de funcionario, sino, como bien lo ha hecho evidente Newman, de *gentleman*⁴¹. Pieper subraya que el asombro existencial (1) rompe el aburguesamiento del pensamiento que se detiene frente a la realidad inmediata, tomándola por última y no percibiendo ya el mundo de las esencias y el sentido último de las cosas que encuentra, y (2) puede expresarse por una vuelta a poner en cuestión total o parcial nuestra comprensión del mundo, de nuestro lugar en él y de la significación de nuestra vida. Esta conmoción antiburguesa puede ser ocasionada de muchos modos, pero de una manera totalmente especial por la muerte y el eros, cuya banalización contribuye a encerrar aún más a la persona en el dominio del mundo de la utilidad y del trabajo, de la *Umwelt* (mundo circundante). El asombro implica la pérdida de una determinada certeza (la duda), un desarraigo que hace posible no obstante un arraigo más profundo. Expresa una nueva toma de conciencia del mundo que aparece súbitamente más profundo y más amplio que el marco hasta entonces familiar de la vida cotidiana; al mismo tiempo permite darse cuenta de que el ser es en sí incompreensible.

La filosofía se diferencia entonces de la ciencia por su apertura a la totalidad del ser, su libertad en relación a la razón práctica, entendida en el sentido de la utilidad y del rendimiento, su silencio frente a lo real que ella escucha y de lo cual se deja impregnar, su esperanza continua que jamás es saciada y que expresa adecuadamente el estatuto antropológico y ontológico del ser humano en camino, por su arraigo en el centro de la persona, su rumiar continuo de los mismos problemas y, por así decirlo, su inmovilismo en la marcha del progreso del conocimiento humano. Puede aprender dos cosas de la ciencia. Por una parte, el filósofo debe intentar expresar la naturaleza del objeto analizado hasta donde sea posible con un lenguaje claro y, por otra parte, debe ir a la escuela de la ciencia en cuanto a la toma en consideración de la experiencia. Aunque ésta se realiza en primer lugar por la percepción de los sentidos, existen sin embargo otras fuentes de experiencia que pueden reducirse al espíritu de la cantidad. El término *experiencia* debe entenderse más ampliamente, lo cual implica su desdogmatización⁴².

⁴⁰ J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, pp. 23-24. Ver «Der Mensch ohne Wahrheitsverhältnis», en *Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden*, Kösel, München 1963, pp. 256-268 y 261.

⁴¹ Cfr. J. H. NEWMAN, *The Idea of an University*, V 5, p. 103. Véase también la célebre definición de *gentleman*, V 8,10, pp. 108ss.

⁴² Cfr. J. PIEPER, «Philosophie heute», pp. 242ss. ID., *Defensa de la filosofía*, pp. 121s. Hegel (*Fenomenología del espíritu*, p. 519) dice que «debe decirse, por esta razón, que nada es sabido que no esté en la *experiencia* o, como también se expresa esto, que no sea presente como *verdad sentida*, como lo eterno *interiormente revelado*, como lo sagrado en que se cree, o de cualquier otro

2. LA TEOLOGÍA

La teología, como acto de pensamiento, presupone un Dios que habla al hombre, un *theios logos*⁴³, que lleva un mensaje cuyo contenido no podría ser conocido a partir de un análisis del mundo. No puede concebirse una teología sino en la medida en que hay una Revelación, un mensaje de un autor a un oyente —se vuelve a encontrar aquí el *ex akoés* de Platón⁴⁴, así como el análisis fenomenológico que hace Pieper de las nociones de tradición y de transmisión—, oyente que es llamado no solamente a escuchar el mensaje en cuestión, que se le debe transmitir de un modo comprensible, sino también a aceptarlo, a creerlo. La teología es «el esfuerzo de una interpretación de la revelación por el creyente y para el creyente; es la búsqueda de una respuesta a la pregunta sobre qué quiere decir la palabra de Dios que se vuelve comprensible en los documentos de la revelación»⁴⁵. Busca ordenar los datos que trae consigo la tradición, para interpretarlos de manera crítica según normas precisas e intrínsecas que le son propias, para compararlos entre sí y para extraer de ellos su verdadero significado. Esta empresa humana que es la teología, que comporta la posibilidad de degeneración y la necesidad continua de corrección, puede por otra parte acompañarse de la tradición como *doctrina sacra*, según la cual el autor de la Revelación ha inspirado él mismo la interpretación del teólogo⁴⁶.

Pieper no reduce sin embargo la noción de Revelación, y por tanto la de teología, a la única dimensión del Cristianismo (aunque aclara que constituye la «única teología auténtica»⁴⁷ que se puede encontrar en el ámbito del pensamiento europeo u occidental, cuya concepción de la realidad está marcada por una referencia intrínseca,

modo como se diga». Para Whitehead (*Adventures of Ideas*, The Macmillan Company, New York 1961, pp. 290-291), «todas las experiencias que se pueden tener, ebrio o sobrio, soñando o despierto, la experiencia en la que se tiene conciencia de sí y en las que se anda descuidado, la experiencia intelectual y la experiencia física, la experiencia religiosa y la del escéptico, la experiencia de la angustia y de la despreocupación, la experiencia anticipatoria y la experiencia retrospectiva, la experiencia feliz y la experiencia dolorosa, aquélla en que domina la emoción y aquélla en la que se contiene, la experiencia a la luz y la experiencia en la oscuridad, la experiencia normal y la experiencia anormal, ninguna debe omitirse».

⁴³ Ver J. PIEPER, «Qué quiere decir “Dios habla”? Consideraciones previas a una discusión teológica», en *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, pp. 115-143.

⁴⁴ Ver J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona 1984. ID., «Sobre el concepto de tradición», en *Creaturidad y tradición. Überlieferung, Begriff und Anspruch*, Kösel, München 1970. ID., *Göttlicher Wahnsinn. Eine Platon-Interpretation*, Schwabenverlag, Ostfildern bei Stuttgart 1989. ID., «Sobre la fe. Un tratado filosófico», en *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid-Bogotá 1988, pp. 301-366.

⁴⁵ J. PIEPER, «Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Thomas von Aquin», pp. 81-82. Ver *El fin del tiempo*, pp. 26s y 44; «Theologie - philosophisch betrachtet», pp. 185ss. «Philosophie heute», p. 245; y *Defensa de la filosofía*, p. 127.

⁴⁶ Ver id., «Theologie und Pseudo-Theologie» en *Buchstabier-Übungen*, 31-34, 31ss. «Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Thomas von Aquin», 88s.

⁴⁷ J. PIEPER, *El fin del tiempo*, pp. 26-27. Ver *Defensa de la filosofía*, p. 132; *¿Qué significa filosofar?*, p. 155s. «Was heisst “Christliches Abendland”?», en *Tradition als Herausforderung*, pp. 36-47 y 39s.

positiva o negativa, a la teología cristiana), sino que la extiende a toda actitud que se abre a una aceptación de la realidad por un acto de creencia en un dato revelado que puede también suceder fuera del Cristianismo, como lo subraya repetidas veces Tomás de Aquino: «Multis gentilium facta fuit revelatio»⁴⁸. Contrariamente a la opinión de cierta escuela para la cual los griegos no han tenido creencia, Platón, por ejemplo, ve en el mito una revelación santa proveniente de una fuente divina a la cual él otorga su creencia manteniéndose plenamente filósofo; es una revelación transmitida por los antiguos. Busca descifrar el mensaje encerrado en el mito, y esta empresa es del orden de la teología. Pieper cita en este contexto la posibilidad de una Revelación primera⁴⁹, noción aceptada por ciertos Padres y algunos pensadores modernos, como por ejemplo Newman, J. A. Möhler y M. J. Scheeben. Sería anterior al acto filosófico y comprendería una interpretación del mundo que concierne a su totalidad y que sería transmitida por la tradición bajo la forma de historias o de enseñanzas. Para Pieper, la teología se esfuerza por interpretar el contenido de un mensaje que el sujeto tiene por verdadero, al cual acuerda su creencia y que es transmitido por una tradición proveniente de un oír decir al Otro para los judíos y los cristianos, a los antiguos para Platón: ambos admiten que son destinatarios de una palabra divina⁵⁰.

⁴⁸ *Summ. theol.* II-II q. 2 a. 7 ad 3um. Ver *In III Sent.* dist. 25 q. 2 a. 2 q1a. 2a ad 3um; *De verit.* q. 14 a. 11 ad 5um.

⁴⁹ «Al comienzo de la historia humana está el hecho de una comunicación divina propiamente dicha dirigida al hombre. Lo que en ella se transmitía ha entrado en la tradición sagrada de todos los pueblos, es decir, en sus mitos y en ellos se ha conservado y está presente —de manera segura, aunque desfigurado, exagerado y con mucha frecuencia convirtiéndose en algo casi irreconocible—. Esa verdad indestructible de la tradición mítica procede según ello del mismo Lógos que se hizo hombre en Cristo; sólo la luz de ese Lógos, que ha entrado en la historia humana, hace posible algo que necesariamente superaba las fuerzas del pensamiento precristiano, a saber: la clara separación entre lo verdadero y lo falso dentro del estado real de cosas de la tradición, así como el discernimiento del “mito verdadero” de entre la ganga de lo secundario e incongruente» (J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, pp. 74-75). Ver también *¿Qué significa filosofar?*, pp. 149s.

⁵⁰ Cfr. J. PIEPER, «Sobre el concepto de tradición», p. 43. Ver también la respuesta de Pieper a las objeciones de J. Moltmann (*Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969, pp. 383s.), en «¿Futuro sin punto de partida y esperanza sin fundamento?», en *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, pp. 150-164 y 158ss.; *Überlieferung*, pp. 51ss.; *¿Qué significa filosofar?*, pp. 149s. «A saber que pertenece al sentido estricto del quehacer filosófico del que filosofa, incluir en su reflexión tal información sobre el mundo y la existencia. Señálesela con el nombre de revelación, tradición sagrada, fe, teología. Como he dicho, a la pregunta de si puede hacerlo o si debe hacerlo respondo con un enérgico “SÍ”. ¿Pero en qué pienso cuando digo “revelación”? Pienso en lo originario, ese acto incomprensible de transmisión, en el cual una palabra de Dios, en “theios logos” —es también una expresión platónica— se hace perceptible. Es lo que Platón llama el “descendimiento” de un mensaje divino por un Prometeo desconocido. Tradición sagrada: con ello me refiero al proceso de transmisión ocurrido a través de las sucesivas generaciones, por el cual esta revelación ocurrida una vez se mantiene presente históricamente. Fe: con ello pienso en el acto personal de asentimiento, por el cual se acepta como verdad, en razón de su origen, esta palabra de Dios que ha llegado a nuestros oídos de tal manera. Y con teología me refiero al intento de interpretar la información aceptada como verdad en la fe según lo que verdaderamente se quiere decir en ella» (J. PIEPER, «Philosophie heute», p. 245).

3. RELACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA

Luego de haber definido las nociones de filosofía y de teología, podré ahora abordar la naturaleza de su relación, que constituye, para Pieper, el «problema más difícil»⁵¹. Me preguntaré, en primer lugar, si es legítimo integrar en el seno de la reflexión filosófica informaciones sobre el mundo y la existencia que no se pueden probar ni empíricamente ni por la razón sola, sino que provienen de una tradición, de una creencia, de una teología.

Si el filósofo reflexiona, por ejemplo, sobre el amor, deber tomar en consideración todos los datos posibles que el sujeto humano posee en su dominio, provenientes de la psicología y de la historia, de la psiquiatría y de la medicina, de la etnología y de la antropología cultural, de la sociología y de la biología, así como de la teología. Si debe poner entre paréntesis la información aportada por esta última o todo otro dato conocido, demostrado experimentalmente o creído, ya no podría pretender filosofar verdaderamente (según la definición que hemos dado y que es la de la gran tradición occidental), dado que no pensaría más el amor bajo todos sus aspectos posibles para captar su fundamento último. No se trata aquí de saber si en una exposición filosófica sistemática se encuentran también frases teológicas, sino si el sujeto considera en su reflexión los datos de fe que trae consigo. Pieper —y ésta es una distinción importante— no habla aquí de la filosofía, sino de la persona que filosofa, empleando implícitamente la distinción maritainiana de la naturaleza y del *status* de la filosofía en cuanto tal, de su orden de especificidad y de ejercicio⁵². En efecto, si el filósofo que cree de una manera o de otra —pero evidentemente no con ligereza y sin sentido crítico, sin fundamento racional— en la veracidad de los datos sobre el mundo y la existencia, objeto de un conocimiento no puramente racional, sino supraracional o *a priori*, si este filósofo, digo, debe excluirlos de su reflexión, cesaría *ipso facto* de filosofar. Poniendo entre paréntesis conocimientos que él tiene por verdaderos no consideraría más su objeto (que es el mundo y la existencia en su totalidad, desde el punto de vista del todo) bajo todos los aspectos posibles. Esta apertura de parte del filósofo a la teología, este recurso a datos pre-filosóficos no significa, sin embargo, que deje de filosofar para transformarse en teólogo⁵³. Pieper no hace teología cuando se apoya sobre tal información, lo mismo que Platón no hacía teología cuando se refería a los mitos, cuyo contenido tenía por revelado y verdadero, ni Sartre cuando se refiere al *a priori* de la no existencia de Dios. En efecto, se podría preguntar si el filósofo que considera seriamente los datos de la historia o de la psicología relevantes para el tema del amor hace historia o psicología. Esta exigencia de

⁵¹ J. PIEPER, «Philosophie heute», p. 244. Ver «Theologie - philosophisch betrachtet», p. 184.

⁵² Cfr. J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, en *Oeuvres complètes*, Editions Universitaires Fribourg Suisse-Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1982ss., t. V, pp. 240ss.

⁵³ Ver J. PIEPER, *El fin del tiempo*, p. 27; *Defensa de la filosofía*, p. 127; *Überlieferung*, p. 100; «Theologie - philosophisch betrachtet», p. 181; «Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie», en *Schriften zur Philosophiebegriff*, pp. 300-307 y 302s; «Gibt es eine nicht-christliche Philosophie?», en *Weistum. Dichtung. Sakrament*, pp. 51-59 y 54s; «Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Thomas von Aquin», p. 85s.

que el filósofo, como el teólogo, no debe excluir formalmente de su reflexión ningún conocimiento accesible concerniente al tema tratado es intrínseco a la estructura del acto filosófico. En este punto se constata, no obstante, un problema que Pieper no ha abordado directamente. ¿De qué teología se trata? ¿Qué hay de su validez y de su legitimidad? El filósofo de Münster opta por la teología cristiana que, según él, es en nuestros días la «única teología auténtica que podemos encontrar en el Occidente europeo»⁵⁴. No precisa, sin embargo, si se trata de una teología católica, protestante u ortodoxa, y no dice si se pueden también tomar en consideración opiniones teológicas que interpretan la Revelación pero de menor peso, según la doctrina católica, que la enseñanza de la Iglesia y del magisterio, lo cual implica la cuestión de la infalibilidad. ¿Sobre qué se apoya al optar por una teología antes que por otra? ¿No hace, en estas condiciones, obra de teólogo? Pieper esquivo estas preguntas subyacentes a su posición, y se contenta con describir la estructura intrínseca del acto filosófico que está por naturaleza abierto a la información pre-filosófica.

Para el filósofo de Münster toda verdadera reflexión filosófica que conciene al mundo y a la existencia presupone, al menos inconscientemente, algunos conocimientos, algunos *a priori* que alcanzan a la totalidad del ser y que no son únicamente del orden del saber, sino también de la creencia, aun cuando tenga por principio la negación de una Revelación santa. Apoyándose en un análisis minucioso y crítico de los textos originales y de comentarios de los diálogos platónicos, Pieper concluye que el filósofo griego sostiene y vive, en tanto que filósofo, una síntesis viviente y contrapuntística de la filosofía y de la teología, una complementariedad necesaria entre *lógos* y *mythos*⁵⁵. Lejos de hacer una neta separación entre estos dos modos de pensar la totalidad de lo real, integra la tradición de los mitos como un elemento del camino filosófico, ciertamente como su acto sumo. Cuando un debate alcanza el límite de sus posibilidades, Platón recurre (por ejemplo, en el *Gorgias* o en el *Político*) como argumento último y decisivo a un mito escatológico, mito que tiene por verdadero. Frutiger precisa en *Les mythes de Platon* que en el instante en que la dialéctica se enfrenta con algún misterio insoluble, Platón «prefiere a la negación o al escepticismo la opción audaz por una creencia, ciertamente indemostrable, pero justificada sin embargo por su eficacia moral y su fecundidad pragmática»⁵⁶. El filósofo de las ciencias Agazzi dice que en su opinión «la filosofía puede, y debe, alimentarse del mito como debe tener en cuenta a la técnica»⁵⁷, y Droz precisa en *Les mythes platoniciens* que Platón no elige entre *lógos* y *mythos*, porque «sabe o siente bien su necesi-

⁵⁴ J. PIEPER, *El fin del tiempo*, pp. 26-27.

⁵⁵ Cfr. J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*; «Über die Wahrheit der platonischen Mythen», en *Einsichten* (Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag), Klostermann, Frankfurt am Main 1962, pp. 289-296; «Überlieferung»; «¿Qué significa filosofar?», pp. 151 y 153ss; «Über den Philosophie-Begriff Platons», en *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, Jahresfeier 1955, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1955, pp. 19-33 y 23s.

⁵⁶ P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, Alcan, Paris 1930, p. 224. Ver W. F. OTTO, *Mythos und Welt*, Klett, Stuttgart 1962, pp. 268s. G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Klostermann, Frankfurt am Main 1992⁶.

⁵⁷ E. AGAZZI, *Philosophie. Science. Métaphysique*, p. 14.

ria complementariedad⁵⁸. Todo acto filosófico extrae su impulso de una interpretación del sentido del mundo aceptado sin crítica en un primer momento, afirmación que se ve confirmada no sólo en el pensamiento de Platón, sino también en la filosofía de uno de los pensadores que han marcado fuertemente el debate intelectual del siglo XX: Sartre. Su filosofía, que es ante todo una ontología de la libertad, no tiene otro fin que extraer claramente «todas las consecuencias de una posición atea coherente»⁵⁹. Su punto de partida es la aceptación *a priori* de la no existencia de Dios⁶⁰, es decir que su filosofía se apoya también sobre una teología, o más bien sobre una pseudoteología. La filosofía sartriana no se encierra en una actitud de «sofista académico»⁶¹, para el cual el ideal de la ciencia filosófica es la neutralidad absoluta y rechaza por principio y *a priori* el tener en cuenta tomas de posición últimas que descansan sobre actos de creencia. Sartre, él mismo, pone todo en juego, su persona y sus conocimientos, tanto puramente racionales como de creencia. Gracias a esta apertura a los datos pre-filosóficos, la filosofía gana en vivacidad y recibe de ella su *impetus*, con la sal de lo existencial. En efecto, filosofar, actividad que representa un tipo de relación fundamental con la realidad, no es posible —y es necesario subrayarlo— más que a partir de la totalidad de la existencia humana, e implica notablemente las tomas de posición últimas y extremas, que son del orden de la creencia, sean positivas o negativas. «Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es», dice Fichte en la primera introducción de su obra *Teoría de la ciencia*⁶². Todo conocimiento experimental se refiere siempre a observaciones

⁵⁸ G. DROZ, *Les mythes platoniciens*, Seuil, Paris 1992, p. 19.

⁵⁹ J.-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, p. 60.

⁶⁰ Comentando el ateísmo de Naville, Sartre reconoce que esta posición no es el resultado «de un descubrimiento progresivo. Es una toma de posición neta y *a priori* sobre un problema que sobrepasa infinitamente nuestra experiencia. Esta posición es también la mía» (*Situations*, Gallimard, Paris 1947, t. III, p. 139). Sartre intenta, sin embargo, demostrar la no existencia de Dios basándose sobre las dos nociones ontológicas de *en-sí* y de *para-sí*, así como sobre una falsa concepción de Dios como *Ens causa sui*. Dios debería, en el caso de existir, ser al mismo tiempo *en-sí* y *para-sí*. Pero, justamente, esta identidad entre las dos nociones ontológicas es imposible, de lo cual se desprende la imposibilidad de la existencia de Dios.

⁶¹ J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, p. 131. Ver *¿Qué significa filosofar?*, p. 157.; y *Überlieferung*, pp. 104s.

⁶² G. F. FICHTE, *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1964, 1a. introducción, Sección V, 47. Pieper afirma sin rodeos que «estoy convencido de que toda interpretación filosófica del mundo y de la existencia, sin excepción alguna, se basa por lo menos inconscientemente en postulados relativos al todo, que son más «creídos» que «sabidos»» (*Defensa de la filosofía*, p. 132). «Así, pues, lo que parece mostrar la historia del comienzo de la filosofía, el primer florecimiento que nunca ha vuelto a desarrollarse de tal forma, de la filosofía occidental, es que a todo filosofar precede una interpretación del mundo transmitida por tradición como algo dicho «ya desde siempre» y que en ella se enciende la llama del filosofar» (*Ibid.*, p. 150) [...] «La teología antecede «ya desde siempre» a la filosofía, no meramente en el sentido de sucesión temporal, sino en el de una interna relación de origen; la llama del preguntar filosófico se prende en una interpretación de la realidad que afecta al mundo como todo. La filosofía está, pues, esencialmente unida a la teología; no hay ningún filosofar que no reciba su impulso e *impetus* de una visión del mundo en su conjunto que está antes y que es a-

teóricas pre-estructuradas situadas en un contexto más amplio. Mientras el científico es capaz de comportarse según normas intrínsecas en su trabajo y vivir de manera diferente, el filósofo no puede vivir este dualismo. El modo de pensar y el modo de ser son inseparables en su existencia. La filosofía surge a partir de la existencia concreta del individuo, incluye su propia *Weltanschauung* no demostrada, sino planteada *a priori*. En efecto, la pregunta particular que se impone a nuestro intelecto se inserta en una totalidad dada propia de nuestra herencia cultural, de nuestra tradición, totalidad subyacente y anterior a nuestros actos y a nuestras reflexiones. No filosofamos ni pensamos sino a partir de una tradición dada; no podríamos plantear cantidad de preguntas y responderlas si no es en el interior de una tradición particular. MacIntyre subraya que no existe «un fundamento teóricamente neutral, preteórico, del que pueda provenir la decisión sobre las pretensiones en competencia»⁶³. Toda filosofía

ceptada sin crítica» (*Ibid.*, p. 152) [...] «Esto no es ya una afirmación filosófica “pura”, pero en virtud de la esencia de la filosofía, que se ha tomado a sí misma desde su origen por amorosa búsqueda de la “sabiduría, como Dios la posee”, en virtud de la naturaleza del acto filosófico, es inevitable que quien filosofa traspase el ámbito de la filosofía “pura”, que puede delimitarse y aislarse sólo teórica y metódicamente, pero no de una forma existencial, que puede ser distinguido conceptualmente muy bien, pero que no es realmente segregable; es inevitable que traspase ese ámbito y ocupe una posición teológica. ¡De otra forma no se puede filosofar! Y no se puede, porque filosofar, en la medida en que es una actitud humana fundamental ante la realidad, sólo se hace posible desde la totalidad de la existencia humana, a la que, justa y precisamente, pertenecen también las últimas tomas de posición» (*Ibid.*, pp. 158-159). Ver «Christliche Philosophie?»: *Hochland* XL (1948) 501.

⁶³ «Pero semejante criterio o criterios, puesto que habrían de proporcionar pautas para la aceptabilidad racional o no de cualquier esquema teórico o conceptual, tendrían a su vez que poderse formular y defender con independencia de cualquier esquema. Pero —y en este punto es donde la práctica académica contemporánea rompe de forma radical con sus predecesores ilustrados— no puede haber semejante criterio; todo criterio suficiente para cumplir tales funciones estará, por su parte, encajado en cierto conjunto de estructuras teóricas y conceptuales, apoyado por dicho conjunto y articulado en función de él. De este modo, en lo que se refiere a las estructuras teóricas y conceptuales de gran escala, cada perspectiva teórica rival proporciona desde dentro de sí misma y en sus propios términos los criterios por los que —según pretenden sus partidarios— habría de ser evaluada; la rivalidad entre tales perspectivas opuestas incluye la rivalidad sobre los criterios. No hay un fundamento teóricamente neutral, preteórico, del que pueda provenir la decisión sobre las pretensiones en competencia» (A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, Rialp, Madrid 1992, p. 218). MacIntyre, quien ha analizado muy bien el concepto de tradición en relación con el de racionalidad práctica, propone lo siguiente como solución para el dilema del enfrentamiento de dos tradiciones intelectuales rivales de gran envergadura, que se caracteriza por la ausencia de todo criterio neutral para evaluar sus afirmaciones: «La primera es aquélla en la que cada una caracteriza los argumentos de su rival en sus propios términos, haciendo explícito el fundamento por el cual rechaza lo que es incompatible con sus propias tesis centrales, aunque a veces permite que desde su propio punto de vista y a la luz de sus propios criterios de juicio, su rival tenga algo que enseñarle en cuestiones marginales y subordinadas. Se alcanza una segunda fase cuando los protagonistas de cada tradición, tras considerar los modos en que su propia tradición, por sus propios criterios de éxito en la investigación, haya encontrado dificultades para desarrollar sus investigaciones más allá de un cierto punto, o haya producido antinomias irresolubles en algún área, se pregunta si la tradición alterna-

se desarrolla siempre en el interior de una tradición dada, en el interior de una cierta creencia, es decir que está penetrada, contrariamente a lo que sostienen teóricamente Heidegger y Windelband, de una determinada *Weltanschauung*⁶⁴.

Al recibir su primer grado de *doctor honoris causa*, conferido por la Facultad de Teología de la Universidad de Munich en 1964, Pieper no solamente rechaza vigorosamente el *error invincibilis*⁶⁵ de quienes ven en él a un teólogo (bajo el pretexto de que en su acto filosófico tiene en cuenta la información pre-filosófica), sino también declara su intención de «atacar una noción de filosofía que niega la grandeza de su propio origen», proponiendo un redescubrimiento del concepto de *philosophia* tal como lo ha comprendido la gran tradición occidental y refiriéndose más particularmente a Platón. Algunos filósofos modernos, en nombre del método y de la pureza del saber, hacen poco caso de los datos contenidos en la tradición, excluyendo por principio de su reflexión los conocimientos pre-filosóficos. El comienzo de la filosofía consistiría para ellos en separar el pensamiento de la tradición, como decía Nietzsche en 1890:

«Lo que hoy se siente más combatido es el instinto y la voluntad de la tradición: todas las instituciones que deben su origen a este instinto son contrarias al espíritu moderno. En el fondo, no se piensa ni se hace nada que no persiga la finalidad de desarraigar este sentido de lo tradicional...»⁶⁶.

Se trata de liberarse no solamente de toda tradición, sino también de toda teología, de toda creencia. Gilson subraya que mientras el filósofo del siglo XVIII era esencialmente alguien «que pensaba *contra* toda religión revelada, hoy el requisito mínimo que se pide a un filósofo es que piense *fuera* de toda religión revelada»⁶⁷. Esta separación entre la filosofía y la teología se encuentra en la pluma de uno de los filósofos contemporáneos más eminentes: Heidegger. Luego de haber recibido una formación neoescolástica y de haber sostenido en 1915 que «mis convicciones filo-

tiva y rival quizá sea capaz de proporcionar recursos para caracterizar y explicar los fracasos y los defectos de su propia tradición más adecuadamente que lo que ellos mismos, utilizando los recursos de su tradición, hayan conseguido» (A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1994, p. 171). La pretensión de superioridad de una tradición (A) en relación a otra tradición (B) que constituyen dos cuerpos teóricos y prácticos rivales descritos y elaborados en sus propios términos no se puede justificar más que si la tradición (A) puede explicar no solamente sus propios problemas y sus límites, sino también los de la tradición (B) y de mejor manera que esta última lo haría.

⁶⁴ «Quien ya tiene una *Weltanschauung* y está resuelto bajo cualquier circunstancia a seguir creyendo en ella no necesita en absoluto una filosofía para su persona» (W. WILDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, Mohr, Tübingen 1923, p. 5).

⁶⁵ Ver J. PIEPER, «Theologie - philosophisch betrachtet», p. 181.

⁶⁶ F. NIETZSCHE, *La voluntad de dominio*, en *Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires 1947, vol. IV, p. 66. Ver A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, p. 169ss. K. L. SCHMITZ, «What happens to Tradition when History Overtakes it?», en TH.-A. DRUART (ed.), *Reason and History*, Washington D.C. 1995, pp. 59-72.

⁶⁷ É. GILSON, *Christianisme et philosophie*, Vrin, Paris 1986, p. 125. Ver J. PIEPER, *¿Qué significa filosofar?*, p. 149.

sóficas fundamentales siguieron siendo las de la filosofía aristotélica-escolástica»⁶⁸, Heidegger se vuelve, desde los años veinte, hacia la teología protestante liberal e histórica, entregándose a una intensa confrontación con el pensamiento de San Pablo, Agustín, Lutero y Kierkegaard, antes del período siguiente a la *Kehre*, que no abordaremos aquí, donde se torna anticristiano. En sus primeros cursos en Freiburg im Breisgau propone no sólo una distinción entre la fe y la razón, sino ante todo una separación radical entre sus actos existenciales respectivos. La filosofía está profundamente marcada por un cuestionamiento total que constituye su comienzo y su fin y que puede resumirse así: «¿Por qué existe el ente, y no más bien nada?». Su objeto es el ser del ente, el sentido del ser que se devela en el fenómeno y cuya marcha es acompañada de un *ateísmo metódico* que no se opone al ateísmo, tomado en sentido teórico, sino que surge a partir de la *epoché*⁶⁹. El verdadero acto filosófico es plenamente autónomo, libre y neutro frente a todas las concepciones del mundo dadas previamente, cristianas u otras, que representan formas heterogéneas a la filosofía y que se sitúan al nivel óntico⁷⁰. El antiguo adagio *philosophia ancilla theologiae* ha caducado: la filosofía no sirve a nadie; no es tampoco, sin embargo, la verdad de la religión. Heidegger busca fundar una filosofía que sería una ciencia primera, que no da cuenta más que a sí misma y que encuentra su sentido únicamente en sí misma, y quiere, por otra parte, conservar para esta filosofía el estado de cuestionamiento que le es consubstancial. Si debiera estar contaminada por la creencia o la fe, que conoce ya la respuesta a los interrogantes, la filosofía desaparecería instantáneamente. Según Heidegger sólo el ateo, es decir aquél que introduce la *epoché* en su análisis, puede filosofar. Por una parte, el filósofo es incapaz de hacer como si quisiera creer o conocer los datos de la teología que son del orden de la fe sola y, por otra parte, el creyente no puede filosofar, es decir interrogar lo real de manera plena y radical, dado que ya estima poseer la respuesta. El filósofo de Freiburg dice en un curso de 1935 intitulado *Introducción a la metafísica* que

«Aquel que, por ejemplo, tiene la Biblia por revelación divina y por verdad, obtendrá la respuesta ya antes de todo preguntar de esta pregunta: «por qué es el ente y no más bien la nada?», y esa respuesta será: el ente, en tanto no es Dios mismo, es creado por él. Dios mismo es en tanto creador no creado. Quien se halla en el terreno de esta fe, ciertamente puede seguirnos y realizar con nosotros, en cierta manera, el preguntar de nuestra pregunta, pero no puede preguntar de una manera auténtica sin renunciar a su posición, con todas las consecuencias de este paso. Sólo puede actuar como si...»⁷¹.

⁶⁸ Citado por H. OTT, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Alianza, Madrid 1992, p. 96. Esta afirmación está extraída de su *curriculum vitae* redactado en 1915.

⁶⁹ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, en *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, t. LXI p. 197. ID., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, en *Gesamtausgabe*, t. XX (1979), pp. 109-110.

⁷⁰ No abordaré aquí la cuestión de saber si el análisis filosófico heideggeriano es realmente neutro en relación a toda concepción del mundo o si, por el contrario, como dejan entender algunos escritos posteriores a *Ser y Tiempo*, su pensamiento está sostenido por una *Weltanschauung* anti-tea. ¿No se podría encontrar allí también una suerte de teología inmanente?

⁷¹ M. Heidegger continúa: «Lo que en ésta se pregunta propiamente, para la fe es una necesidad. En esta necesidad consiste la filosofía. Una «filosofía cristiana» es un hierro de madera y un malen-

El pasaje de la filosofía a la teología está marcado por un salto existencial que implica el abandono de un estado existencial por otro. No hay lugar para la creencia en el pensamiento, y allí donde el sujeto se encuentra en relación con la revelación, el pensamiento se detiene. «La incondicionalidad de la fe y la cuestionabilidad del pensar, empero, son dos ámbitos abismalmente diferentes⁷². Heidegger excluye así no solamente la existencia de una teología que tomaría en consideración los datos pre-filosóficos para ayudarla a elaborar su discurso, su reflexión, sino también la de una filosofía cristiana que describe como un «círculo cuadrado y un malentendido»⁷³, una concepción que «sobrepasa en absurdidad la cuadratura del círculo»⁷⁴. En un curso dado en Freiburg im Breisgau en el semestre de verano de 1921, que lleva como título *San Agustín y el neoplatonismo*, retoma por su cuenta la oposición luterana entre la fe y la razón. En el espíritu de tensión entre la tradición metafísica griega y la de la experiencia cristiana original, se niega a interpretar el pasaje de *Romanos 1,20* como sosteniendo el conocimiento de Dios por la razón natural; al hacerlo se refiere a las famosas tesis luteranas de la Disputa de Heidelberg de 1518, así como a *I Corintios 1,20ss*, texto según el cual Dios ha calificado de locura a la sabiduría del mundo. Cita nuevamente este pasaje en la introducción de *Qué es metafísica?* (1949) identificando la sabiduría del mundo con la filosofía: «¿Se decidirá la teología cristiana por fin a tomar en serio la palabra del Apóstol y, en consecuencia, a considerar la filosofía como una locura?»⁷⁵. No emprenderé un análisis detallado, presentado en *Ser y tiempo* y en la conferencia de Heidegger «Fenomenología y teología», del tipo de relación entre las ciencias *ónticas*, por una parte, de las cuales forman parte la física, las matemáticas, así como la teología —cuyo objeto o el *Positum* es el ente particular en el seno de una región ontológica determinada y que en algún sentido ya está develado antes de que la ciencia en cuestión venga a develarlo, es decir que esta ciencia prolonga la actitud pre-científica que ya existía frente al ente— y, por otra parte, una *ciencia ontológica*, la filosofía, que carece de presupuestos y que, a partir del ente, dirige su mirada hacia el ser; su objeto es entonces el ser, el fundamento de los entes, la condición a priori de su posibilidad, sin identificarse no obstante con la esencia del ente (*Seiendheit*). El ser no aparece como tal en el mundo, pero determina lo que

tendido. Ciertamente existe una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experimentado como cristiano, es decir, de la fe. Pero esto es teología. Sólo aquellas épocas que ya no creen realmente en la verdadera grandeza de la tarea de la teología son las que fomentan la opinión perniciosas de que una teología pueda hacerse más atractiva o ser sustituida y convertida en más apetecible para las necesidades del momento gracias a una supuesta restauración con ayuda de la filosofía. Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necesidad. Filosofar significa preguntar: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» Preguntar realmente este por qué significa: atreverse a agotar y a atravesar interrogando lo inagotable de esta pregunta por medio del desvelamiento de aquello que esta pregunta exige preguntar. Allí donde algo semejante acontece, está presente la filosofía» (*Introducción a la metafísica*, pp. 16-17).

⁷² M. HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires 1972, p. 171.

⁷³ M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, p. 17. Cfr. ID., «Phänomenologie und Theologie», en *Wegmarken (Gesamtausgabe)*, t. IX, p. 66).

⁷⁴ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, t. II, p. 132. Véase t. I, p. 14.

⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Einleitung zu Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken*, p. 379.

aparece. Me limitaré a hacer resaltar el resultado al cual llega Heidegger: la filosofía tiene una función de co-rrección del contenido óntico, es decir pre-cristiano, de los conceptos teológicos fundamentales. Esta co-rrección no es más que una indicación formal que devuelve al concepto teológico a su develamiento específico y originario. La filosofía no maneja a su antojo a la teología, que es autónoma en sí misma en cuanto a su modo de ser y a su contenido, hechos posible por la fe, la cual cumple una función de dirección. La teología adquiere así un lugar especial entre las ciencias positivas, en la medida en que su dominio escapa a la ontología fundamental. Los conceptos ontológicos no implican ninguna dirección o remisión a su posible empleo por la teología. La filosofía no puede pretender tener el papel de co-rrección frente a la teología vista como ciencia más que en la medida en que ella hace uso de conceptos ateos, no-teológicos, pre-cristianos disueltos y que toman una nueva existencia, sin rechazar y renegar no obstante de la anterior. Sin embargo, es necesario precisar en seguida que esta función de co-rrección no pertenece a la naturaleza del acto filosófico, que es en sí libre y plenamente autónomo, sino que es requerido por la científicidad de la teología. Esta distinción permite a nuestro filósofo alemán mantener al mismo tiempo el combate a muerte que se dan la filosofía y la teología al nivel existencial y su posible comunidad al nivel de la ciencia:

«[...] la fe en su núcleo más íntimo, en tanto que es una posibilidad existencial específica, sigue siendo el enemigo mortal cara a cara de la *forma existencial* que pertenece esencialmente a la *filosofía* y que es de hecho extremadamente cambiante. [...] Esta *oposición existencial* entre la fe y la libre disposición de todo el ser-ahí, que ya existe *antes* de la teología y de la filosofía y que no es primeramente por ellas en tanto que ciencias, esta *oposición* debe precisamente implicar la *posible comunidad* de la teología y de la filosofía *como ciencias*»⁷⁶.

Heidegger establece una distinción demasiado radical entre las dos verdades que opone una a otra: una conforme a la revelación y objeto de la fe —la verdad del creyente y para el creyente— y otra atea, libre de toda revelación —la verdad del filósofo, del no creyente—, el ser develado como tal. Además del hecho de que la tradición filosófica y teológica occidental postula la existencia de una sola y misma sabiduría-verdad que los sujetos buscan conocer con la ayuda de sus instrumentos específicos, no se reduce a la característica de co-rrección del dato de la fe, sino que constituye un elemento esencial de la teología científica. Ciertamente ella se refiere a la revelación que le es conocida por la fe y la fe solamente (se podría aun hablar aquí de un salto existencial), pero también a la razón, de la cual se vale para clarificar, profundizar, ciertamente para corregir sus conceptos. La reflexión teológica no es una restitución o una repetición de bellas palabras, de frases salidas de una fe eclesial. No sería sino una ciencia histórica o una propaganda de la fe que podría transformarse notablemente en un autoritarismo riguroso, en verdad a veces demagógico. Al contrario, apunta a saber por medio de una reflexión racional lo que significa Dios, que pertenece al dominio de lo desconocido y de lo misterioso. En este camino de descubrimiento, la razón ocupa un lugar irremplazable, sin cumplir, no obstante, la

⁷⁶ M. HEIDEGGER, «Phänomenologie und Theologie», p. 66.

función de fundamento de la revelación, que le escapa por su propia esencia, de modo que la revelación no puede ser reducida a la razón pura. Esta ayuda indispensable que la filosofía aporta a la teología de ningún modo implica que la primera dependa de la segunda. Bien al contrario, la filosofía permanece esencialmente autónoma y libre de modo pleno, relacionándose en calidad de «socia» (*Partenariat*) —término que prefiero al de «sirvienta»— con la teología, y esto es así en la medida en que las dos ciencias buscan captar bajo todos sus aspectos posibles el fundamento último de la totalidad del mundo y del hombre.

Heidegger no capta sin embargo el corazón del acto de creencia, que se caracteriza en verdad por un saber, pero que permanece no obstante incierto e inaferrable. El acto filosófico que se refiere a la información pre-filosófica y procede a partir de datos seguros no posee una respuesta definitiva: no tiene soluciones claras y distintas, continúa penetrada de asombro y no cesa de interrogar. Va acompañado siempre de un cierto no-conocimiento. Se enfrenta constantemente con el misterio. Además, la pregunta filosófica del por qué del ser es atizada y adquiere un nuevo impulso cuando considera los datos de la Revelación, de la fe. Pieper estima significativo el rechazo metodológico a tomar en consideración en la reflexión filosófica la información pre-filosófica, los datos de creencia, sean positivos o negativos, así como el rechazo heideggeriano sistemático de toda posibilidad de respuesta en el marco de una reflexión filosófica, puesto que esta respuesta atentaría contra el carácter de cuestionamiento propio del acto filosófico (el filósofo alemán parece sostener la primacía de la pureza metodológica del acto filosófico en relación a la respuesta que exige la pregunta filosófica). Este rechazo expresa, en efecto, a los ojos de Pieper, una negación de la esencia misma del acto filosófico tal como lo han comprendido y vivido los grandes testigos de la filosofía occidental, menos atados a una disciplina académica bien definida que a la búsqueda de una respuesta, aunque fuese fragmentaria o venida parte:

«Siempre que se rechaza el retorno a la teología, se experimenta una destrucción *real* del carácter filosófico del planteamiento; cesa simple y llanamente la investigación que apunta a la raíz de las cosas y, al contentarse con lo puramente objetivo, cesa de tener una importancia humana»⁷⁷.

⁷⁷ J. PIEPER, *El fin del tiempo*, p. 22. Precisa que «en todo filosofar vivo las cosas discurren de tal modo que de necesidad se supera el campo “puramente filosófico” para pasar al campo de las afirmaciones, cuya esencia no es resultado de un esfuerzo humano epistemológico, sino que se nos pone ante los ojos como algo aceptado o que ha de aceptarse con anterioridad a cualquier actividad pensante. Y desde luego lo más específicamente filosófico es el propio impulso investigador, que busca las razones y raíces de las cosas, y en virtud del cual se da ese traspaso de la frontera de la filosofía, por una parte, y de la “teología”, la “fe”, y la “revelación”, de la otra. Eso quiere decir que un filosofar que insista en mantenerse “puramente filosófico”, se hace infiel a sí mismo y hasta dejaría de ser filosófico. Una propiedad de la investigación filosófica, que viene dada por la misma naturaleza de las cosas, es la de encontrarse en una relación ya realizada y completa de “contrapunto” con la teología. No existe ninguna cuestión filosófica, que, se realmente quiere ahondar en el suelo que con ella y en ella misma se abre, no llegue a la formación primitiva de unas afirmaciones teológicas [...] Lo importante de momento es reconocer esa ordenación a la teología como elemento propio de todo filosofar» (*Ibid.*, pp. 13-14). Al estimar que la autoridad es enemiga

Se puede, es verdad, distinguir los dos actos (el filosófico y el teológico) de manera abstracta, pero no es posible hacerlo al hablar de la persona concreta que filosofa. Esta «polifonía contrapuntística»⁷⁸ enriquece a ambas ciencias, permitiendo captar un poco mejor qué hay de la realidad en su totalidad y en cuanto a su fundamento último. Por otra parte promueve necesariamente conflictos indelimitables, que acompañan a todo progreso intelectual y sin los que las dos ciencias se volverían estériles. La educación filosófica debería implicar una toma de conciencia de estos desacuerdos, rechazando la resignación y las armonizaciones demasiado rápidas. Pieper no cesa de repetir que la filosofía no tiene por fin encontrar respuestas, sino de volver más claro el carácter misterioso de la realidad. No es tan importante elaborar una fórmula teóricamente estructurada en la que la fe, el saber y la filosofía recibirían su propia y definitiva función, sino que es supremamente importante, a sus ojos, realizar esta apertura fundamental y total, que no excluye nada de cuanto existe y que constituye la naturaleza del espíritu. Intentando clarificar la noción de filosofía de Platón, Pieper dice que

«Filosofar exige la completa imparcialidad de la mirada, que no puede coexistir con reservas de ninguna clase. Cesa de haber filosofía en el mismo instante en que ella se entiende a sí misma como una disciplina académica. El que filosofa no se caracteriza por el hecho de interesarse por la materia «Filosofía»; a él le interesa la totalidad del mundo y la totalidad de la sabiduría»⁷⁹.

A pesar de esta relación vital entre la filosofía y la teología, necesaria para su pleno desarrollo, conviene subrayar la clara distinción que subsiste siempre entre el conocimiento natural y la fe. No se trata aquí de una amalgama difusa entre estas dos ciencias, que permanecen independientes y libres, recurriendo cada una a su propio método. Su objeto es idéntico desde un «cierto» punto de vista: la totalidad de lo real que se busca captar en su fundamento último y bajo todos los aspectos posibles⁸⁰. Los dos saberes están sometidos a la misma regla, que las diferencia así de la ciencia: la prohibición de excluir ningún dato sobre el objeto analizado. La teología se distingue de la filosofía, que se ocupa en primer lugar por los entes cognoscibles por la experiencia cotidiana, por el hecho de que dirige su mirada hacia el contenido revelado y creído de afirmaciones transmitidas por la tradición.

ga de la filosofía y de la libertad, Jaspers desea él también preservar la autonomía absoluta del acto filosófico. Pone al hombre ante una elección definitiva a la cual nadie puede sustraerse sin quedar en una «penumbra indeterminada»: debe decidirse de una vez por todas «sea en favor de la obediencia y de la renuncia a la independencia, sea en favor de la libertad y de la renuncia al culto y a la Revelación» (K. JASPERS, *Philosophie*, Springer, Berlin-Göttigen-Heidelberg 1956, t. I, p. 301). Ver J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, pp. 133s; «Philosophie heute», p. 247; *Sobre la fe*, pp. 348ss. Es necesario, sin embargo, precisar que la posición de Jaspers respecto a la relación entre la filosofía y la religión es más matizada que la presentada por Pieper.

⁷⁸ J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, p. 139. La filosofía no se detiene en un instante determinado para ser relevada por la teología.

⁷⁹ J. PIEPER, «Über den Philosophie-Begriff Platons», p. 23.

⁸⁰ Es necesario, sin embargo, especificar que el objeto propio de la filosofía es el ente en tanto que ente y que el objeto propio de la teología es Dios.

Aunque en varias ocasiones Pieper ha discutido y aplicado en su discurso filosófico la relación intrínseca entre la filosofía y la teología, no ha entrado sin embargo al mismo nivel en los debates, a veces agitados, que suscita la cuestión de la filosofía cristiana. Se ha detenido muy poco en ello de manera directa, preguntándose más bien si puede haber una filosofía no cristiana. Refiriéndose a un análisis meticuloso de los textos de Platón, así como a la tradición filosófica occidental, que sostiene que el acto filosófico está por naturaleza orientado a la teología —entendida en sentido amplio (datos pre-filosóficos)— Pieper se pregunta hacia cuáles mitos, hacia cuáles teologías mira la filosofía *post Christum natum*. Su respuesta es directa y clara: únicamente hacia la teología cristiana! No existe una filosofía no cristiana en el seno de la cultura occidental luego del nacimiento de Cristo; las diversas revelaciones míticas (*Ur-Offenbarung* de los griegos) han sido reemplazadas por la revelación cristiana. No existe otra verdadera revelación que no sea la cristiana. «[...] una filosofía verdadera y al mismo tiempo viva o no se realiza (y es perfectamente posible que tuviésemos que esperar en vano) o si se realiza entonces tiene que hacerlo como una filosofía cristiana (en el sentido dicho)»⁸¹.

La filosofía cristiana no pretende tener soluciones preparadas y absolutamente ciertas, como a veces se le reprocha, sino que se caracteriza por el misterio y se acompaña de asombro. Encarna la esencia misma del acto filosófico tal como ha sido

⁸¹ J. PIEPER, *¿Qué significa filosofar?*, p. 158. «Si el concepto original “filosofía” *per definitio-nem* incluye la apertura metodológica a la teología; si filosofar quiere decir necesariamente considerar una cosa en el horizonte de la totalidad de lo real y por tanto introducir en el juego a “Dios y al mundo”; si *philo-sophia* es la amorosa búsqueda de una sabiduría, como exclusivamente Dios la posee de modo pleno (elementos todos éstos que no son sólo característicos de la concepción cristiana de la filosofía sino también de la concepción *antigua* platónico-aristotélica, como también la idea de la sabiduría, la única que puede calmar por entero la inquietud del hombre, jamás debería tener necesidad de una corrección esencial o de una adaptación al “progreso” de los tiempos que corren); si nos hemos puesto de acuerdo de este modo sobre el concepto original de filosofía, entonces, en este nuestro mundo occidental, la “filosofía cristiana” es la genuina, necesaria y natural forma de filosofía. Considerado desde el punto de vista platónico-aristotélico de filosofía, no es la idea de una “filosofía cristiana” la necesitada de defensa y justificación. Por el contrario es en extremo difícil, si no imposible, responder a la pregunta de cómo puede existir una filosofía *no-cristiana*, presuponiendo nuevamente que no se entiende otra cosa por filosofía que aquello que viene estampado bajo este nombre. Puesto que es una realidad de experiencia comprobable por cualquiera, que en nuestro mundo occidental, fuera de la teología cristiana, no hay en absoluto nada análogo a lo que ha sido para Platón el mito, la “sabiduría de las cosas divinas”, la doctrina de los misterios, la interpretación del mundo transmitida por los “antiguos”. Pero si es verdad que todo lo que para Pitágoras-Platón-Aristóteles contenía la tradición mítica de verdad y de sabiduría ha sido olvidado y perdido o fundido y “superado” en la tradición del magisterio cristiano, ¿no queda probado que la filosofía o no puede realizar en absoluto aquella polifonía contrapuntística de la interpretación del mundo, poseída por la filosofía clásica de la antigüedad gracias a su cercanía con el mito, o “solamente” puede hacerlo mediante el recurso a la teología cristiana?» (ID., «Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie», pp. 304s). Ver «Gibt es eine nicht-christliche Philosophie?», en *Weistum, Dichtung, Sakrament*, p. 56; «Gibt es eine nicht-christliche Philosophie?», en *Westfälische Nachrichten*, 4.4.1953; y «Christliche Philosophie?».

definido y vivido a lo largo de toda la tradición filosófica occidental: por esta orientación a la información pre-filosófica, rompe con la así llamada “filosofía pura” para volver a encontrar el impulso original, esta amorosa búsqueda de la sabiduría que es esencialmente infinita y abierta al misterio. Tal filosofía no es una solución fácil, es decir que no se vuelve por ello más simple por referirse a datos pre-filosóficos que ya poseerían *la* solución a los problemas, *la* respuesta. Por el contrario, ella se abre a una nueva dimensión, desconocida y misteriosa, que escapa a una armonización superficial y racional del mundo y del hombre; se inscribe dentro de la falta de certidumbre. La verdadera filosofía está impregnada por las características ontológicas y antropológicas fundamentales que Wust ha puesto tan bien en evidencia: la incertidumbre y el riesgo⁸².

La filosofía pieperiana está marcada por la célebre fórmula *credo ut intelligam* que penetra la filosofía occidental de Platón a Aristóteles, de Agustín a Tomás de Aquino, pasando por Anselmo y Newman, Blondel y Maritain, Przywara y Wust, Stein y Marcel. Pieper se opone a un proceso de depuración, de los datos provenientes de un *credere*, empresa que culmina en una filosofía que califica de pseudofilosofía, la cual «degenera en una simple ideología política para fines utilitarios» y cuyo dominio es «desechado, reducido al estado de estepa y de desierto»⁸³.

El filósofo de Münster no cree estar pasado de moda, como subraya von Balthasar, «festejando sin timidez el connubio inevitable, siempre existente, de la filosofía y la teología»⁸⁴. Su amigo, el poeta Eliot, constata justamente que Pieper «devuelve a su posición en la filosofía lo que el sentido común nos dice obstinadamente que deberíamos encontrar en ella: *intuición y sabiduría*»⁸⁵. Este «eremita cosmopolita», como algunos le han llamado, no solamente ha elaborado en el curso de su existencia

⁸² Cfr. P. WUST, *Incertidumbre y riesgo*, Rialp, Madrid 1955.

⁸³ J. PIEPER, *El fin del tiempo*, p. 56. Cfr. pp. 54s. «Sin duda la “limpieza” de la filosofía de los últimos restos de una ordenación a una interpretación teológica del mundo avanzará cada vez más consecuentemente. Y poco a poco caerán seguramente víctimas de esta liquidación intuiciones completas, logradas en razón de la estructura del *credo ut intelligam*. Ante todo el resultado último de este proceso sería sencillamente una “filosofía no cristiana”. Y decir de ella que sería al mismo tiempo una “no-filosofía” de ninguna manera me parece en realidad absurdo. ¿Cómo no sería absurdo llamar el expreso descuido de la sabiduría “búsqueda de la sabiduría” [*philosophia*]?» (ID., «Das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie», pp. 306-307).

⁸⁴ Continúa von Balthasar: «Sus obras se ciñen todas ellas al ámbito singularmente concreto de nuestro mundo, donde el filósofo no puede menos de adoptar una postura positiva o negativa ante la autorrevelación del ser en Jesucristo. En este ámbito se han movido todos los genuinos pensadores cristianos de nuestro siglo: Marcel y Eliot, Lewis y Siewerth, por no mencionar sino a unos pocos. Si lo concreto se desmorona, en una filosofía hermética y una teología autosuficiente, no existe filósofo ni teólogo, por mal que esta declaración les sienta a muchos modernos “especialistas”. Debemos profundo agradecimiento a Josef Pieper por repetirnos sin descanso, en sus meditaciones pasadas de moda, aquello de lo que más necesita nuestro tiempo» (J. PIEPER, *Antología*, prólogo de H. U. von Balthasar, Herder, Barcelona 1984, pp. 12-13).

⁸⁵ Ver J. PIEPER, *Leisure, the Basis of Culture*, Pantheon Books, New York 1964 (texto impreso en el epílogo de *Was heisst Philosophieren?*, Kösel, München 1988⁹, p. 122, pero omitido en la traducción española).

una concepción de la filosofía como conocimiento amoroso, de la sabiduría, sino que también la ha vivido⁸⁶.

BERNARD SCHUMACHER

Universidad de Friburgo de Suiza.

⁸⁶ Agradezco en particular a Juan Francisco Franck por la traducción al español.