



FILOSOFÍA: APERTURA A LA TOTALIDAD DE LO REAL

Jorge Peña Vial¹

Universidad de los Andes (Chile)

Recibido: 08.11.2018 - Aceptado: 04.05.2019

RESUMEN

Los escritos de Josef Pieper apuntan a lo propio y específico del acto filosófico: la apertura a la totalidad de cuanto existe. El acto filosófico trasciende el "mundo del trabajo", de la utilidad, de eficiencia, de la rentabilidad. El asombro, la muerte, el eros son experiencias que sacan de la relación "normal" con el mundo y desencadenan la pregunta filosófica. La filosofía, el arte y la religión, son fines en sí mismas, y se enfrentan al enigma del mundo, trascienden el mundo de la labor cotidiana. Se desfiguran cuando se los pone al servicio de objetivos políticos, económicos y sociales. El sofista, el best-seller y la práctica mágica son figuras que representan la falsificación de los verdaderos actos filosóficos, artísticos y religiosos. Para Pieper -y en ello se muestra muy original- una filosofía con resonancia existencial exige el contrapunto teológico.

Palabras clave: mundo del trabajo; filosofía; arte; sofista; práctica mágica.

ABSTRACT

The writings of Josef Pieper point to the proper and specific philosophical act: its opening the totality of everything that exists. The philosophical act transcends the "world of work", of utility, of efficiency, of profitability. Astonishment, death, *eros* are experiences that take the "normal" relationship with the world and unleash the philosophical question. Philosophy, art and religion, which are ends in themselves, and face the enigma of the world, transcend the world of everyday work. They are disfigured when put at the service of political, economic and social objectives. The sophist, the best-seller and the magical practice are figures that represent the falsification of the true philosophical, artistic and religious acts. For Pieper - and in this he is very original - a philosophy with existential resonance demands the theological counterpoint.

Keywords: world of work; philosophy; art; sophist; magical practice.

¹ jpena@uandes.cl

Josef Pieper en sus escritos defiende lo que considera la auténtica y verdadera vocación del filósofo. Este saber de ultimidades está hoy amenazado por tentativas parciales, acotado a temas muy específicos y aquejados de una creciente especialización. La apertura a todo cuanto existe y las preguntas radicales (¿por qué el ser y no más bien la nada?) no parecen pertinentes en los actuales marcos en los que se desenvuelve el quehacer filosófico. Se cultiva una filosofía especializada, restringida en su amplitud, que corre el peligro de recaer en nimiedades eruditas. Dentro de esos parámetros, pareciera que introducirse en la filosofía consiste en entrenarse en destrezas analíticas y argumentativas en los que la relevancia del tema fuera algo accidental y secundario. Por ello abordaremos, en un primer momento, la constitutiva apertura del alma humana, dato antropológico esencial de la condición humana, que sirve de fundamento a la pregunta filosófica. A continuación, consideraremos el acto filosófico como fin en sí mismo caracterizado por trascender “el mundo del trabajo”. Algo análogo acontece con el acto poético y religioso que, con diferente método, también tienen que habérsela con el enigma del mundo. Estas tres actividades corren el peligro de desvirtuarse cuando se pretende convertirlas en medios para otro fin. Por último, abordaremos la peculiar relación entre razón y fe, filosofía y teología. Pieper es muy original al tratar estas relaciones, descartando presuntas incompatibilidades y falsos conflictos. La actitud del filósofo creyente en su relación con la revelación judeo-cristiana es análoga a la que mantiene Platón con la tradición sagrada.

1. LA APERTURA DE LA INTELIGENCIA

Es un lugar común en la tradición filosófica el sostener que lo propio del alma humana es la apertura a la totalidad de cuanto existe. Es lo que con distintos matices mantienen Aristóteles, Tomás de Aquino, Scheler (1938), Von Euxküll, Gehlen (1987) o Heidegger (1997). Así en el *De Anima* de Aristóteles se dice: “Resumiendo lo dicho hasta ahora sobre el alma, afirmamos: el alma es fundamentalmente todo ente (431b20)”. Frase que comenta Tomás de Aquino: “*anima est quodam modo Omnia*”, “el alma es en cierto sentido todas las cosas”, el todo. “En cierto sentido” indica que el alma es todas las cosas en la medida en que puede conocer todo cuanto existe, “*convenire cum omni ente*” (Q.V, I, 1). Asimismo, tanto la Antropobiología representada por Von Uexküll y Arnold Gehlen como Max Scheler, afirman que el hombre no está clausurado como el animal en un *unwelt* (medio), sino que está abierto al mundo (*Welt*) (cfr: Buytendijk, 1973). A su vez Tomás de Aquino sostendrá que “el alma espiritual tiene capacidad para

lo infinito porque es capaz de captar lo universal” (*S. Th.*, I, q. 76, 5 ad 4). El alma no sólo se caracteriza por esta apertura a la totalidad, sino también a la esencia de las cosas, y, sólo porque es capaz de alcanzar la esencia de las cosas, le es dado abarcar la totalidad. Sin embargo, con buena dosis de realismo Josef Pieper sostendrá que lo propio del hombre es la coimplicación de mundo (*Welt*) y medio (*Umwelt*):

“Por no ser espíritu puro, el hombre no puede vivir meramente «bajo las estrellas», no sólo *vis à vis de l’univers*, sino que necesita un techo encima de su cabeza, necesita el ambiente confiado en el entorno cotidiano, necesita plegarse a la forma adaptativa de las circunstancias acostumbradas. En una palabra: a una vida realmente humana corresponde también un medio ambiente (en el sentido en que éste se distingue del mundo” (...), pero debe saber también “que más allá del tejado están las estrellas, en percibir, más allá de la acostumbrada adaptación a lo cotidiano, la totalidad de las cosas que son, más allá del medio ambiente, el mundo” (Pieper, 2000, 51).

Desde esta consideración antropológica, ya podemos preguntarnos con Pieper: ¿qué significa filosofar? En efecto, filosofar significa saber que el cercano medio ambiente determinado por los inmediatos fines vitales debe ser siempre conmovido de nuevo por las intranquilizadoras llamadas del “mundo”, es decir, por las cuestiones últimas que otorgan significado a la propia existencia. No se trata de dos ámbitos paralelos, medio y mundo, de modo que haya que salir de uno para entrar en otro. Por el contrario, es el mismo mundo cotidiano en el que nos desenvolvemos, visible y manejable, el que perderá su carácter evidente, transparente y compacto al incidir sobre él la contemplación filosófica. La pregunta filosófica pone en jaque la supuesta evidencia de las cosas, las interpretaciones corrientes y consabidas, y nos permite percibir la profunda fisonomía de lo real. Esto lo hace posible el acontecimiento íntimo en el que desde siempre se ha situado el origen de la filosofía: el asombro (*mirandum*)².

Para el tosco sentido común del hombre confinado en el mundo de los fines vitales inmediatos, todo es obvio y evidente. Sin embargo, ¿es en realidad evidente el hecho de que existimos? Por eso sólo para el que es capaz de admirarse es posible esa actitud original frente al ente a lo que los antiguos denominaron *theoria*. Hay *theoria* en la medida en que el hombre no se ha vuelto ciego a lo asombroso de que algo sea. Un falso sustituto del verdadero asombro es la atención a lo sensacional, lo anormal, lo nunca visto. No necesitamos de lo desacostumbrado para asombrarnos a lo *mirandum* del ser, sino percibirlo en lo corriente

² Platón, *Teeteto*, 155d1 y ss.: “¡En verdad, por los dioses, oh Sócrates!: no salgo de mi asombro ante la significación de estas cosas, y a veces, al contemplarlas me da vértigo” aseveró el joven Teeteto. A lo que Sócrates responde: “pues sí, precisamente esta actitud es la que caracteriza al filósofo; ésta y no otra es el origen de la filosofía”.

y cotidiano. La sacudida y conmoción que experimenta quien se asombra hace que lo que lo rodea pierda su compacta evidencia.

2. EL ACTO FILOSÓFICO TRASCIENDE EL “MUNDO DEL TRABAJO”

El filosofar es un acto que trasciende el mundo del trabajo. Debemos esclarecer qué se entiende por “mundo del trabajo” y qué significa e implica trascenderlo. Por “mundo del trabajo” aludimos a la esfera de la cotidianidad, el mundo de la utilidad, de procurarse lo necesario para vivir, el ámbito de la necesidad y la rentabilidad. Para quién esté del todo inserto en este mundo, que haya hombres que practiquen la filosofía y se entreguen a la vida inútil de la contemplación, será considerado tanto más extravagante cuanto más perentorias sean las totalitarias demandas del mundo del trabajo. Un lujo intelectual reservado a unos pocos.

Estamos lejos de menospreciar o infravalorar nuestro “mundo del trabajo” desde una perspectiva filosófica supuestamente superior. Por el contrario, nuestro mundo laboral diario pertenece esencialmente a nuestro mundo humano, pues hace posible la existencia física, sin la cual, entre otras cosas, nadie puede filosofar. Sin embargo, para quien está inserto, naturalmente y con razón en ese mundo, será necesario una conmoción que lo saque de esa “natural” relación con las finalidades vitales inmediatas. Se requiere de una especie de *schock* o sacudida para que se despliegue la pregunta filosófica sobre el sentido del mundo como totalidad. Una conmoción de esta especie es la experiencia ante la muerte. Para San Agustín, la muerte de su entrañable amigo vino a cuestionar su propio ser: “*Factus erat ipse mihi magna quaestio*” (*Confesiones*, X, 33, 50). Ante una experiencia de esta índole brotan preguntas totalizantes acerca del sentido de la vida, que apartan al ser humano -al menos por un tiempo- de los menesteres y obligaciones diarias.

Cumple la misma función, aunque de naturaleza y signo distinto, la experiencia del que se siente conmovido por el poder del *eros* –cuestión distinta del mero deseo sensual-; para la persona enamorada el mundo se transfigura y es visto de modo totalmente nuevo. Profusamente nos habla de este carácter epifánico la canción popular (“Hoy todo me parece más bonito”) y la poesía: “Hoy la he visto y ella me ha mirado/ hoy creo en Dios” (Gustavo Adolfo Becquer). La persona enamorada parece sustraerse de la praxis cotidiana, o mejor, todo lo ve bajo una nueva luz y parece estar del todo absorta en quien ama, hasta el punto cercano a una alteración patológica de la atención.

Los existencialistas (Sartre, Camus³) sostienen que la experiencia del absurdo despierta candentes cuestiones filosóficas, aunque Gabriel Marcel les ha reprochado el centrarse exclusivamente en experiencias afectivas de índole negativo (*Homo Viator*, 206). Un ejemplo de experiencia filosófica positiva es la paternidad/maternidad, el traer al mundo una nueva persona.

El acto filosófico no es la única forma de dar un paso “más allá” del mundo del trabajo. Esa inadecuación e inconmensurabilidad igualmente acontece ante el verdadero acto artístico y religioso, actividades que también son fines en sí mismos.

Cuando en una sociedad predominan de modo totalitario las exigencias perentorias del mundo del trabajo, de rentabilidad y rendimiento, no puede extrañar que esas experiencias desencadenantes del acto filosófico se vuelvan banales y triviales. La muerte pasará a ser una onerosa interrupción y paréntesis de carácter social, que hay que dejar atrás cuanto antes para volver a lo que interesa vitalmente. *Eros* perderá todo su encanto humano y romántico para decaer en mera necesidad biológica, y toda la aureola con que suele revestirse será considerada vana ornamentación. Así lo declara Pieper: “Donde no puede crecer la religión; donde lo artístico no encuentra sitio; donde la conmoción por la muerte y el eros se ven igualmente banalizados y robados de su profundidad: ahí tampoco prosperarán la filosofía y el filosofar” (Pieper, 2000, 33).

Extrañeza, cuando no impertinencia, experimentará el empresario si un Sócrates redivivo le preguntase: “¿Qué es la riqueza y para qué sirve el dinero?” No tiene tiempo y tampoco paciencia para tales preguntas vanas, cuando lo suyo es producir riqueza y hacer dinero. Algo semejante acontecerá si interrumpimos la marcha de un ejecutivo por una calle céntrica para preguntarle a bocajarro: ¿Por qué el ser y no más bien la nada? La carcajada de la criada tracia, que se burló de Tales de Mileto cuando cayó en un pozo por contemplar la bóveda celeste, se reserva para todos aquellos que se entregan a la filosofía. Incluso Platón dice que el filósofo es ocasión de risa para los demás, “no sólo para criadas tracias, sino en general para la mayoría, porque él, extraño al mundo, cae en los charcos y en todo tipo de situación ridícula” (Platón, *Teeteto*, 174 b. 9). No se trata de una exageración específicamente platónica, sino de una sencilla verdad: quien filosofa se encuentra en una situación de insuperable inadaptación respecto de la eficiencia del hombre práctico.

Sin embargo, el acto filosófico no es la única forma de dar un paso “más allá”. No menos inconmensurable e igualmente extraño respecto del mundo del

³“No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía (...) El tema de este ensayo es, precisamente, esa relación entre lo absurdo y el suicidio, la medida exacta en que el suicidio es una solución de lo absurdo.” (Camus, 1953, 16).

trabajo es quien recita poéticamente: “Polvo serás, más polvo enamorado” (Quevedo, 1969, 657). Tampoco ocurre otra cosa con las palabras del orante: “Bendito sea el nombre del señor, ahora y siempre/ de salida del sol hasta el ocaso, alabado sea el nombre del Señor” (Salmo 113). Estas palabras resultan extrañas e inusitadas en el marco de las pragmáticas categorías de la utilidad. Es que tanto el acto filosófico como la poesía y la vivencia artística, al igual que la oración y la vivencia religiosa, tienen en común el trascender el mundo del trabajo.

Esta inconmensurabilidad respecto del mundo del trabajo presenta, desde otra perspectiva, un aspecto positivo: se llama libertad. La filosofía tiene a gala el ser inútil, en el sentido de no servir para nada a algo ajeno a ella misma. No se deja usar y no está disponible para fines fuera de ella misma, porque ella es un fin en sí misma. Esta libertad la lleva a no recibir su legitimidad desde la utilidad que pueda proporcionar, o a la función social que pueda servir. Es la libertad propia de las *artes liberales* en contraposición a las llamadas *artes serviles*, las que se ordenan a un beneficio que se logra mediante trabajo. Lo que el Medioevo denominó *artes liberales* corresponde a la actual facultad de Filosofía. Decir que la filosofía es un arte liberal también se contrapone a las ciencias particulares, las cuales sí están dispuestas para el logro de fines distintos de si mismos.

¿Qué tienen en común estos actos que trascienden el mundo del trabajo? Ante todo “es común la íntima relación de los tres (...) con el enigma del mundo y de la vida” (Pieper, 2000, 101). Dichos enigmas se afrontan desde perspectivas y métodos diferentes: a la luz de la razón, de la revelación y de la fe, encarnado en palabras, colores, sonidos, espacios, movimientos. Sin embargo, son estas tres actividades (filosofía, arte y religión) las que otorgan sentido a la vida y al mismo mundo cotidiano del trabajo precisamente en la medida en que lo trascienden. No será extraño entonces comprobar, cuando en una sociedad predominan de modo totalitario las categorías del mundo del trabajo (utilidad, rentabilidad, eficiencia), que se declare la actividad filosófica como “socialmente irrelevante” o “no concurrente con el desarrollo nacional”, y que tampoco prosperen la religión o las bellas artes, a la vez que, como hemos señalado, se banalicen las experiencias desencadenantes como la muerte y el eros.

3. DESVIRTUACIÓN DEL VERDADERO ACTO FILOSÓFICO, ARTÍSTICO Y RELIGIOSO

Sin embargo, mucho más grave y peligroso que este rechazo e incompreensión es que, bajo la presión y el dominio casi absoluto de los criterios utilitaristas, surjan falsificaciones e imitaciones fraudulentas de los actos verdaderamente religiosos, artísticos y filosóficos. Se intentará hacerlos útiles, que sirvan y se acomoden al mundo del trabajo, es decir que se conviertan en medios para fines más allá de ellos mismos. Eso equivale a la desfiguración e incluso destrucción de esos actos

existenciales. Peor que la franca y abierta opresión o el intento de silenciar e incluso extinguir esos actos, son las pseudo-realizaciones de esas actitudes fundamentales, convertidas en formas falseadas que desfiguran su verdadera naturaleza. La pseudo-filosofía cabe tipificarla bajo la figura del sofista; la desvirtuación del arte en lo que llamaremos *best-seller*; el falseamiento de la religión en la práctica mágica.

Platón enfrenta la figura del sofista a la de Sócrates en diversos diálogos, algunos de los cuales llevan por nombre el de célebres sofistas (*Protágoras*, *Gorgias*, *Hippias*). Estas obras tienen por objetivo mostrar cómo las enseñanzas de su maestro Sócrates estaban en las antípodas de esos renombrados intelectuales del siglo V, a pesar de que Aristófanes en *Las Nubes*, lo considera como uno de ellos. El retrato que Platón hace de los sofistas ha llevado a que sean considerados a lo largo de la historia como un símbolo de lo que constituye una desvirtuación del verdadero filósofo, y a hacer de Sócrates su perenne figura ejemplar. Para el filósofo de todos los tiempos y épocas es permanente la tentación sofística. Aristóteles la definió como *pseudo filosofía* (*Refutaciones Sofísticas*, 34) y el experto platonista John Wilde muestra este insidioso peligro cuando sostiene que el sofista “tiene la misma apariencia de un filósofo, habla exactamente igual que un filósofo, se puede decir: se parece mucho más a un filósofo que el filósofo mismo” (Wilde, 1948, 283; citado por Pieper, 1965, a, 25).

Es así como Fedro -en el diálogo que lleva su nombre- con entusiasmo hace partícipe a Sócrates de su encuentro con Lisias, un sofista escritor de discursos, un literato altamente versado y dotado de un estilo admirable. Asevera que Lisias es el más grande de los escritores actuales. Sócrates le pide que le lea el discurso que Lisias ha pronunciado sobre el amor. Comprueba que es tosco, torpe y ruin en la medida que proclama un deseo y goce sin amor. A Fedro le impresiona y fascina de Lisias la elegancia formal del discurso, el arte de la dicción, el refinamiento de las antítesis, las metáforas empleadas, el *cómo* más que el *qué* de lo dicho. Tiene razón Jaeger cuando sostiene en *Paidea* (Jaeger, 1994), que los sofistas son los fundadores de la cultura formal en Occidente, ellos son los iniciadores y maestros consumados en el arte de la lógica, la retórica y la dialéctica. Es del todo ilustrativo lo que Hipócrates espera aprender de Protágoras -en el diálogo que lleva su nombre: “Conmigo se aprende la manera de ir con éxito por la vida como hombre privado, es decir cómo administrar mejor la propia casa, y cómo ciudadano, cómo influir mejor en los asuntos públicos mediante el discurso y la acción, y esta habilidad es *areté*, virtud” (Platón, *Protágoras*, 318, e). Éxito es lo que se obtiene si se siguen las lecciones de Protágoras. Los sofistas se jactaban, confiados en el dominio en el uso de la palabra, de poder convertir el asunto más injusto en la razón más justa, y viceversa, y así triunfar en la asamblea o en los tribunales. Valiéndose de refinados recursos literarios alcanzan un enorme prestigio en sus actuaciones públicas al dominar las tretas y ardidés del

lenguaje y la persuasiva eficacia retórica. Cosmopolitas, viajeros, eran unas celebridades allí donde llegaban. Así, Sócrates resume el arte del sofista: “La retórica se comporta de este modo: ni necesita conocer la cosa en sí, ni saber cómo se comporta; sólo tiene que dominar una técnica de la persuasión que despierte en el inexperto la sensación de que el orador sabe más que el entendido” (Platón, *Gorgias*, 459 b-c). Se trata de una retórica y una persuasión no necesariamente subordinadas a la verdad; se busca impresionar, fascinar, y, sin duda, agradar.

Debemos reconocer que, si bien los sofistas hicieron del lenguaje un arte, a la par, lo desfiguraron y pervirtieron por su indiferencia ante la verdad. Para Sócrates, un discurso puede ser arrebatadoramente formulado, por el ritmo, la melodía y la dicción que exige el arte de la retórica, persuasivo en su apelación a los sentimientos, fino en la estructura de la argumentación, y elegante en el uso de las palabras. Puede ser, sin embargo, pese a su refinamiento artístico, el vehículo para una doctrina corruptora y, sobre todo, falsa e injusta, y destructora de la vida humana. Por eso, desde Sócrates, hay algo que caracteriza y constituye esencial y verdaderamente al filósofo: el amor incondicional a la verdad (cfr: Platón, *República*, 507e).

Para Platón el encuentro con Sócrates -quien se opone a toda cultura formal, habla de un modo aliterario y rechaza de manera agresiva e irónica todo lo que sobrepasa el puro decir la verdad- supuso una fuerte conmoción y trajo consecuencias. Pieper reconstruye dramáticamente ese momento de este modo: arrojó al fuego todas sus tragedias en un acto rápido y heroico (Pieper, 1965, a, 153). Él también es un gran escritor, sensible a todos los matices lingüísticos y con perfecto dominio de los recursos literarios y artísticos, pero toma conciencia, al conocer y tratar a Sócrates, de que sólo es legítimo un discurso acerca de lo justo, lo bello y lo bueno, cuando se dice *a causa de la verdad* (cfr: Platón, *Gorgias*, 458a).

Esta pasión y respeto incondicional por la verdad, presente en Sócrates, ha pasado a ser una característica esencial y nota constitutiva del filósofo. Sin embargo, detectar la diferencia entre un filósofo y un sofista no es cosa fácil, más aún cuando el interlocutor se deja llevar más por la apariencia que por la realidad, se fascina por la forma antes que por el fondo, se detiene en el envoltorio y prescinde del contenido, entonces, “el sofista parece ser más filósofo que el mismo filósofo” (Wilde, 1948, 283). Se requiere de una exigente formación intelectual para apreciar la diferencia entre lo que meramente brilla de lo que es verdaderamente sólido, entre lo que simplemente embriaga y lo que realmente alimenta. En todo caso, sea lo que sea, el lenguaje se corrompe cuando lo que se comunica no es la verdad.

Cuando la actividad filosófica deja de ser un fin en sí mismo -se la subordina a finalidades presuntamente útiles y se pretende eliminar la discordancia con

el mundo del trabajo- inevitablemente se la desnaturaliza y desfigura. Pieper detecta este peligro que ha estado presente en la Modernidad en diversos autores. Es el caso de Descartes, quien propone dejar atrás la antigua filosofía teórica para dar paso a una filosofía práctica “que nos haga dueños y poseedores de la naturaleza” (Descartes, 2011, 62); del filósofo pragmático John Dewey, cuando afirma que todo conocimiento humano tiene carácter de instrumento en la gran empresa de la “industria intelectual” y que la meta de todo esfuerzo pensante ha de ser la de asegurar la vida y su disfrute. La filosofía no debe denigrar el conocimiento del mundo, sino abrir caminos para dominarlo: “un científico nunca debe dejar de considerar que la meta de toda ciencia está en la satisfacción de las necesidades sociales” (Pieper, 2000, 99). En esta misma dirección es la conocida frase de Marx: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (*Tesis sobre Feuerbach*, n° 11). Son intentos de hacer valer la filosofía por sus efectos benefactores y útiles. Se idolatra los valores llamados prácticos, aquellos que sirven a objetivos inmediatos, de corto alcance, y desde luego traducibles en beneficio económico o placer material. De tanto transformar el mundo gracias a la tecno-ciencia, quizás ha llegado el momento de cuidarlo: es la reivindicación de una sana mentalidad ecológica. La naturaleza y dignidad de la actividad filosófica estriba en su trascendencia respecto del mundo del trabajo; sólo así podrá darle sentido a ese mismo mundo.

Es impropio de la vocación de apertura, específica de la filosofía, restringirse a una excesiva especialización y erudición que margine o no se atreva a plantear las cuestiones últimas de relevancia existencial. Desde el inicio de su *Defensa de la Filosofía* Pieper lo plantea: “La cuestión, o digamos igual la tesis, a tratar aquí reza: filosofar significa pensar la totalidad de lo que nos sale al encuentro, remitiéndolo a su última significación fundamental; y este filosofar así entendido es una tarea con sentido, incluso necesaria, de la que el hombre que existe intelectualmente no puede dispensarse” (Pieper, 2000, 87). Nadie puede dispensarse de esa tarea. Desde luego no se está refiriendo al profesor o catedrático de filosofía exclusivamente abocado a la producción de *papers* en revistas indexadas de carácter especializado. Creemos que ese académico renuncia a pensar en la totalidad de cuanto existe y cultiva una filosofía especializada, restringida en su amplitud, recortada en su horizonte, recayendo en nimiedades eruditas propias de lo que podemos llamar *sofística académica*. La estrechez de la formación filosófica moderna, semejante a la estrechez de cualquier otro saber especializado, reporta algunas ventajas. Desde luego produce mentes concentradas en determinados problemas, que exhiben una sutileza intelectual admirable, mentes rigurosas en la construcción de sus tesis, pero que son ajenas a las grandes cuestiones políticas y morales por la angostura de su conocimiento. Son los filósofos profesionales, desde ahora especialistas, que reducen el horizonte de los proble-

mas y manejan un lenguaje técnico incomprensible para no iniciados. Sostenemos que esto es contrario a la apertura de la auténtica vocación filosófica: la sola especialización lleva implícita la actitud de restringir, de reducir la aplicación de la actividad pensante a un espacio muy delimitado y escogido.

Este riesgo no es exclusivo de la filosofía, sino que también presenta características parecidas en el mundo del arte. La misma trascendencia respecto del mundo del trabajo acontece con el verdadero acto poético. El Arte con mayúscula es un fin en sí mismo; atenta contra su esencia el destinarlo a fines ajenos a él mismo. La falsificación del arte se da cuando se pone al servicio de otros fines, ya sea ideológicos, políticos, comerciales, religiosos, morales y educativos. Si resulta que también se logran tales objetivos, siempre será *per consequentiam* pero nunca *per intentionem*. Una cosa es *servir a* la política y otra distinta *servirse de* la política –ya que esta forma parte de la realidad- como escenario en el que se dan las grandes cuestiones humanas. La distinción puede ser sutil, pero es necesaria. Sospechamos que se da una subordinación a fines distintos del arte cuando el escritor exhorta, predica, fomenta actitudes y tomas de posición y aquello decae en moralina, sea del signo que sea. Eso lo constata el prestigioso crítico Ignacio Valente cuando comparaba la primera obra de Isabel Allende, *La casa de los espíritus*, a la que elogiaba en tono entusiasta como un verdadero logro, con *De amor y de sombra*, a la que consideraba mera ficción propagandística y comercial sin mayor valor (Diario El Mercurio, 1985). El poeta está llamado a dar forma a su pensar y sentir frente a las realidades mayores, el bien, el mal, la vida, la muerte, el amor, etc. Los poetas, los creadores, son los que infundieron a la lengua sus mayores tensiones de claridad y de sentimiento. El poeta acrece las posibilidades del lenguaje vivo en grado sumo, renueva el alma de la lengua que se desgasta en el habla ordinaria.

La figura que puede compendiar esta falsificación de la verdadera creación artística es la hábil y a la vez siniestra criatura del marketing comercial denominado “*best-seller*”. Se establece una falaz concatenación: el libro que más se vende es el mejor. Con agudeza lo describe Pedro Salinas:

“¿Qué si no monstruosa criatura, medio ángel, medio bestia, es lo que llaman los anglosajones el *best seller*? Significa el *mejor vendido*, esto es, el libro que más se vende. Acerquémonos al fenómeno para examinar su dual y contradictoria constitución. *Best*, el mejor, la cabeza de ángel, noción de excelencia, de calidad, aquello a que todos aspiramos; y luego *seller*, vendido, el cuerpo de endriago, lo venal, lo que se hace por puro dinero; al estar calificado por aquel *mejor* quiere decir que se vende *más* e introduce como dominante la noción de cantidad. La expresión es especiosa si las hay; tentativa diabólica de conciliar lo inconciliable, de uncir al mismo propósito al cordero y al león. En el seno de esa fórmula late siempre la pugna entre los dos conceptos de calidad, insinuado en lo

de *mejor*, y de cantidad declarado en lo de *el que mejor se vende*. Hay anuncios que se presentan con caracteres de majestuoso laconismo, de honesta imparcialidad (...) Lector –argumenta mudamente el anuncio–, si cada semana se venden 5000 ejemplares más de este libro, ¿qué duda cabe de que ha de tratarse de obra singular y eminente, merecedora de que tú la adquieras en el acto?” (Salinas, 1961, 163-164).

Se establece con ello una capciosa correlación entre éxito de ventas y valor literario y humano del libro. Desaparece la inteligencia, la finura interpretativa, la sensibilidad, el aprecio del estilo y se adueña de la escena la máquina calculadora de ventas que decide sin apelación sobre el valor literario de un libro de modo objetivo y sin los prejuicios de la estética y del buen gusto. El discernimiento del valor de una obra no es discursivo ni crítico, sino mercantil.

Conocemos el laboratorio en el que se confecciona un *best-seller*. Expertos en marketing hacen estudios de mercado para detectar intereses y pasiones, miedos y esperanzas, injusticias y corrupciones, con las que se pueda apelar al gran público. Con esos datos un equipo de escritores elabora una trama que dosifica en diverso grado violencia, conflicto psicológico, abusos, suspense y abundante erotismo. En este sentido, es célebre la consagrada fórmula de Hollywood: *a girl and a gun and Happy end*. Ha sido frecuente el conflicto entre el director y la empresa productora cuando esta se empeña en imponer a una actriz taquillera, que a ojos del director es un bodrio, aunque sea despampanante. Asimismo, se ve obligado a modificar el final para que los espectadores no vuelvan deprimidos a sus casas, porque eso atenta contra los principios de la gran industria del entretenimiento.

Los ejemplos pueden multiplicarse, pero lo común de todos ellos estriba en considerar cómo una actividad que es un fin en sí mismo se trastoca y se pone al servicio de fines comerciales, políticos o ideológicos. Esa servidumbre junto con desfigurar la auténtica vocación artística afecta intrínsecamente a la calidad de la obra. Su calidad decae cuando lo intencionalmente buscado es mera propaganda, moralina o éxito taquillero.

Algo análogo acontece con el acto religioso. Este se desnaturaliza cuando es considerado como medio para el logro del éxito en nuestra vida, el *happy life* y la propia autorrealización. Así el acto religioso deviene en práctica mágica, como lo describe Pieper:

“En lugar de la verdadera oración se sitúa, por ejemplo, una práctica «mágica», a saber, el intento de hacer disponibles los poderes sobrenaturales, incluso introducir al mismo Dios como potencia funcional en las finalidades de la praxis mundanal. Magia, en este sentido, no es algo limitado a cultos primitivos o círculos secretos, sino un peligro de perversión que siempre acompaña a la vida religiosa” (Pieper, 2000, 102).

La oración, diálogo del hombre con Dios, tiene cuatro finalidades: latréutico o de adoración, eucarístico o de acción de gracias, propiciatorio o expiación, propiciatorio o de petición. Si la relación con Dios sólo se limita a la petición de favores, cabe sospechar de esa religiosidad. El abuso y énfasis exclusivo de la oración de petición denotan un uso de la religión para finalidades mundanas. Otra forma de falsificación es el llamado sentimentalismo religioso: ello ocurre cuando se busca sentir la presencia de Dios, experimentar su cercanía, que proporciona sentido, paz y serenidad. Sin embargo, ese trato sólo se dará cuando esas vivencias acontecen. Es lo que Teresa de Jesús denominaba “lujuria espiritual” (Moradas, IV, 2,4), amarse a sí mismo en Dios, es decir, tratar a Dios por las consecuencias sensibles de paz y sentido que proporciona su trato. Tan sutil perversión del verdadero acto religioso torna incapaz al sujeto para afrontar la contrariedad, la aridez, y las dificultades; se abandonará la práctica religiosa, porque a quien se buscaba no era a Dios sino a sí mismo. Josef Pieper concluye:

“Por eso es muy improbable que consiga levantar el alma a Dios una persona cuya praxis «religiosa» está determinada por la actitud posesiva de la falsa oración de petición, en virtud de la cual precisamente se considera «piadosa». Igualmente, no podemos esperar que en un mundo dominado por la «música de entretenimiento» (o por la poesía propagandística) tenga lugar un verdadero acto estético, aunque parezca que estamos todo el tiempo sumidos en música (o poesía). Por cierto, del mismo modo como la conmoción erótica –refinada o brutalmente- sexualizada; pues el mismo *sex* se confunde con *eros*” (Pieper, 2000, 103).

Lo más lamentable de estas falsificaciones es que se hacen pasar por verdaderas, que aparentemente no se diferencian y la pérdida no se nota. Se cree practicar y poseer el originario y auténtico acto, pero se escapa aquello a lo que apunta la religión y las bellas artes, y no se echa de menos el don que tiene para nosotros, porque se está convencido de participar auténticamente de él. También la pseudo filosofía tiene múltiples caras, más aún cuando el sofista fascina y parece ser más filósofo que el mismo filósofo. Heidegger llega a decir que el peligro es intrínseco a la misma filosofía, cuando asevera:

“Por consiguiente, donde hay filosofía tiene que haber necesariamente sofística, no sólo en tiempo de Platón, sino en todo tiempo, y hoy quizá más que nunca (...) Pero no es ni mucho menos que por un lado esté el filósofo y por otro el sofista, sino que, porque la filosofía es esencialmente una posibilidad humana, es decir, finita, por eso se esconde en cada filósofo un sofista” (Heidegger, 1995, 38).

4. RAZÓN Y FE, FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Donde Josef Pieper se muestra más original e incluso revolucionario es al momento de abordar las relaciones entre filosofía y teología, entre razón y revelación o tradición sagrada. La escolástica tradicionalmente había delimitado de modo claro las fronteras entre filosofía y teología al sostener que la revelación actúa como norma *negativa* y *externa* respecto del saber filosófico. Negativa, porque sólo se pronuncia cuando lo que se mantiene es contrario a la revelación, y externa, porque no se entromete en el proceso de la argumentación filosófica. No cabe contradicción entre una y otra, porque tanto la razón como la revelación han sido dadas por Dios. Sin embargo, para Pieper (y podemos decir lo mismo para la actual fenomenología espiritual francesa, en la que se destacan Michel Henry, Jean Luc Marion y Jean-Luis Chretien⁴) esa relación es todo menos negativa, pues no considera negativo lo que impide caer en errores. Sobre todo, el autor sostiene que es positivo que el espíritu humano se vea, mediante el creyente reconocimiento de la verdad revelada, fortalecido para aceptar con más firme certeza verdades filosóficas que, de por sí, puede alcanzar también la reflexión filosófica de modo natural.

Desde un punto de vista genético o temporal, la fe precede casi siempre a la reflexión propiamente filosófica en su previa interpretación referida al mundo como totalidad. En este sentido, la filosofía recibe un impulso y estímulo a partir de esa previa y acítica interpretación de la realidad. Todo el que pregunta por la significación del mundo y la existencia suele comenzar como creyente. Después surge la crítica reflexión filosófica y el proceso comienza a diferenciarse, aunque sean dos actos distintos de la misma persona. Este proceso es natural porque se trata de dos formas diferentes de pensar y hablar sobre una y la misma realidad y del mismo mundo que afrontamos.

En la medida en que la cuestión filosófica se refiere formal y expresamente a todo cuanto existe, la filosofía no puede ignorar los aportes y descubrimientos que nos proporcionan las ciencias experimentales. Ante la pregunta, “¿qué es el hombre?” no sería propio del carácter filosófico de esta cuestión antropológica que el filósofo adujera que no le conciernen los datos que aportan la teoría biológica de la herencia, la psicología o las ciencias sociales. Sin embargo, también atentaría contra el carácter filosófico de la antropología, si se excluyera por principio y de antemano los datos de la teología. “Pero ¿qué pasaría -agrega Pieper- si alguien insistiese en que una teoría filosófica sobre el hombre tampoco puede ignorar noticias que a él, a ese hombre, en el origen primero de su historia, algo

⁴ A modo de ejemplo, las obras de Michel Henry *Yo soy la verdad*, *Encarnación*, *Palabras de Cristo*, traducidas por editorial Sígueme, denotan un amplio dominio de la Patrística y de la revelación cristiana para desde ellas desplegar una fenomenología de carácter estrictamente filosófico.

decisivo y fatal le sucedió, algo como infracción y castigo, de modo que la existencia del hombre histórico está, hasta hoy, caracterizada por sus consecuencias? Uno de los que afirman cosas de este tenor, es Platón” (Pieper, 2000, 149). Sostiene que la ausencia de complejos frente a la teología es lo característico de la filosofía platónica (Pieper, 1965, b). Platón no comprendería la frecuente objeción de que con ello se traspasa el ámbito de la filosofía. En *El Banquete*, ante la pregunta de “qué sea en último término el *eros*”, se suceden varias respuestas: tanto la del sociólogo Pausanias como del médico Eryxímaco; para después intervenir Aristófanes quien sostiene que nada decisivo puede decirse sobre la esencia del amor si no se sabe lo que ocurrió en el comienzo de la historia humana. Eso le dará ocasión para narrarnos el mito de la caída del hombre, del pecado original y de su castigo. Aristófanes, para expresar el misterio de la atracción universal que uno siente hacia otro, acude al mito del andrógino original. Los hombres primitivos eran esferas dotadas de cuatro brazos y piernas, y eran varón y mujer. Cayeron en la arrogancia porque eran fuertes, inteligentes y disponían del poder de dar la vida. Impulsados por la *hybris*, por la conciencia de sus propias fuerzas, se enfrentaron a los dioses. Zeus, como castigo de su soberbia de querer ser como los dioses, decidió dividirlos, partarlos por la mitad como hace una navaja cuando en ella se corta una esfera. Desde entonces, las mitades separadas (varón-mujer) *andan* en busca de su mitad complementaria. La pasión de *eros* intenta retornar a la primitiva forma saludable, anhelan esa plenitud perdida, la de ser un todo.

¿Qué se dice del pasado del hombre, que no podemos experimentar y que está más allá del umbral del conocimiento histórico? Se dice que, *palai*, antiguamente (Platón, *Banquete*, 189c-193d), al comienzo («en el paraíso»), el hombre poseía su ser perfecto y rotundo; tenía la forma de esfera, que para la concepción antigua era la más perfecta de todas las formas; en una palabra, la naturaleza humana estaba sana y completa. Sin embargo, “ahora”, en el tiempo histórico, las cosas son por completo diferentes y el hombre se define por la pérdida de aquella totalidad original. Esa pérdida se le ha impuesto como un castigo divino, después que los hombres, trastornados por sus propias ideas de grandeza, intentaron abrirse camino hasta el cielo y enfrentarse a los dioses. Fue entonces cuando el hombre quedó privado de su perfección originaria y fue cortado en dos mitades “como se corta un huevo con una crin de caballo” (Platón, *Banquete*, 190 e 1). Si alguien dijera a Platón que eso no es filosofía “pura” y que ha traspasado la frontera hacia el ámbito de lo que es la teología, quizás él habría respondido que se interesa más por la *sophia*, por la sabiduría.

En Platón hay constantes referencias a la tradición sagrada. En el *Menón*, cuando a propósito de la enseñanza y el aprendizaje la argumentación parece desembocar en una aporía, Sócrates dice que se hace necesario dirigirse a aquellos “que son sabios en las cosas divinas” (Platón, *Menón*, 99, c-d). En el *Fedón*,

ante la pregunta de si el hombre puede disponer de sí mismo y suicidarse, responde negativamente apelando a la idea religiosa tradicional (Platón, *Fedón*, 62, c). Él no concibe una filosofía radicalmente separada de la teología. Cuando se investiga en serio sobre el fundamento último de la realidad y las raíces de las cosas, no se puede, en aras de algún tipo de pureza metodológica, dejar de lado la tradición religiosa precedente, a no ser que ya no se acepte ese mensaje. Sin embargo, aceptarlo, “creer” en él y, a la vez, dejarlo de lado al filosofar, eso no se puede hacer seriamente. Platón contra-argumentaría: si tú rechazas como impertinente lo que el mito narra, ¿cómo voy a creer que investigas en serio las raíces de las cosas? La filosofía para Platón ha de considerar la realidad en su totalidad, toda sabiduría. Así lo asevera en la *República*: “Y así llamamos filósofo a quien ansía toda la sabiduría, no ésta sí y aquella no” (Platón, *República*, 475 b, 5), “siempre está su alma al acecho de lo completo y total, de lo divino y humano” (Ibíd., 475, b, 8; citado por Pieper 2000, 162).

La cuestión que ahora se plantea es dónde se encuentra para nosotros, en nuestra cultura occidental, esa legítima tradición pre-filosófica. La respuesta no puede ser otra que en la teología cristiana. En nuestra era cristiana sólo se puede filosofar desde el contrapunto de la interpretación cristiana del mundo y de la realidad. Creo que es verdad lo sostenido por Pieper: “La filosofía gana en viveza y su tensión interior mediante ese contrapunto teológico. ¡De ahí viene la sal y la pimienta de lo existencial! Por la misma razón por la que la filosofía académica reducida a disciplina especializada se ha vuelto insípida por evitar todo contacto con la temática teológica” (Pieper, 2000, 73). Si alguien sostuviera que sólo le interesa lo cognoscible “clara y distintamente”, lo verificado y probado críticamente, aquello que puede saberse con evidencia y exactamente expresado, su apertura a las grandes cuestiones quedará muy confinada y restringida. Se produce un recorte del horizonte de la filosofía cuando se entiende a sí misma como disciplina académica especializada. La filosofía no consiste en alcanzar limpias soluciones a los problemas, sino a hacer más claramente visible el carácter misterioso de la realidad. Se trata de afrontar no problemas, aquello que asépticamente se puede resolver, sino el misterio del ser, del sufrimiento, de la libertad (Cfr: Marcel, *Diario Metafísico*, 124-128).

La cuestión planteada es si forma parte de la propia tarea filosófica tener en cuenta informaciones sobre el mundo y la realidad que *no* derivan de la experiencia y de la argumentación racional, sino de un ámbito que se designa como “revelación”, “tradición sagrada”, “fe”, “teología”. ¿Es legítimo incluir en la filosofía proposiciones que no son justificadas empírica o racionalmente? Soy consciente de que esta tesis puede dar lugar a malentendidos si no se especifica bien de qué se trata. De partida, aquí no se habla de “la filosofía”, sino, como el texto citado de la *República* de Platón, del filosofar existencial y de la *persona* que filosofa. No se trata de que en un argumento filosófico haya que referirse a

cuestiones teológicas, sino de quién filosofa considere tales noticias sobre la realidad -ciertamente razonables- y no dude de su veracidad. Si las dejara fuera de su consideración, no haría filosofía con seriedad existencial, porque no reflexionaría sobre la totalidad desde toda perspectiva posible. Ello supone admitir de que hay motivos suficientes para creer porque de hecho se ha dado una revelación de Dios en la historia. Ésta puede ser efectivamente conocida con verdad por nosotros, la que presuponemos y de la cual no dudamos.

La palabra “revelación” indica que ha existido una comunicación de Dios en la historia; “tradición sagrada” es el proceso de transmisión de generación en generación, de transmisión y recepción en virtud de la cual esa revelación, que sucedió un día, se mantiene históricamente presente; “fe” es el acto personal de asentimiento por el que se acepta como verdad la revelación en virtud de su origen divino; “teología” es el intento de esclarecer en su verdadero sentido los hechos sobrenaturales aceptados como verdades por la fe.

Está pacíficamente aceptado que no cabe filosofía sin presupuestos. Cuando se busca conocer el sentido del mundo y de la realidad, se recurre inevitablemente a datos “supra-razonales”, en el sentido de que no se pueden justificar ni por la experiencia ni por la argumentación. Ello es así incluso cuando se rechaza expresamente y no se es consciente de tales presupuestos. Se puede detectar diversas “fes implícitas”, ya sea en la ciencia, en la misma razón, en el pueblo, en la historia, en el progreso. Además, todo rechazo de la revelación llevada a principio, no sólo de índole metodológico, sino de absoluta negación de su existencia, presupone también, se sepa o no, inevitablemente el carácter de acto de fe. Para Josef Pieper el “ateísmo existencialista” de Jean Paul Sartre no representa una posición en absoluto “puramente filosófica”, sino teológica. Parece que Sartre no se da cuenta de que parte de un supuesto de fe en su filosofía existencialista de la no existencia de Dios, en su expreso intento de pensar hasta sus últimas consecuencias la inexistencia de Dios. Presupone sin más la no existencia, sin fundamento alguno, acriticamente, con más fe de lo que presupone la filosofía tradicional acerca del carácter creado del mundo. Si bien a lo largo de la historia de la filosofía se han formulado diversas pruebas de la existencia de Dios, ninguna de ellas puede ser considerada definitiva y evidente. Sin embargo, tampoco existen argumentos que sean del todo convincente de la *no existencia* de Dios. Ambos planteamientos presuponen un acto de fe, un supuesto de índole teológico⁵. Por ello la filosofía de Sartre, aunque sea una pseudo o anti-teología, no se hace más verdadera, pero sí más viva, con verdadera resonancia existencial al tratar de esas cuestiones últimas que la filosofía, por definición, debe afrontar.

⁵“El existencialismo ateo deduce de la no existencia de Dios que hay un ser que existe sin estar determinado por una voluntad superior: ese ser es el hombre” (Sartre, 2006, 6).

Se fuerza al pensamiento a ponerse en el nivel de la teología, y desde ese contrapunto el filosofar tiene viveza y resonancia vital. Sin embargo, sólo el filosofar con *viveza* y a la vez con *verdad* es posible en el marco de una verdadera teología.

“El pensamiento de Sartre, precisamente debido a esta indisimulada declaración de los presupuestos de fe que él considera indiscutibles, tiene esa inmediata relevancia existencial que siempre será característica de una filosofía hecha en serio; mientras que, por el contrario, la sofística académica, que considera exigencia de discreción dejar en la penumbra las posiciones decisivas -caso de las haya-, carece necesaria y fundamentalmente de esa relevancia” (Pieper, 2000, 152).

Esto explica el profundo impacto de la filosofía de Heidegger cuando, con provocativa radicalidad, se hace una pregunta de cariz originariamente teológica, ¿por qué el ser y no más bien la nada? Se plantea una cuestión que reclama una respuesta teológica, y a la vez se le niega esa respuesta. Efectivamente, para Heidegger, quien acepte como verdad la narración bíblica de la creación, ya tiene respondida la pregunta radical que caracteriza al filósofo y esa pregunta deviene superflua. “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 (...) En esta necedad consiste la filosofía. Una «filosofía cristiana» es un hierro de madera y un malentendido” (Heidegger, 1992, 15-16). Es el método de Heidegger, basado en mantener siempre abierta la pregunta, al enfatizar en demasía el carácter de pregunta de la filosofía, lo que le lleva a esta conclusión. Para él, “preguntar” es más bien rechazar por principio toda posible respuesta, cerrarse frente a ella, para así siempre profundizar, porque anticipar una respuesta detiene el proceso de seguir inquiriendo. Para Josef Pieper, pese a que admite que nunca se llegará a una respuesta que pretenda ser una comprensión definitiva, lo propio del filósofo es buscar respuestas y mantenerse abierto a ellas, más que un persistente mantener abierta la pregunta.

Karl Jaspers plantea el problema de modo disyuntivo e insta a realizar una opción: revelación o filosofía. Ante todo, intenta salvaguardar la independencia y autonomía de la filosofía. Busca ciertamente una respuesta, pero no de forma tan incondicionada como para permitir que sea otro quien se la otorgue.

“A ambas posiciones, tanto a la de Jaspers como a la de Heidegger, resulta común la celosa vigilia que pretende evitar que se lesione el carácter específico del acto filosófico. La «pureza» metódica del filosofar parece más importante en la consideración que la respuesta a la pregunta filosófica. Y precisamente en esto radica la diferencia decisiva respecto de la gran filosofía occidental” (Pieper, 2000, 155).

Sin embargo, para la tradición central de Occidente lo decisivo es la respuesta a la pregunta, ¡venga de donde venga!, ¡conquistada por uno o que sea regalada!

Hasta ahora hemos considerado que el filósofo debe, como persona existencialmente creyente, “respetar”, “integrar” y “considerar” la verdad de la revelación. No puede ignorarla, ni dejarla de lado. Esa legítima armonía no desconoce la diferencia entre el conocimiento natural y la fe, se trata de cosas distintas que deben ser armonizadas de forma tal que ninguna de las dos pierda su especificidad y dignidad. No se trata de borrar las fronteras o hacerlas del todo difusas, pero sí de tomar conciencia de que ambas perspectivas afrontan la totalidad de lo existente. En cualquier caso, se trata de integrar como contrapunto lo sabido y lo creído de forma tal que, por un lado, se mantenga con claridad la independencia de ambas, y por otro que, en virtud del respectivo fortalecimiento, de la provocación y quizá también de la inquietud que las dos causan en el otro, surja una nueva y más rica armonía, que es mucho más que la mera adición de perspectivas (Pieper, 2000, 291).

La visión que tiene Josef Pieper de la filosofía, si bien se aparta de metodologías científicas excluyentes y formas específicamente “puras” de pensar, que dominan en el ambiente académico, enfatiza la armonía que el filósofo mantiene con otras fuentes del saber, ya sea tanto del aporte de las ciencias particulares como de la teología. Al respecto, es muy elocuente este párrafo que, aunque largo, no me resisto a citar en su totalidad:

“Quizás es más que una «imagen» llamar oyente a quien cree. ¿Es que se le podría designar mejor? Ni sabe por sí mismo, ni ve con los propios ojos; es alguien que se deja decir algo por otro. Y, por otra parte, mucho de lo que como creyente escucha, concierne al mismo mundo que es capaz de ver y que él, usando los propios ojos, contempla como investigador científico o como filósofo. Y es posible que en virtud de lo que escucha su vista se haga más aguda para algo o se fije en una cosa que de pronto puede ver con los propios ojos pero que le hubiese seguido oculta sino hubiera atendido al mensaje que desde otro sitio llegó a su oído. La fuerza explicativa de esta imagen es evidente. Pone inmediatamente de manifiesto que no existe la alternativa entre «creer o filosofar» proclamada y declarada como inevitable por Karl Jaspers. ¿Por qué tendría alguien que decidirse por el oído en contra del uso de los propios ojos, o al revés?; ¿qué le impediría hacer ambas cosas, ver y escuchar, filosofar y creer?” (Pieper, 2000, 157).

En la vida del espíritu, la vista y lo escuchado se entretajan e impregnan mutuamente. Además del filósofo, al lado suyo hay alguien más, siempre lo ha habido, que habla de la totalidad del mundo y la existencia, de modo que se ocupa

mucho menos del inquieto preguntar y más de la posible respuesta. Ése es el teólogo. Lo que suele decir es que el mundo y el hombre son seres creados; que toda realidad, incluido el hombre, tiene la íntima estructura de algo proyectado por una inteligencia creadora; y que el hombre no es sólo criatura, sino en verdad imagen del creador, etc. Expresiones de este tenor tienen que ver con las mismas cuestiones de las que se ocupa la filosofía, esto es, con la última significación del mundo y de toda la realidad. El *Ego Sum* del Sinaí y el *Deus est caritas* de San Juan han alimentado y fecundado el pensar filosófico. Se trata de dos formas distintas de pensar y de hablar sobre uno y el mismo mundo que tenemos ante la vista. Así el filósofo evita confinarse en una imagen cerrada del mundo.

Extraemos algunas conclusiones generales: 1) Es conveniente defender la vocación filosófica que aborda la totalidad de lo existente en vistas de su última razón y significado. Dicha actitud filosófica se contrapone a la *sofística académica* especializada. 2) La desvirtuación del verdadero acto filosófico en la figura del sofista también acontece con el arte y la religión en las formas de *best-seller* y práctica mágica. 3) Consideramos que la perspectiva de Pieper acerca de la relación fe-razón, filosofía-teología es muy original y evita falsos conflictos o presuntas incompatibilidades. Más que una dialéctica conflictiva comprobamos una solidaridad en la búsqueda de la verdad y una armonía llevada a cabo por vías distintas, pero maravillosamente complementarias.

BIBLIOGRAFIA

- Aristófanes. 2005. *Las Nubes*. Santiago: Universitaria.
- Aristóteles. 2014. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 1971. *Refutaciones sofísticas*. México: Porrúa.
- Agustín, San. 1974. *Confesiones en Obras, tomo II*. Madrid: BAC.
- Buytendijk, F, J. 1973. *El hombre y el animal*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Camus, Albert. 1953. *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada.
- Descartes, René. 2011. *Discurso del método*. trad. Flórez Miguel, Madrid: Gredos.
- Heidegger, Martin. 1997. *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria.
- Heidegger, Martin. 2000. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. 1995. *Introducción a la filosofía*. Valencia: Frónesis.
- Heidegger, Martin, 1992. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Gehlen, Arnold. 1987. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Jaeger, Werner. 1994. *Paidea. Los ideales de la cultura griega*. México: F.C.E.
- MacIntyre, Alsdair. 2011. “Fines de la vida y fines de la producción filosófica” en *Ensayos Escogidos*. Granada: Nuevo Inicio.
- Marcel, Gabriel. 1969. *Diario metafísico*. Madrid: Guadarrama.
- Marcel, Gabriel. 2005. *Homo Viator*. Salamanca: Sígueme.
- Marx, Karl; Engels, Federico. 2006. *Tesis sobre Feuerbach en Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid: Fundación de Estudios socialistas Federico Engels.
- Platón. 1980. *Teeteto*. Madrid: Gredos, vol. 5.
- Platón. 1999. *Menón*. Madrid: Gredos, vol. 2.
- Platón. 1980. *República*. Madrid: Gredos, vol. 4.
- Platón. 1981. *Banquete*. Madrid: Gredos, vol.1.
- Platón, 1981. *Gorgias y Protágoras*. Madrid: Gredos, vol. 2.
- Pieper, Josef. 1965 a. *Entusiasmo y delirio divino*. Madrid: Rialp.
- Pieper, Josef. 1965 b. *Los mitos platónicos*. Barcelona: Herder.
- Pieper, Josef. 2000. “¿Qué significa filosofar?”. En *Obras*, vol. 3 *Escritos sobre el concepto de filosofía*, pp. 27-84. Madrid: Encuentro.
- Pieper, Josef. 2000. “Defensa de la Filosofía”. En *Obras*, vol. 3 *Escritos sobre el concepto de filosofía*, pp. 85-185. Madrid: Encuentro.
- Pieper, Josef. 2000. “Sobre el dilema de una filosofía no cristiana”. En *Obras*, vol. 3 *Escritos sobre el concepto de filosofía*, pp. 296-302. Madrid: Encuentro.
- Pieper, Josef. 2000. “Tradición. Concepto y validez”. En *Obras*, vol. 3 *Escritos sobre el concepto de filosofía*, pp. 236-295. Madrid: Encuentro.
- Pieper, Josef. 2000. “Sobre la idea de filosofía en Platón”. En *Obras*, vol. 3 *Escritos sobre el concepto de filosofía*, pp. 159-174. Madrid: Encuentro.

- Quevedo, Francisco. 1969. *Polvo serás, más polvo enamorado. Obra poética*, tomo I, Madrid: Castalia, p. 657.
- Salinas, Pedro. 1961. *La responsabilidad del escritor y otros ensayos*. Barcelona: Seix Barral.
- Sartre, Jean Paul. 2006. *El existencialismo es humanismo*. Madrid: Edhasa.
- Teresa de Jesús. 2015. *Las Moradas del Castillo interior*. Madrid: Edaf.
- Tomas de Aquino, *Quaestiones de Veritate* I, 1 y *S. Th.*, I, q. 76, 5 ad 4.
- Valente, Ignacio. 1985. Comentario “De amor y de sombra”, Diario *El Mercurio: Valparaíso*, Chile, 23 de Enero, 1985, p. 2. *Crítica Escogida*. 2018. Santiago: Tácitas.
- Wilde, John. 1948. *Plato’s Theory of Man*. Harvard: Harvard University Press.