

JEAN LAUAND*

Universidade de São Paulo

Método y Lenguaje en el Pensamiento de Josef Pieper

En primer lugar quiero felicitar a la ilustre Universidad Católica de Buenos Aires por la tan oportuna iniciativa de celebrar este Congreso y agradezco el inmerecido honor de la invitación a pronunciar esta conferencia y de modo especial al Profesor Juan Francisco Franck, quien, además, ha tenido la bondad de encargarse de la revisión gramatical de este texto.

He tenido el privilegio de mantener constante contacto epistolar con JP -por su inmensa generosidad en contestar a las cartas de un joven estudioso, desde los comienzos de los años 80 hasta su fallecimiento en 1997-, a raíz de la elaboración de mi tesis doctoral¹, dedicada a su filosofar.

En esta conferencia vamos a discutir algunas características del método en JP y su conexión con el conjunto de su filosofar, ocupándonos un poco más detenidamente en el peculiar papel que el lenguaje, elemento metodológico principal en la articulación lenguaje-pensamiento-realidad, ejerce en el filosofar.

El problema del método: ciencias y filosofar

Cada ciencia estudia su objeto bajo un determinado punto de vista: se dirige hacia un determinado aspecto y todo lo demás simplemente no le interesa. Así, una misma realidad, por ejemplo, el hombre, es estudiada por distintas ciencias bajo distintos ángulos: uno es el enfoque de la Medicina; otro, el de la Psicología; otro, el de la Sociología, etc. El objeto de estudio de una ciencia y, sobre todo, su peculiar punto de vista,² condicionan, como es lógico, su metodología: ¿de qué sirven, digamos, la *comprensión empática* para el matemático empeñado en demostrar sus teoremas o, al revés, los teoremas del matemático para un historiador? Y, es evidente, lo mismo se puede decir del instrumental de cada ciencia; también en este caso el objeto es decisivo: por su objeto la astronomía emplea el telescopio y no el microscopio; la física -al contrario de las matemáticas- requiere un laboratorio, etc.

Es cierto que la cuestión del método de las ciencias no es sencilla y suscita infinitas discusiones. Sin embargo, cuando se trata del filosofar -del genuino filosofar, tal como lo entendieron "los antiguos"- la cuestión del método se vuelve todavía más problemática y esto no por un *mayor grado* de complejidad, sino porque ella nos introduce en un *nuevo orden*: el mismo que distingue el filosofar del quehacer científico. Por eso el filosofar no tiene ni puede tener -y ni siquiera pretende tener...- *operacionalidad* metodológica, una operacionalidad que se puede dar -en mayor o menor grado- en las ciencias.

Baste con recordar que JP -siguiendo la tradición clásica del pensamiento europeo- entiende por filosofar la búsqueda del ser, guiada por la pregunta:

¹ *O que é uma universidade? Introdução à Filosofia da Educação de Josef Pieper*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo & Editora Perspectiva, 1987.

² Además, por supuesto, de las distintas teorías, concepciones, paradigmas dentro de una misma ciencia...

¿Qué es, en sí y al fin de cuentas, esto?³,

tal como lo plantea Platón⁴: el filósofo quiere saber no si el rey que tiene mucho oro es feliz o no, sino qué es la felicidad.

Es decir, el filosofar no se limita a un "punto de vista", sino que indaga, con Whitehead, "What is it all about?"⁵, indaga por el todo con que se relaciona este objeto y, por tanto, no se puede esperar un método con pretensiones de precisión o que "se porte bien".

Esto no significa nada en contra de la filosofía, sino más bien al contrario. El mismo JP dedica un artículo -*Über das Verlangen nach Gewissheit*⁶-, a demostrar que lo poco que se puede obtener en Filosofía (y Teología) es mucho más importante que los claros conocimientos de las ciencias. En ese artículo JP comenta la contundente sentencia de Santo Tomás:

Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus, ut dicitur in XI "De animalibus" (I, 1, 5 ad. 1).

Y es que sólo se puede tener precisión, claridad cuantificable, si se trata de conocimientos menores, mientras lo poco -y relativamente oscuro- que se puede obtener en Filosofía es de sumo interés. A propósito es oportuno recordar que *precisión* -etimológica y realmente- significa corte ("*precision*", explica el *Oxford English Dictionary*, viene de *praecisio: a cutting off abruptly*).

De ahí que la ciencia es precisa en la medida en que, desde su *punto de vista*, dice: "me interesa este aspecto de la realidad (¡y el resto *no* me interesa!)" ; pero el filósofo, cuando pregunta por la realidad -cuando pregunta, por ejemplo, "¿qué es el hombre?"-, no se limita a un determinado punto de vista, sino que se abre omnidimensionalmente al ser, a lo que en sí y en sus últimos fundamentos es tal realidad -el hombre, el arte, el amor o lo que sea.

Además, nada impide que una cuestión científica pueda recibir una solución cabal, precisa y definitiva (por ejemplo, hace solamente diez años que se llegó, finalmente, a la solución del "último teorema de Fermat", indemostrado por 350 años), mientras las cuestiones filosóficas permanecen siempre en el "todavía no" de la esperanza: ¿quién podrá decir que sabe plenamente "en sí y en sus últimas razones" qué es el hombre, el amor etc.? Camões, el grande poeta portugués, dice que el amor es:

um não sei quê, que nasce não sei onde,
vem não sei como e dói não sei porquê.

Precisamente esa amplitud de perspectiva hace problemático al filosofar: no hay para él, decíamos, una metodología que se pueda operacionalizar en pasos "objetivos" como los que se dan, en álgebra elemental, para resolver una ecuación...

³ "Was ist dieses überhaupt und im letzten Grunde?" J. PIEPER, *Was heisst Philosophieren*, München, Kösel, 1980, 8a. ed., p. 63.

⁴ *Teeteto* 175.

⁵ La conocida sentencia de Whitehead ("Remarks" *Philosophical Review* 46, 1937, p. 178) que Pieper cita con frecuencia.

⁶ "Über das Verlangen nach Gewissheit", in *Erkenntnis und Freiheit*, pp. 63-68.

Método y pensamiento en JP

Sin menoscabo del tan importante -por decirlo así- "contenido" de su pensamiento -precisamente objeto de brillante examen en este Congreso- a mí me parece que vale la pena detenernos también en las riquísimas aportaciones específicas de JP en el campo de los procedimientos metodológicos. Y además, si seguimos al mismo JP, el método no debe ser considerado como una realidad autónoma, sino que depende, se desprende de ese mismo filosofar. La sentencia de Fichte, citada por JP⁷: "La filosofía que se elige depende del hombre que se es" se puede parafrasear aplicándola a nuestro tema: "El método que uno elige depende de su concepción de filosofar"⁸.

Esta es la razón por la cual -en el caso de JP- el método rehuye todo intento de "operacionalización", de dejarse expresar en "recetas" o reglas rígidas. Pues filosofar es, para JP:

un proceso existencial que se desarrolla en el centro del espíritu, un acto espontáneo que arranca de la vida interior.⁹

Además, ¿cómo cabría hablar en métodos rígidos en una obra que tan correctamente ha sido calificada -por nadie menos que T. S. Eliot- como de *insight* y sabiduría?¹⁰

En todo caso, hay claramente un método en JP, un método tan dialécticamente unido a su antropología, que ni siquiera se puede pensar una de esas realidades apartada de la otra: su método es lo que es por su personal concepción del filosofar; y él ejerce el filosofar por medio del método.

En el caso del filosofar de JP, esto -la conexión del método con su filosofar, con su antropología filosófica- es muy fuerte y el hecho de que el mismo JP no haya dedicado directamente al tema del método más que unas pocas páginas (pocas, pero muy luminosas) significa quizá que el método está tan vivamente integrado a su antropología que -parafraseando el célebre pensamiento de McLuhan- se puede decir de la obra de JP: "el método es el mensaje".

El método: caminos indirectos hacia el hombre

Cuando se contempla la vasta obra filosófica de JP y se constata que versa sobre temas tan variados como Metafísica, Filosofía de la Historia, Ética etc., es natural que el investigador indague sobre la existencia de posibles constantes por detrás de esa multiforme variedad: ¿Qué hay en común (si es que hay algo en común...) en su tratamiento de temas aparentemente tan distintos como por ejemplo el filosofar, la virtud, o el principio metafísico de la verdad de las cosas?¹¹

El tema, el gran tema que subyace a todos los escritos pieperianos, es el hombre, la antropología filosófica. Lo que pasa -y con esto se toca uno de los rasgos principales del pensamiento-método de JP- es que a esa realidad fundamental, el hombre, sólo se puede acceder por caminos indirectos.

⁷ *Was heisst Philosophieren?*, p. 109.

⁸ Naturalmente, como el mismo Pieper lo hace notar, no se trata en el caso del filosofar -ni de su método- de "elegir" ("lo que pasa no es algo así como si se 'eligiese' una filosofía; en todo caso, lo que Fichte quiere decir es claro y también acertado").

⁹ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 28

¹⁰ T. S. ELIOT, *Insight and Wisdom in Philosophy*, p. 16.

¹¹ Como, por ejemplo, en los libros *Was heisst Philosophieren?*, *Menschliches Richtigsein*. *Die Kardinaltugenden neu bedacht* y *Wahrheit der Dinge*.

Repito: esta afirmación ("al objeto fundamental del filosofar, el hombre, sólo se puede acceder por caminos indirectos") está en la raíz misma del pensamiento-método de JP. Y vale la pena detenernos en explicarla un poco, aclarando así el método y la dialéctica método-contenido de que hablamos arriba.

Memoria, madre de las musas

En un texto aislado: "*Erinnerung: Mutter der Musen*"¹² -un breve discurso en homenaje a una artista plástica-, JP expresa algo muy importante sobre el hombre e indirectamente sobre el método de su filosofar.

La Memoria, *Mnemosyne*, es la madre de las Musas: no hay memoria para el hombre -dice JP citando a Safo- sin las Musas. El hombre es un ser olvidadizo y hacen falta las musas para recordarle -esta vez citando a Píndaro- de la grandeza de la obra divina.

JP resume la muy sugerente escena que presenta Píndaro en su "Hymno a Zeus". Zeus decide intervenir en el caos y, entonces, toda la confusión y deformidad se van tornando armonía y orden: *kosmos*. Y cuando, finalmente, el mundo alcanza su estado de perfección (estrenando la tierra, los ríos, los animales, el hombre...), Zeus ofrece un banquete para enseñar a los demás dioses -atónitos ante tanta belleza- su creación... Pero, para sorpresa de los demás invitados, ante la pregunta sobre si falta algo, tras un rato de silencio, se oye una voz que indica a Zeus un grave e insospechado defecto: que en ese cosmos faltan criaturas que alaben y que reconozcan la grandeza divina del mundo..., pues el hombre es un ser que se olvida. El hombre, que recibió de la divinidad la llama del espíritu; el hombre está, después de todo, mal hecho, mal acabado: tiende a la insensibilidad, a no darse cuenta... ¡a olvidarse! Las musas (hijas de Mnemosyne), las artes, aparecen como el primer intento de Zeus para arreglar las cosas: la divinidad se las regala al hombre como compañeras, para ayudarle a que se acuerde...

Naturalmente, la misión de rescatar importantes realidades de ese olvido no compete solamente a las artes¹³. El filosofar (y para JP el filosofar está muy cercano al arte) está para recordarnos las grandes verdades que sabemos, pero de las cuales, una y otra vez, nos olvidamos. Siempre atento al lenguaje, JP hace notar que la lengua inglesa dispone de dos palabras para el recordar: *remember* y *remind*. Las musas son las grandes *reminders*, las que hacen que el artista recuerde y éste, a su vez, haga recordar a los demás.

Precisamente ese carácter olvidadizo del hombre -que sí se acuerda de lo trivial, pero se olvida de lo esencial- va a estar en los fundamentos del método de filosofar de JP, un método que llega a su objeto, el hombre, por caminos indirectos.

La experiencia: sabemos más de lo que sabemos

A primera vista puede parecer contradictorio hablar de caminos indirectos en un filosofar como el de JP, que -y esta es otra característica esencial del método- siempre se dirige al fenómeno y se apoya en la experiencia. De hecho, por ejemplo en su estudio sobre el sagrado, dice JP:

*Como siempre, comenzaremos por indicar lo mejor posible la respuesta (a una indagación filosófica) dirigiendo la atención al fenómeno, es decir, a aquello que se manifiesta*¹⁴.

¹² En *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988.

¹³ *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988, p. 37.

¹⁴ *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, p. 25.

Desde el más breve opúsculo hasta el más voluminoso libro, siempre el análisis pieperiano se alimenta de la experiencia, de la manifestación, del fenómeno: el *insight* y la sabiduría se encuentran precisamente en traer a colación todo lo que es significativo en relación a esta o aquella experiencia. Y por apoyarse en la experiencia, el pensamiento de JP tiene la viveza y el color de lo concreto, de lo vivido, de ahí que sus obras sean de lectura tan agradable a la vez que se imponen con el peso de la realidad.

Pero justamente en este volverse hacia la experiencia reside el carácter problemático del filosofar y -paradójicamente a primera vista- la necesidad de un camino indirecto para el filosofar.

Pues el contenido de las experiencias no está totalmente disponible a nuestro saber consciente. Puede suceder por ejemplo que las experiencias, las grandes experiencias que podemos tener sobre el hombre y el mundo, brillen a todo color por un rato en la conciencia y luego, bajo la presión del cotidiano, empiecen a desvanecerse, a caer en el olvido...

En todo caso, no es que se aniquilen (si se aniquilasen, no quedaría siquiera la posibilidad de filosofar...), sino que se transforman, se vuelven...: *instituciones, formas de actuar del hombre y lenguaje*.

Estos son los tres "sitios" (también en el sentido, por decirlo así, arqueológico) en los que hay que penetrar para recuperar lo que había sido ofrecido en la experiencia.

Hay un párrafo esencial de JP sobre esas tres vías privilegiadas de acceso:

¿Qué significa experiencia? (...) Un conocimiento con base en un contacto directo con la realidad (...) Pero los resultados que obtenemos no desaparecen cuando cesa el acto de experiencia; se acumulan y se conservan en las grandes instituciones, en el actuar de los hombres y en el hacerse del lenguaje.¹⁵

Una y otra vez JP insiste en que no poseemos de modo consciente todo el contenido de nuestras grandes experiencias, como lo expone él mismo en *Über das Ende der Zeit*:

Hay experiencias cuyo contenido puede ser expresado y conocido claramente por quien las hace y hay otras cuyo objeto no puede ser expresado y 'realizado' enseguida, sino que permanecen, por decirlo así, latentes. (...) Por ejemplo, yo jamás hubiera podido predecir como se comportarían en una situación excepcional y extrema, personas allegadas a mí. Pero en el momento en que vivo esa situación no me sorprende con su reacción; sin saberlo ya la esperaba. Ya antes tenía yo captado en esas personas alguna cosa de su más profunda intimidad¹⁶.

Esto queda todavía más claro en *Über den Begriff der Sünde*:

En todos los hechos fundamentales de la existencia sabemos mucho más de lo que 'sabemos'. [Y citando Friedrich von Hügel]: 'No se trata tanto de lo que uno juzga que piensa, sino de lo que realmente piensa... y esto quizá sólo venga a darse cuenta -para su sorpresa- con ocasión de una fuerte sacudida existencial¹⁷.

En esto de que sabemos mucho más de lo que "sabemos" radica la posibilidad misma del filosofar, en cuanto intento de rescatar ese *plus*.

Una búsqueda por el *plus* que se encierra en instituciones -ustedes recordarán cuánto de antropología JP saca de la institución "universidad"-, en el obrar humano -como se sabe, para JP el análisis del mismo filosofar remite al centro mismo de la antropología- y en el lenguaje.

¹⁵ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, pp. 116-117.

¹⁶ Pp. 47 y 49.

¹⁷ Pp. 14 y 15.

Aludíamos hace unos momentos a la posición de Santo Tomás -tan cara a JP- de la semejanza del filósofo y del poeta. Permítanme, por tanto, presentar esa búsqueda del *plus* por medio de la más importante poeta brasileña de la actualidad, Adélia Prado (su obra poética tiene muchos puntos en común con el filosofar de Pieper¹⁸), quien ha expresado ese *plus* de visión en los muy sugerentes versos de su poema "*De profundis*"¹⁹:

De vez em quando Deus me tira a poesia.
Olho pedra, vejo pedra mesmo.
("A veces Dios me quita la poesía
Y miro la piedra y no veo más que piedra")

Filosofar, rescate del *plus* en las instituciones

Vale la pena transcribir aquí el párrafo inicial de *Offenheit für das Ganze*, en el cual, antes de reflexionar filosóficamente sobre la institución universidad, el mismo JP resume la esencia de sus ideas metodológicas. Las grandes experiencias están escondidas en las grandes instituciones (y podemos añadir: el lenguaje y los modos de actuar de los hombres):

Las grandes instituciones suelen ser la expresión de grandes experiencias, de experiencias que están como estampadas en esas instituciones y, por tanto, un tanto escondidas en ellas. Esta es precisamente una de las razones por las cuales es tan difícil decir cabalmente en qué consiste el verdadero significado de las instituciones que condicionan y enmarcan la vida humana. Con el simple fijarse en el aspecto aparente, histórico-concreto del fenómeno, no se puede descifrar lo que ellas realmente son y deben ser; para tanto es necesario penetrar, a través de un paciente y cauteloso esfuerzo de interpretación, en aquellas experiencias, intuiciones y convicciones que se han incorporado en las instituciones y que las fundamentan y legitiman. Pero, cuando se trata de las grandes experiencias que el hombre tiene consigo mismo y con el mundo, de las experiencias que condicionan su vida, no se puede decir que ellas puedan ser apañadas y formuladas fácilmente, pues no están de ninguna manera al alcance inmediato de la conciencia reflexiva. Sabemos mucho más de lo que somos capaces de expresar de improviso, en palabras precisas, en un determinado momento. Y puede que suceda que aquello que digamos de hecho no corresponda a nuestras verdaderas convicciones²⁰. [...] Precisamente nuestras certezas más vitales - las que alcanzan nuestro fundamento y el del mundo, de las que tenemos tanta seguridad que por ellas orientamos nuestras vidas - están destinadas a transformarse luego en existencia viva; si todo sigue su camino normal, se convierten en vida vivida, se vuelven realidades, se concretizan. Pasan, por ejemplo, a formar la organización estructural de las instituciones, en las cuales se configura el vivir histórico del hombre. Aunque no se den a conocer de modo inmediato, esas experiencias están presentes y activas, y quien quiera expresarlas debe atravesar lo que

¹⁸ Cfr. p. ej. <http://www.hottopos.com.br/videtur9/renlaoan.htm>, No. 3: "Poesia e Filosofia - Entrevista com Adélia Prado".

¹⁹ A. PRADO, *Poesia Reunida*, Siciliano, São Paulo 1991, p. 199.

²⁰ De ahí la dudosa validez de las encuestas de opinión, cuando se trata de cuestiones de la existencia interior: "Precisamente en este punto reside la dificultad inherente a las encuestas de opinión, cuando su objeto respeta no a la existencia exterior, sino a la interior. Las respuestas expresan lo que los entrevistados creen que piensan, mientras su verdadera opinión se les escapa y se esconde a tales apresuradas encuestas. "¿Cree usted en la inmortalidad?" (este fue el tema de una reciente encuesta internacional). No es un resultado muy significativo el hecho de que en Alemania Occidental, el 47% de los entrevistados hayan respondido afirmativamente. Lo que realmente un hombre piensa de la inmortalidad posiblemente sólo le será claro (quizá para su propia sorpresa) en un momento de sacudida existencial; una rápida entrevista tiene poca probabilidad de penetrar en la dimensión en que se sitúan tales convicciones".

se manifiesta en la superficie y buscar alcanzarlas para, por decirlo así, retraducirlas en forma de enunciado.

Caminos de acceso a la antropología: el análisis del mismo acto de filosofar

Resumiendo: el filosofar parte de la experiencia, pero nuestras grandes experiencias no permanecen en la conciencia reflexiva con toda su riqueza, sino que se nos escapan y se transforman inconscientemente en instituciones, modos de obrar y lenguaje.

Por tanto, el método, el camino, sigue, de algún modo, lo que ha expresado Heráclito en una conocida sentencia: *odos ano kato mia kai oyte*, el camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo. El espíritu del hombre, llevado por una necesidad suya, ha "bajado" para crear la universidad, para ponerse a filosofar, para enriquecer el lenguaje... luego, si queremos saber lo que es el hombre, el camino, el método es subir de esas realidades hacia el hombre: *odos ano kato mia kai oyte*.

Consideremos ese acto humano particularmente importante que es el mismo filosofar. No por casualidad -sino que por exigencias del mismo método y siguiendo a la gran tradición de Platón y Aristóteles- JP ha dedicado mucho de su obra a la cuestión: "¿Qué es filosofar?".

Esa cuestión -así se lee ya en el primer párrafo de *Was heisst Philosophieren?*- es decisiva...:

...eminentemente filosófica, se sitúa uno con ella en el centro mismo de la filosofía.

Y prosigue:

Más precisamente: no puedo decir nada sobre la esencia de la filosofía y del filosofar sin afirmar algo sobre la esencia del hombre.

La antropología filosófica de JP se construye, en gran parte, a partir del análisis del filosofar²¹.

Y el filosofar -es decir, mantener la tensión de la indagación: ¿qué es esto?, ¿qué es esto en sí y en sus últimas razones? (*überhaupt und im letzten Grunde*)²²- es tal que, por ejemplo, una de sus principales características es la "apertura para el todo"; formulación que remite a Platón y que es además el título del opúsculo, en cuya introducción JP discute su método.

No por casualidad, la estructura del filosofar nos conduce a la del hombre: esa "apertura para el todo" expresa a la vez "la naturaleza misma del espíritu humano"²³ y, dígame de paso, la esencia de la institución universidad.

Es decir, si el espíritu humano ha "bajado", produciendo la creación de esa institución, que tiene como forma precisamente la apertura que constituye ese espíritu y, del mismo modo, si el espíritu humano se "objetiva", se manifiesta engendrando la actividad del filosofar; metodológicamente, es "subiendo" desde la universidad y del filosofar que llegaremos a saber algo sobre el espíritu del hombre - *odos ano kato mia kai oyte*.

²¹ A este tema he dedicado mi libro *O que é uma universidade? Introdução à Filosofia da Educação de Josef Pieper*, Editora da Universidade de São Paulo & Editora Perspectiva, São Paulo 1987.

²² *Was heisst Philosophieren?*, p. 62.

²³ *Offenheit für das Ganze*, p. 20.

Filosofar y ciencias

Como decíamos al inicio, al pensar científicamente, uno se limita a considerar su objeto bajo un aspecto particular:

En cuanto saber especializado toda ciencia está hecha de formulaciones que se refieren a un aspecto determinado bajo el cual ella considera lo real; cada ciencia existe, por decirlo así, en función de los límites que la separan de las demás ciencias²⁴.

En este caso, no entran en juego "Dios y el mundo"²⁵, que es precisamente -según Platón- lo que constituye la característica fundamental del verdadero filósofo, el permanente impulso "*para alcanzar el todo de las cosas divinas y humanas en universal*"²⁶.

Para aclarar estos dos modos de relacionarse con su objeto, tomemos como ejemplo la distinción que JP indica entre el tratamiento científico y el filosófico de un mismo tema: la muerte.

En la medida en que me interrogo, bajo el punto de vista fisiológico, qué es lo que pasa cuando se muere un hombre, es decir, en la medida en que yo, como científico, formulo un aspecto parcial, no sólo no estoy obligado a hablar de 'Dios y el mundo', sino que además esto ni siquiera me es permitido: sería algo claramente no-científico²⁷.

En su libro sobre la muerte, donde la investigación no se hace desde el punto de vista científico, sino que es filosófica (y la filosofía, insistamos, no tiene un "punto de vista", sino que se abre a la visión de la totalidad), JP indica que el filósofo debe mantener:

la decidida voluntad de tomar en consideración absolutamente todos los aspectos a nuestro alcance, que puedan de alguna forma decirnos algo sobre el fenómeno de la muerte o, por lo menos, no dejar de lado nada de lo que pueda darnos alguna información; sean los datos procedentes de la fisiología clínica, de la patología, o de la experiencia del médico, del sacerdote o del capellán de prisiones, o lo que se pueda obtener de la legítima tradición sagrada²⁸.

De ahí se sigue una distinción de extrema importancia que establece JP sobre los diferentes criterios de rigor y los diferentes modos de "ser crítico" que rigen para la ciencia y para el filosofar:

Hay, claramente, dos formas de 'ser crítico'²⁹.

Y en la conferencia *Über den Glauben*, JP lo explica:

Hay una forma muy especial de 'ser crítico', distinta de la actitud crítica que, legítimamente, vige en el ámbito de la ciencia. Para el científico, es decir, para quien busca una respuesta exacta para una determinada cuestión particular, ser crítico significa: no admitir como válido nada que no haya sido comprobado, 'no dejar pasar nada' (*nichts durchlassen*). Pero para quien indaga por las conexiones totales, por el

²⁴ *Offenheit für das Ganze*, p. 20.

²⁵ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 76.

²⁶ PLATÓN, *La República*, 486a. "Ciencia de las cosas divinas y humanas" es, quizá, la más clásica de las definiciones de filosofía, mil veces citada por los antiguos.

²⁷ *Was heisst Akademisch?*, p. 96.

²⁸ *Tod und Unsterblichkeit*, p. 17.

²⁹ "Zwei Weisen, 'kritisch' zu sein", in *Buchstabier-Übungen*, pp. 37ss.

último significado del mundo y de la existencia, es decir, para quien cree - y también para quien filosofa - ser crítico es algo fundamentalmente distinto: con la máxima vigilancia ocuparse de que nada se escape del conjunto de lo real y de lo verdadero. El científico dice '*nichts durchlassen*'; el que filosofa y el que cree dice: '*nichts auslassen*', no dejar de considerar nada³⁰.

Y así, a lo largo por ejemplo de *Was heisst Philosophieren?*, JP va indicando las características del filosofar, que corresponderán a otras tantas informaciones esenciales sobre el hombre, que aquí no indicaremos más que esquemáticamente.

Que, por ejemplo, el filosofar tiene por fin la contemplación, la *theoría* y por principio la admiración, que el filosofar requiere la *skholé* como actitud fundamental y necesariamente se da en un ámbito de misterio. Estas no son solamente características del filosofar, sino que, por mediación de ellas, llegamos a saber algo sobre lo que es el hombre.

Si nos fijamos en esas características del filosofar (la admiración, el misterio etc.), veremos, con JP, que remiten a una categoría especial: la "creaturalidad":

La estructura y la condición del mundo y del mismo hombre están profundamente marcadas por su ser-creación³¹.

Y a partir de esas notas del filosofar, JP concluye además que el hombre tiene una estructura dúplice, que comporta un elemento positivo y otro negativo, lo que JP denomina *Hoffnungsstruktur*, estructura de esperanza³². Y la esperanza no es sí ni no, sino "todavía no".

La forma íntima del filosofar es prácticamente idéntica a la forma interna de la admiración. (...) La admiración contiene un aspecto negativo y otro positivo. El aspecto negativo consiste en que aquél que admira no sabe, no comprende; no conoce lo que está "por detrás" (...) Por tanto, quien admira no sabe, o no sabe perfectamente. (...) En esta estrecha unión entre 'Si' y 'No' se manifiesta que la admiración tiene la misma "estructura de esperanza". *La trabazón de la esperanza es propio del acto de filosofar, como lo es de la misma existencia humana*. Somos esencialmente viatores, caminantes, que *todavía no* son.³³

Y ahí se conectan además otras características del filosofar de que ya hemos hablado. Por ejemplo, una cuestión científica puede recibir una respuesta clara, precisa y definitiva; una cuestión filosófica siempre manifiesta el "todavía no" del hombre, que -para recordar una imagen de la filosofía cara a JP- tal como *Eros* es "hijo de Poros y de Penia, o sea, de la riqueza y de la indigencia, (...) jamás es rico ni pobre, y se encuentra siempre a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia"³⁴. La filosofía por tanto no puede ser un sistema cerrado, "la pretensión de poseer la 'fórmula del mundo' es antifilosófica y pseudofilosófica"³⁵.

De ahí que JP haya dado tanta importancia al carácter negativo de la filosofía. Cuando publicamos la edición brasileña de *Unaustrinkbares Licht*, que tiene por subtítulo "El elemento negativo en la visión del mundo de Tomás de Aquino"³⁶, JP nos ha dicho que se trataba de una de sus obras más fundamentales³⁷, imprescindible para un estudio de su filosofar.

³⁰ *Glauben, Hoffen, Lieben*. pp. 10-11. Por supuesto, JP distingue claramente entre fe y filosofar, pues éste es tarea "metódicamente disciplinada" del pensamiento (Cf. *Offenheit für das Ganze*, p. 14).

³¹ "Kreatürlichkeit. Über die Elemente eines Grundbegriffs", in *Buchstabier-Übungen*, p. 40.

³² Por ejemplo en *Was heisst Philosophieren?*, p. 12.

³³ *Idem*, pp. 72-73.

³⁴ PLATÓN, *Banquete*, 203.

³⁵ *Was heisst Philosophieren?*, p. 85.

³⁶ *Unaustrinkbares Licht*, subtítulo.

³⁷ Carta a Luiz-Jean Lauand, 4.4.83.

Para explicar lo que es la *philosophia negativa*, JP recuerda (para sorpresa de muchos...) que la sentencia: "*Rerum essentialiae sunt nobis ignotae*"³⁸ -las esencias de las cosas nos son desconocidas- se encuentra no en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, sino en las *Quaestiones disputatae* del Aquinate³⁹. Es esta una dimensión del pensamiento de S. Tomás para la cual:

el tomismo de escuela no nos ha absolutamente preparado y que hace explotar cualquier 'sistema'⁴⁰.

De ahí que JP no haya admitido el rótulo de tomista:

No puede haber 'tomismo' porque la grandiosa afirmación que representa la obra de S. Tomás es demasiado grande para eso (...) S. Tomás se niega a elegir algo; emprende el imponente proyecto de 'elegir' todo (...) La grandeza y la actualidad de Tomás consisten precisamente en que no se le puede aplicar un 'ismo', es decir, no puede haber propiamente un 'tomismo' ('propiamente', o sea: no puede haber en cuanto se entienda por 'tomismo' una especial dirección doctrinaria caracterizada por aserciones y determinaciones polémicas, un sistema escolar transmisible de principios doctrinales)⁴¹

Parte II - Método y Lenguaje en el Pensamiento de Josef Pieper

La opción por el lenguaje común

Decíamos que para JP, el filosofar arranca de la experiencia, de las grandes experiencias que el hombre tiene consigo mismo y con el mundo. Y que -y ahí radica la peculiar dificultad para quien filosofa- esas experiencias especialmente densas no tienen brillo cabal y duradero en la conciencia: pronto se desvanecen, se nos escapan... No que se aniquilen: se condensan, se esconden, se depositan... en el lenguaje⁴², en el lenguaje común, el mismo que hablamos y oímos todos los días.

Precisamente sobre el valor del lenguaje común para JP es el *Prólogo* de Hans Urs von Balthasar al *Lesebuch* de JP: si se trata de filosofar y por tanto de la búsqueda del ser en su totalidad y de su significado, se impone la consideración del lenguaje común, la que se hace a partir de la sabiduría de aquellos que filosofan inconscientemente. "La palabra del lenguaje común humano encierra más realidad que el término artificial". Y añade la (aparentemente) sorprendente afirmación: "No sólo Lao-Tse, Platón y S. Agustín, sino también Aristóteles y S. Tomás - por improbable que eso pueda parecer - ignoran toda terminología especializada"⁴³.

³⁸ Cit. en *Unaustinkbares Licht*, p. 38. Tal sentencia (*De Veritate*, 10, 1) es sorprendente no cuando se considera al mismo Tomás (en él frecuentemente se lee "*Principia essentialia rerum sunt nobis ignota*" (*In De Anima* I, 1, 15), "*formae substantiales per se ipsas sunt ignotae*" (*Quaest. disp. de spiritualibus creaturis* II ad 3.), etc. - loc. cit.) sino en los "epígonos racionalistas de Tomás" (*La actualidad del Tomismo*, p. 21).

³⁹ "Wie heisst man wirklich?" in *Über die Schwierigkeit...* p. 322.

⁴⁰ *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 150.

⁴¹ *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 27. Cf. además las anécdotas narradas en *Noch nicht aller Tage Abend*, pp. 121-122 y 90-91.

⁴² Ciertamente, no sólo en el lenguaje. Como ya decimos, JP apunta también, como depositarios de esas informaciones esenciales que se esconden en las "grandes experiencias": las *instituciones* y modos de actuar humanos.

⁴³ Prologo a *Lesebuch*, pp. 5-6.

JP desconfía de la terminología especializada y su opción por la *simplicitas* radica en convicciones filosóficas. En el Postfacio⁴⁴ que escribió para la edición alemana del libro sobre el dolor de C. S. Lewis, JP hace sobre ese autor consideraciones que pueden aplicarse a su propia obra: aunque no todos la considerarán una lectura "leve" -así comienza el texto- nadie puede poner en duda la simplicidad, virtud cada vez más escasa en los escritos filosóficos. Y la simplicidad es -prosigue JP- el "sello de credibilidad" del filósofo y donde no la encontramos debemos desconfiar. Luego, JP distingue "lenguaje" (*Sprache*) de "terminología" (*Terminologie*). La terminología es artificial, fabricada, limitada a especialistas; mientras el lenguaje, el lenguaje común, cotidiano, posee la originariedad y la fuerza de la palabra natural.

El lenguaje es así todo un "laboratorio" para el filósofo⁴⁵. Por eso la extraordinaria importancia de las lenguas para el filósofo: en su ya citado prefacio a JP, T. S. Eliot afirma que el filósofo ideal debería estar familiarizado con todas las lenguas; para poder ejercer su oficio: "rescatar" la sabiduría que se ha ocultado en el lenguaje. De ahí que vemos a JP a vueltas con esa "sabiduría oculta" no sólo en su lengua alemana, sino también en el griego y en el latín (por ejemplo en el Cap. I de *Glück und Kontemplation*), en el inglés (p. ej. en *Überlieferung*, p. 28), en el francés (p. ej. en *Hoffnung und Geschichte*, p. 30), en el ruso (p. ej. en *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 42), en el hindú (p. ej. en *Überlieferung*, p. 40) etc.

Esas convicciones vinculan fuertemente la metodología del filosofar de JP al análisis del lenguaje. Siempre con la reserva de la no-operacionalidad del método, podemos enunciar unas cuantas constantes metodológicas sobre el lenguaje, en JP.

La atención a la etimología

JP está convencido de que las palabras frecuentemente tienen un potencial expresivo mucho mayor de lo que se ve habitualmente, cuando de ellas hacemos uso de modo muy familiar y casi automático. Lo más evidente en los análisis de JP sobre el lenguaje son las innumerables consideraciones etimológicas, a las cuales JP siempre está atento y que son frecuentemente tan ricas en sugerencias. Naturalmente, JP no hace de la etimología un absoluto. Y de modo muy acertado, reconoce sus límites, los mismos límites del conocimiento humano:

No hay nada en el mundo que podamos entender completamente. Las esencias de las cosas nos son desconocidas. Esa sentencia no se encuentra en una *Crítica de la Razón Pura* de Kant sino en las *Quaestiones disputatae* de S. Tomás de Aquino. Precisamente ésta es la razón, prosigue él, por la cual también los nombres que damos a las cosas no pueden penetrar en su esencia. Si llamamos *lapides* a las piedras porque pueden "herir el pie" (*laedere pedem*), con esto, como es evidente, no expresamos lo que una piedra propiamente es. Es sabido que las etimologías de los pensadores medievales son casi siempre irremediabilmente falsas. Pero la sentencia sigue siendo verdadera: nuestros nombres no penetran en el núcleo de lo que queremos denominar. Sin embargo, hay, a lo que parece, gradaciones⁴⁶.

En esas *gradaciones* hay palabras que tienen un vínculo muy accidental con la realidad designada; otras, son ya más profundas; en todo caso, vale lo que dice Tomás:

⁴⁴ "Über die Schlichtheit in der Philosophie", publicado en *Erkenntnis und Freiheit*, pp. 97 a 102.

⁴⁵ Un laboratorio de análisis: naturalmente, no se trata de aceptar siempre y acoger todo lo que procede del lenguaje común, pues éste trae a veces consigo disfunciones, como el mismo JP lo advierte y podremos comprobar más adelante.

⁴⁶ "Wie heisst man wirklich?" in *Über die Schwierigkeit...* p. 322.

Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essenziale" - In I Sent. d 25, q 1, a 1, r 8.

Este "vínculo accidental" es la razón por la cual muy a menudo es diferente el enfoque, el aspecto por el cual una determinada lengua describe a una determinada realidad: el mismo objeto que protege de la lluvia (*paraguas, parapluie, guarda-chuva*) sirve también para protegernos del sol (*umbrella, sombrinha*). Por eso, dice Tomás que diferentes lenguas expresan la misma realidad de un modo diverso:

Diversae linguae habent diversum modum loquendi (I, 39, 3 ad 2).

Y así también cada etimología -en las distintas lenguas- puede traer un aspecto distinto de la realidad de la cosa.

Naturalmente, también aquí se hace notar aquél carácter olvidadizo del hombre: cuando los millones de hablantes del portugués agradecen diciendo "*obrigado, muito obrigado*", apenas se dan cuenta de que la gratitud se *obliga* a retribuir; del mismo modo cuando el anglófono dice *thanks* no se da cuenta de que "*to thank*" se reduce etimológicamente a "*to think*", quien está agradecido *piensa*, considera lo gratuito (*¡gracias!*) en el favor que el bienhechor le ha prestado. Con este ejemplo hemos tocado -por medio de distintas lenguas- los distintos grados de la gratitud. En efecto, Santo Tomás explica que la "gratitud" es una realidad humana compleja (y eso ya sugiere que su expresión verbal sea, en cada idioma, fragmentaria: poniéndose énfasis solamente en un aspecto):

La gratitud se compone de diversos grados. El primero encuentra su fundamento en el 'reconocimiento' (*ut recognoscat*) del beneficio recibido. El segundo consiste en alabar y dar gracias (*ut gratias agat*); y por último, el tercero, estriba en la obligación (*obligatus*) de 'retribuir' el bien recibido de acuerdo a la posibilidad del beneficiado y según las circunstancias más oportunas de tiempo y lugar (II-II, 107, 2,c).

Frecuentemente el aspecto que trae la etimología en cada lengua puede ser muy importante, puede traer información de interés para el filósofo. Como cuando, por ejemplo, en su libro sobre el amor JP indica que las palabras latinas *amor* y *amare* tienen que ver etimológicamente con la semejanza ("*with the radical notion of likeness*") y están próximas al inglés *same*⁴⁷. O cuando en su libro sobre la esperanza saca las ricas consecuencias del hecho de que en su lengua alemana desesperación (*Verzweiflung*) derive de "dos" (*zwei*):

Das "zwei" in dem Wort (*Verzweiflung*) hat seinen Sinn⁴⁸.

La conexión entre lenguaje vivo y posibilidad de ver a la realidad

No solamente las intuiciones depositadas en las palabras interesan al filósofo; en ciertos casos, también la ausencia de palabras en el lenguaje también trae consigo una información importante.

La no existencia de palabras vivas y vigorosas para expresar realidades fundamentales hace que esas realidades se nos vuelvan invisibles. El pensamiento y la vida dependen del lenguaje mucho más de lo que a primera vista suponemos. La fuerza viva de la palabra no solamente transmite, sino que incluso engendra y preserva, en interacción dinámica, lo que pensamos y sentimos. Sin la palabra, nuestra percepción de la realidad es confusa o ni siquiera llega a ocurrir.

⁴⁷ *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 39.

⁴⁸ *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 225.

Y recíprocamente, si una realidad se vuelve invisible, la palabra que la expresa pierde su viveza y su vigor, produciendo un círculo vicioso. JP dedica mucho de su atención -sobre todo cuando trata de las virtudes- a esa relación, a esa interacción dialéctica entre la existencia de una actitud de vital interés por algo y la existencia de un lenguaje vivo y vigoroso para expresarlo. Sin la palabra -la palabra adecuada- la misma posibilidad de ver la realidad se vuelve problemática.

Por ejemplo, en *Das Viergespann*, JP dice:

La verdad de la concepción cristiana del hombre y la verdad en general no solamente pierde su fuerza de conquista, sino también su poder de anuncio, si no es regenerada vivamente en su sentido auténtico. Y esta vivificación continua se realiza por la fuerza incisiva de la palabra viva. De ahí la gran responsabilidad -que siempre acompaña al poder- de los que comunican para con la verdad: pueden anunciar la o desvirtuarla⁴⁹.

En este caso JP está hablando de la *temperantia*, de la falta de una palabra viva en nuestros idiomas para designar la realidad de la *temperantia*. Pero recordarán que lo mismo pasa -y JP expresamente lo advierte- con muchas palabras fundamentales: virtud, amor, prudencia, etc. En el caso de la *prudencia* se ha llegado incluso a una auténtica perversión: de la recta aprehensión de la realidad hacia un egoísta cuidado de uno mismo⁵⁰.

¡Qué inmensa falta hacen palabras que expresen por ejemplo conceptos como *acedia* o *curiositas*! Del vaciamiento de la *acedia*, que no significa nada hoy día, y, peor, de su substitución por la pereza en el listado de los pecados capitales, JP dice de modo sobremano fuerte:

No hay probablemente un concepto de la ética que se haya «aburguesado» tan notoriamente en la conciencia del cristiano medio como el concepto de la «acedia». (...) La noción que se ha hecho popular del pecado capital de la pereza gira en torno al dicho «la ociosidad es la madre de todos los vicios». La pereza, según esta opinión, es lo contrario de diligencia y laboriosidad; es casi sinónimo de dejadez y desaplicación. De este modo la «acedia» se convierte casi en un concepto de la vida industriosa de la burguesía. Y el hecho de que se la cuente entre los siete «pecados capitales» parece que es, por así decirlo, una confirmación y sanción religiosa de la ordenación capitalista del trabajo. Ahora bien, esta idea no es sólo una mera trivialización y vaciamiento del concepto primario teológico-moral del pecado de la «acedia», sino su verdadera subversión⁵¹.

Y de la ausencia para una palabra que exprese vivamente el concepto clásico de *curiositas*, dice JP:

Lo más sorprendente -y es algo simplemente increíble- pareceme ser el hecho de que una determinada fuerza fundamental del hombre -de la cual los antiguos, muy justamente, han tratado exhaustivamente- sea simplemente silenciada y omitida en el pensamiento cristiano actual sobre la templanza⁵².

Pero detengámonos en un otro par de casos de ese volverse para el lenguaje en el filosofar de JP: la atención a la especificidad de la distinción y, de otra parte, a la "confusión".

⁴⁹ Pp. 201-202.

⁵⁰ *Das Viergespann*, p. 17

⁵¹ *Über die Hoffnung. Virtudes Fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 393.

⁵² *Menschliches Richtigsein... Estar certo enquanto homem - as virtudes cardeais*
<http://www.hottopos.com.br/videtur11/estcert.htm>

Lenguaje y distinción

La distinción. El filósofo debe dar mucha atención a la especificidad semántica distintiva de cada palabra con relación a sus "sinónimos". Por ejemplo, es cierto que *casa*, *hogar*, *residencia*, etc. apuntan todas a una misma y única realidad objetiva⁵³, pero cada uno de esos sinónimos subraya un aspecto, insubstituible en determinados contextos: no se puede decir, por ejemplo, "¡residencia, dulce residencia!"...

En ese sentido, JP señala una importante "regla metodológica"⁵⁴: una palabra es empleada en su sentido propio solamente cuando no puede ser reemplazada por otra (por ningún de sus sinónimos) sin que haya alteración de sentido.

Piénsese -es el caso analizado por JP en el citado artículo- en la palabra "comprender". En el lenguaje común decimos que "comprendemos una lengua extranjera", que "he comprendido las instrucciones para poner en funcionamiento tal aparato electrónico", etc.

Sin embargo, solamente nos damos cuenta del contenido semántico (y humano, existencial) propio del "comprender" -aprehensión no solamente del contenido objetivo de un mensaje (lo que se puede muy bien expresar por un sinónimo como "entender"), sino también de un alguien personal, vivo y concreto, que la emitió- cuando verificamos que hay ciertos contextos de lenguaje -como cuando decimos: "No me hace falta dinero, sino comprensión"- en los cuales el vocablo "comprender" no se deja sustituir, sin alteración de significado, por ningún "sinónimo".

La claridad y la distinción del pensamiento dependen, sin duda, de sus correspondientes en el lenguaje. Y vemos JP sacar las más decisivas consecuencias filosóficas sobre *la esperanza* a partir del hecho de que la lengua francesa dispone de dos vocablos distintos para *esperanza*: *espoir* y *espérance*: el primero, tendiendo al plural, a las "mil esperanzas" de la vida; el segundo, que se emplea casi exclusivamente en singular, se dirige a la única y decisiva esperanza, la de "salirse bien" *simpliciter*⁵⁵. De paso, es interesante aquí hacer notar además -aún en el caso del francés- que el verbo *espérer* -y eso sólo puede sorprender quien ignore que la verdadera y radical esperanza trae consigo la certidumbre- requiere, por "excepción", en su forma afirmativa, el modo indicativo: no se dice "*J'espère que tout finisse bien*", sino "*J'espère que tout finira bien*".

Lenguaje y "confusión"

Pero, en contra de lo que a primera vista podría parecer, no solo la distinción es importante. Algunas de las más brillantes contribuciones de JP para el pensamiento filosófico residen en hacer notar la "confusión" en el lenguaje, que nos lleva a la "confusión" en el pensamiento y que, en definitiva, corresponden al hecho de que la misma realidad es también "confundente".

En el filosofar de JP encontramos importantes pasajes, marcados por ese modo de pensamiento confundente. Que, por ejemplo, no hay radicalmente dos felicidades (humana y divina), sino sólo una: la Felicidad definitiva, la bienaventuranza del Cielo, que es ya prefigurada y participada en las felicidades de esta vida. JP cita la sentencia de Tomás:

⁵³ El edificio situado en la calle tal, número tal.

⁵⁴ Aquí sigo las reflexiones de Pieper en *Verstehen*, IBK, Freiburg im Breisgau, pp. 1ss.

⁵⁵ *Hoffnung und Geschichte*, München, Kösel, 1967, p. 30.

Así como el bien creado es cierta semejanza y participación del Bien Increado, así también la consecución de un bien creado es ya cierta semejanza y participación de la felicidad definitiva⁵⁶.

Esto se verifica en el lenguaje y JP agudamente señala en su tratado sobre la felicidad que, cuando las diversas lenguas eliminan la distinción entre una felicidad sublime y las felicidades banales, están en el fondo haciendo una acertada confusión que refleja la realidad⁵⁷.

Otro ejemplo, también él infinitamente sugerente: al preguntarnos: "¿Qué es, en sí y finalmente, el amor?", debemos fijarnos no solamente en las múltiples distinciones hechas por las lenguas griega, latina y neolatinas, sino, sobre todo, en las riquísimas posibilidades confundentes de la lengua alemana, que no dispone sino del único y confundente sustantivo: *Liebe*.

Así empleamos *Liebe* para expresar la preferencia por una determinada calidad de vino y también para designar el solícito amor por una persona que pasa por dificultades; o aún para la atracción mutua entre hombre y mujer; o la dedicación del corazón a Dios. Para todo eso, disponemos de un único sustantivo: *Liebe*. (...) Esta manifiesta, o simplemente aparente, pobreza del vocabulario alemán nos ofrece una oportunidad especial: la de enfrentar el reto, impuesto por el mismo lenguaje, de no perder de vista lo que hay de común, de coincidente entre todas las formas de amor⁵⁸.

Y sólo así puede JP llegar a la caracterización del amor como aprobación y a la genial formulación que amar -a alguien o a algo- es decirle:

¡Es bueno que existas! ¡Que maravilla que estés en el mundo!

Una palabra final

Esa dependencia del lenguaje común (que acompaña el pensamiento y la realidad) hace del filosofar de Pieper un pensamiento fuerte y sabroso, plenamente adecuado a aquella intención de apertura para la totalidad y, sobre todo, lleno de sabiduría.

Y si -como siempre lo hace JP- recordamos a los antiguos maestros del pensamiento cristiano, verificaremos que en *sapere, sapientia se confundent* los contenidos semánticos de saber y saborear... y que quizá sea este el secreto del vigor y de la perenne actualidad del pensamiento de Pieper: la sabiduría del erudito que coincide con la sabiduría del hombre de la calle...

Muchas gracias.

* Sapientia 59 (2004), 433-454

⁵⁶ *De Malo*, 5, 1 ad 5. Todo este párrafo se refiere al análisis que Pieper hace en el Cap. I de *Glück und Kontemplation*, Kösel, München 1957.

⁵⁷ "Pero precisamente en eso, en que *un nombre* 'felicidad' tantas cosas distintas denomine (...) precisamente en esa siempre desconcertante sinonimia permanece un fundamental estado de cosas no olvidado y apreciable. Yo me atrevo a afirmar que ese estado de cosas refleja la estructura de toda la Creación *Glück und Kontemplation*, p. 30.

⁵⁸ J. PIEPER, *Glauben, Hoffen, Lieben*, IBK, Freiburg 1981, p. 24.