



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

FILOSOFÍA Y TRABAJO INTELECTUAL, UNA APROXIMACIÓN DE JOSEF PIEPER

Priscila Guerra-Lamadrid

Lima, octubre de 2017

FACULTAD DE HUMANIDADES

Maestría en Filosofía con mención en Antropología Filosófica

Guerra, P. (2017). *Filosofía y trabajo intelectual, una aproximación de Josef Pieper* (Tesis de Maestría en Filosofía con mención en Antropología Filosófica). Universidad de Piura. Facultad de Humanidades. Lima, Perú.



Esta obra está bajo una licencia

[Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

[Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura](#)

UNIVERSIDAD DE PIURA
FACULTAD DE HUMANIDADES



“Filosofía y trabajo intelectual, una aproximación de Josef Pieper”

Tesis que presenta la licenciada

PRISCILA SULKERINE GUERRA LAMADRID

Para optar el Título de

Máster en Filosofía con mención en Antropología filosófica

PIURA - PERÚ
2017

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	I
CAPÍTULO I: ACERCAMIENTO A LA FILOSOFÍA DE JOSEF PIEPER	1
1. Breve exposición de su filosofía y contexto en el que vive.	1
2. Obra de Pieper y principales fuentes clásicas en las que se inspira.	8
3. Principales consideraciones sobre Pieper como pensador	17
CAPÍTULO II: LA VISIÓN DE PIEPER SOBRE LAS CONCEPCIONES EN TORNO A LA FILOSOFÍA Y AL TRABAJO	23
1. Las primeras concepciones sobre el trabajo en la Edad Antigua y en el Medievo.	23
2. Origen del concepto “trabajo intelectual” y su pretensión de validez en la modernidad.	35
3. El trabajo como transformación del mundo y como lo primordial en la vida humana: Karl Marx	45
CAPÍTULO III: LA DEFENSA DE JOSEF PIEPER DE LA FILOSOFÍA COMO OCIO INTELECTUAL	55
1. Para Pieper, ¿es la filosofía un trabajo intelectual?	55
2. ¿Qué significa filosofar para Pieper?	64
3. El ocio en la filosofía contemporánea, según la propuesta de Pieper	78
CONCLUSIONES	87
BIBLIOGRAFÍA FINAL	95

INTRODUCCIÓN

Una cuestión clave a la que todo filósofo se enfrenta es entender en qué consiste su dedicación; pues si no lo sabe, ¿cómo podrá buscar el fin que se propone? En el s. XX, el filósofo alemán Josef Pieper se interesa especialmente por este asunto y lo expresa en diferentes escritos, tales como *Defensa de la filosofía*, *Qué significa filosofar* y *El futuro posible de la filosofía*. Explicar su propuesta y sus alcances en torno a este tema es el objetivo principal de la presente investigación.

Al iniciar la búsqueda de este asunto, aparecen como primeras preguntas: ¿la filosofía es una actividad teórica, un quehacer práctico ético o poético?, ¿su papel es ‘transformar el mundo’ o debe discutir exclusivamente en torno a la búsqueda de la verdad?, ¿tiene como única meta declarar qué es la realidad?, ¿qué es el hombre y todo lo existente? Y también, ¿puede ser el filosofar un quehacer laboral?, ¿cumple alguna función específica en la sociedad? y, sobre todo, ¿qué fin tiene en la existencia humana? Si lo que queremos es acercarnos al tema propuesto, posiblemente estas cuestiones sean claves para profundizar en él.

El autor que aquí investigamos llamó nuestra atención porque supimos de su preocupación por el hombre que vive bajo la dinámica totalitaria del trabajo. Buscábamos razones para entender el rumbo de la contemporaneidad, el sentido de la actividad laboral y el lugar que podía tener nuestro actual quehacer filosófico en este ambiente. Pronto supimos que sus planteamientos partían del reconocimiento de una crisis contemporánea de la filosofía; un panorama que, según afirma, exige reflexionar sobre el valor de esta dedicación. ¿Tendrán algo que ver las ideologías modernas, el pensamiento marxista y los planteamientos que excluyen toda influencia de la tradición? En efecto, en esta investigación veremos que la

preocupación de Pieper tiene una causa específica: “el moderno mundo del trabajo”, un mundo laborocéntrico que se sustenta en el “vivir para trabajar”. Tal como lo identifica, este problema se gesta desde Immanuel Kant, cuando afirma que la filosofía es esfuerzo estricto y pensante; y se extiende y destaca con Karl Marx, al interesarse fundamentalmente por la “transformación del mundo”.

Frente a ello, nuestro autor expresa su mirada y propone planteamientos que descubriremos en este trabajo. Queremos profundizar en el valor que le reconoce a la filosofía y dar relevancia, clarificar y replantear la recuperación de esta actividad en el ámbito de la existencia humana. Así, nos proponemos conocer la visión pieperiana sobre la actividad filosófica y la vida intelectual a lo largo de tres capítulos. En el primero hablaremos del “*Acercamiento a la filosofía de Josef Pieper*”; posteriormente, en el segundo, profundizaremos en “*La visión de Pieper sobre las concepciones en torno a la filosofía y al trabajo*”; finalmente, en el último capítulo, conoceremos “*La defensa de Josef Pieper de la filosofía como ocio intelectual*”.

Para entender su pensamiento es muy importante descubrir los primeros pasos de su formación. Por ello, en el primer capítulo, contaremos las primeras influencias que Pieper tiene en su desarrollo académico y profesional, sabremos quiénes juegan un papel clave en el descubrimiento de las fuentes clásicas y antiguas. Asimismo, conoceremos cuáles son los temas que elige para desarrollar y por qué le interesa hablar especialmente de ellos. Y también, será interesante acercarnos al perfil intelectual de Pieper, ¿acaso puede considerársele un pensador anti-moderno, con tendencia exclusivamente clásica? En este capítulo introductorio, iremos evidenciando algunas respuestas.

Uno de los objetivos temáticos de la presente investigación es conocer el modo en que la filosofía se identifica con el «trabajo intelectual». Esta cuestión constituye la inicial razón que motivó el interés por este tema, no solo por la naturaleza necesaria y vital del trabajo hoy en día, sino también por la exigencia que supone profundizar en el *qué* y *para qué* de la filosofía. ¿De qué modo hay que entender ambas realidades?, ¿la filosofía y el trabajo intelectual pueden tener un punto de encuentro o acaso, se excluyen totalmente? Estas

cuestiones son claves para descubrir, en el segundo capítulo hasta qué punto, para Pieper, es correcta una identificación de filosofía y trabajo y, si no lo es, qué razones presenta para fundamentarlo. Por ello, mostraremos su posición y análisis en el debate que ha surgido con los planteamientos claves de la antigüedad, modernidad y contemporaneidad.

Josef Pieper es un filósofo contemporáneo que quiere aportar con soluciones a la crisis contemporánea de la filosofía. Entonces, habiendo especificado el análisis que hace del origen del problema [en el segundo capítulo], resulta importantísimo conocer en qué consiste su contribución. Por esto, en el tercer capítulo, proponemos el gran reto de comprender qué significa su defensa de la dedicación filosófica. Para hacerlo, no será casualidad que encuentre los fundamentos más sólidos en Platón, Aristóteles y Santo Tomás; y que traiga al presente cuestiones que, por su antigüedad, han sido olvidadas en la contemporaneidad. Asimismo, notaremos cómo expresa su interés por crear una cultura del ocio que se desarrolle en determinados espacios libres de la vida cotidiana y social.

¿La vida humana puede reducirse estrictamente a los bienes útiles?, ¿acaso existe alguna dimensión no utilitaria de la existencia? Y, en el mismo sentido, ¿el hombre puede tener como única preocupación aquella que consiste en acumular riquezas materiales o satisfacer las necesidades básicas? En el último capítulo, entenderemos qué propone Pieper respecto de estas cuestiones. En sus fundamentos, por ejemplo, se destaca la distinción medieval entre la *razón como ratio* y la *razón como intellectus*. Veremos hasta qué punto estamos frente a un planteamiento que continúa la mirada de Aristóteles y Santo Tomás, ante un revivir de la tradición, de la filosofía realista, con parámetros distintos a los antiguos.

Al terminar la lectura de los tres capítulos de la presente investigación, el lector podría preguntarse: ¿Qué acogida ha tenido la visión de Pieper en el pensamiento contemporáneo?, ¿logró canalizar su defensa de la filosofía?... ¿Sigue presente la crisis contemporánea de la filosofía en el s. XXI? Es cierto que son aún evidentes los estragos de la sociedad capitalista, la cultura hedonista, el consumismo y la búsqueda del placer como medio para la felicidad, pero también se conocen las defensas que se dan –y que se han dado– del valor de las Humanidades y la filosofía. En otro sentido, es notorio que, gracias al trabajo, el hombre

cumple el propósito de mejora personal, de ayuda social, de búsqueda del bien común. Este tema, interesante para investigar, por el momento escapa a los objetivos del presente trabajo.

Se ha organizado la bibliografía en dos tipos de fuentes: principales y secundarias. Las primeras están conformadas por los libros y artículos escritos por Josef Pieper en castellano (que en general cubren adecuadamente las obras en alemán dedicadas al tema de la tesis); y las segundas contienen los libros y artículos que se han escrito sobre el pensamiento de nuestro autor, también principalmente en castellano; ambas, han sido leídas desde el método tradicional del análisis e interpretación. Al respecto de las fuentes principales, se han utilizado las traducciones en español por no ser una exigencia específica de una tesis de fin de máster.

Su obra (*Werke*) incluye ocho volúmenes en total, cuya edición ha sido asumida por Berthold Wald, profesor de Filosofía de la Universidad de Paderborn y discípulo de Pieper, y publicada por la editorial alemana Felix Meiner. Las traducciones en castellano, hasta ahora de los volúmenes 3 y 4, se tienen gracias a las Ediciones Encuentro, de Madrid. Esta investigación se basa principalmente en la lectura del tercer volumen (“*Escritos sobre el concepto de Filosofía*”) y de diferentes libros monográficos. Este tercer volumen, traducido por Javier Hernández- Pacheco, incluye una selección de conferencias y publicaciones del autor en torno a la *Formación filosófica y trabajo intelectual*, *¿Qué significa filosofar?*, *Defensa de la filosofía*, *El futuro posible de la filosofía*, y otras piezas complementarias que se desarrollan desde diferentes enfoques históricos. No se ha usado el cuarto volumen por presentar tratados sobre *Las virtudes fundamentales* (Rialp, Madrid), temas que no corresponden con los objetivos de este trabajo.

En última instancia, como datos metodológicos que añadir, en esta investigación se ha creído conveniente, por representar la última actualización, seguir las normas de citación APA, sexta edición (2016). Para cuidar el orden en el discurso narrativo y la agilidad en la lectura, se ha considerado la referencia de la fuente al final de todas las citas directas e indirectas. Además, en la modalidad de ‘pie de página’ hemos agregado los comentarios que se creen pertinentes, sobre todo, para destacar las principales fuentes utilizadas por Pieper.

A partir de lo especificado, consideramos que esta investigación es una forma de contribuir a la difusión de la filosofía de Josef Pieper, un pensamiento valioso en lo que concierne a la búsqueda de la verdad que descubre y redescubre el verdadero sentido del filosofar en una sociedad muy distinta a la de sus maestros principales: los clásicos griegos y Santo Tomás. El enunciado creado por él para definirlo es suficientemente expresivo: el mundo laboral totalitario. Tanto las ideologías liberales como la marxista habían logrado ocupar no solo las cátedras de economía y sociología, sino que hasta la misma filosofía se encontraba influenciada por una visión del trabajo hartamente cuestionable, que Pieper se propone denunciar para devolver a la filosofía su lugar propio. Desvelar esta misión, entender la defensa de la filosofía en relación con la cultura impregnada de estas ideologías, ahondar en la preocupación de Pieper por recuperar su posición constituyen los objetivos planteados en esta investigación.

Agradecimientos

A María Pía Chirinos Montalbetti, por su dirección y guía en este trabajo de fin de máster. Por su tiempo dedicado a la lectura y corrección, y por contribuir con consejos para avanzar y profundizar en el enfoque elegido. Sus comentarios y conocimientos sobre el tema del “trabajo” motivaron el interés para iniciar esta investigación.

A la facultad de Humanidades y al Departamento de Filosofía de la Universidad de Piura, por permitirme la dedicación de la Maestría y a la tesis durante periodos de dictado de cursos. A mis queridos colegas, quienes también de modo indirecto han colaborado para que este trabajo sea posible. Asimismo, a mis profesores de Filosofía –de los primeros años de la carrera, la especialidad y la Maestría-, especialmente a Camilo García, Luis Eguiguren, Genara Castillo, Luz González, Carlos Masías y Rafael Alvira, por darme los fundamentos básicos para fortalecer el amor por la filosofía.

Gracias a Pablo Pérez, por sus aportes en mis intereses de investigación y por los cimientos que deja en mi formación en torno a la enseñanza universitaria. También a Raquel Ramos, por sus sugerencias prudentes y por sus presencias que fortalecen lazos de amistad aún en la distancia. A mis tíos Marisela Lamadrid, Ludovina Guerrero, Estela Guerrero, Patricia Guerra y Rubén Burgos, por su apoyo y por la ilusión que muestran al escuchar los temas que investigo.

A Pierina Pighi, por estar pendiente de mis lecturas de interés y por contribuir con diálogos que cuestionan temas claves de la vida. A Cecilia Hidalgo, Ana Chévez, Betsy Guerra, Andrea Guerra, Jazmín Samaniego y Juan Carlos Ordinola, exalumnos y amigos, por motivar diálogos que mantienen viva la búsqueda de la verdad y por enfrentar, con inquietud e ilusión, el encuentro de respuestas en las que se pueden descubrir nuevas preguntas.

A mi familia, por tantas formas de estar a mi lado; especialmente a mamá Violeta y a mis hermanos, Analy y Ángelo, por ser mi noble hogar: por su perdón, su amor sincero y el empuje necesario en cada uno de mis proyectos. A Hilda Guerrero y Gregorio Guerra, *in memoriam*. Infinitas gracias a Guillermo Navarro Úbeda, mi futuro esposo, por ser un refugio lleno de bien y mi fiel compañero de cada día. Gracias también, por su gran acogida, a mi nueva familia: Jesús, Pilar y Daniel.

Y a todas las personas que han contribuido con esta investigación, perdonando ausencias y recordando la amistad y el cariño.

CAPÍTULO I

ACERCAMIENTO A LA FILOSOFÍA DE JOSEF PIEPER

En el presente capítulo, se expondrá una introducción al tema central de esta investigación: el pensamiento del filósofo Josef Pieper sobre el trabajo intelectual y la actividad filosófica, y la importancia de estas realidades en la existencia humana. Para empezar, resulta valioso descubrir cómo sucedió el acercamiento de nuestro autor a la filosofía y cuál fue su aporte al entorno alemán del siglo XX y, en cierto sentido, a todo el contexto contemporáneo. De este modo, conoceremos su obra principal, los planteamientos claves que propone y las fuentes clásicas de las que se nutre su visión. Finalmente, descubriremos el perfil intelectual de Pieper como buen escritor, como pensador inspirado en la tradición y como filósofo que piensa sobre la totalidad de la realidad.

1. Breve exposición de su filosofía y contexto en el que vive.

En este primer apartado sobre el acercamiento de Pieper a la filosofía, veremos quiénes posibilitan tal encuentro y qué cauces toman sus ideas en el contexto en el que crece y piensa. Es de nuestro interés descubrir de qué manera aporta a la sociedad en la que vivió, principalmente en la cuestión que nos reúne: la defensa de la actividad filosófica en el «mundo totalitario del trabajo»; un mundo dominado por el principio del utilitarismo, donde la dedicación laboral es la primacía de un entorno configurado por la prioridad de los bienes materiales¹.

¹ Pieper entiende al «mundo totalitario del trabajo» como aquel entorno configurado bajo la dinámica de que “solo se vive para trabajar” o la “vida es trabajo”. Nuestro autor critica esta sociedad laboral que ha sido instaurada, como fundamenta, por Karl Marx. Hablaremos sobre ella en el segundo capítulo, para profundizar en esta visión de Pieper, se recomiendan principalmente sus escritos: *El ocio y la vida intelectual* (1962) y *Escritos sobre el concepto de filosofía*, en *Obras* (2000).

Pieper estudió derecho, filosofía y sociología en las Universidades de Münster (Renania del Norte –Westfalia, Alemania) y en Berlín. En las narraciones de su vida no se explicita su dedicación al derecho, pero los conocimientos sobre este campo los muestra indirectamente en sus escritos de sociología y en su exposición de las virtudes. Johann Plenge fue su profesor de sociología y, con el curso titulado *El hombre en el cosmos*, lo acerca al pensamiento filosófico en sus años de universidad. ¿De qué modo profundiza en la filosofía?, ¿cómo conoce los planteamientos de Santo Tomás, quien posteriormente será una de sus principales inspiraciones? Nos acercaremos a estas cuestiones a lo largo de las líneas siguientes.

Si bien es valioso conocer el perfil sociológico de Pieper, del que hablaremos al referir el contexto en el que reacciona, ahora nos interesa detenernos en el momento en el que el joven alemán se topa con la filosofía. ¿Por qué? Porque esta etapa se inicia a sus dieciséis años, en 1920, y perdurará hasta los últimos años de su vida. Se debe decir, para hacerle justicia, que su dedicación a la filosofía será la fuente de la cual se nutre intelectualmente hasta sus 93 años (nace en 1904 y muere en 1997) y sus diferentes escritos son la mejor prueba de esta vital dedicación.

a) El encuentro de Pieper con la filosofía²

El primer acercamiento, que sucede con su profesor Johann Plenge, se refuerza durante varios cursos dictados, fuera de la universidad, por Romano Guardini. Pieper conoce a Guardini en 1920, cuando asiste al movimiento de juventudes católicas *Quickborn* en el Castillo Rothenfels. Mucho tiempo después, al recibir el Premio Guardini³, pronuncia estas palabras: “Como alumno secundario (...) tuve, a los dieciséis años de edad, mi primer encuentro con Romano Guardini. «Encuentro» resulta (...) un nombre un poco demasiado elevado para el modesto hecho de que aquella fue la primera vez que vi a este hombre a la distancia –como uno entre más de cien jóvenes y señoritas-

² Las traducciones del texto alemán al castellano que se citen en este apartado se basan en: Berro, Alberto (2004). *Pieper y Guardini*, Sapientia, 49 (216), 339-358.

³ Pieper recibió numerosos reconocimientos. En marzo de 1981 ganó el premio que la Academia Católica de Baviera concede, desde 1970, a aquellas contribuciones que dependen de Guardini en la interpretación de los diferentes ámbitos de la vida. En febrero de 1982, también obtiene el premio que la Fundación Internacional Balzan otorga, desde 1961, a personajes que destacan por sus contribuciones en los campos de las Ciencias y las Artes.

, que en el patio interior del castillo de Rothenfels, sobre el río Main, lo escuchamos hablarnos, silenciosos y fascinados”⁴(Pieper, 1981, citado por Berro, 2004, p.339).

La influencia de este académico católico en el joven Pieper se hizo más clara y notable el 28 de agosto de 1924 en la *Rittersaal* (sala de los caballeros del mismo castillo), al celebrarse los 175 años de nacimiento de Goethe. Se dice que fue una circunstancia “benedicida de una manera especial por todos los buenos espíritus”⁵ (Pieper, 1963, citado por Berro, 2004, p.341), porque escuchó la meditación de Guardini *Sobre Goethe y Tomás de Aquino y sobre el espíritu clásico*. La idea que más le llamó la atención fue la siguiente: *Todo deber ser se funda en el ser*. Así, sucedió que este pensamiento “se hizo totalmente claro en la mente de aquel joven, con la particular fuerza con que ciertas experiencias son vividas cuando se tiene 20 años” (Berro, 2004, p.345).

Hacia cuatro años que Pieper escuchaba a Guardini en las jornadas de *Quickborn*, y estudiaba filosofía en Münster, en el *Gymnasium Paulinum*. Había empezado a estudiar a Santo Tomás –leía la *Summa*- por recomendación de un profesor de filosofía, un ex dominico, al que admiraba mucho⁶; y por entonces, había concebido exponer un pensamiento fundamental de este autor acerca del recto vivir del ser humano. Esto se hizo posible, cuatro años después, en una tesis sobre el fundamento ontológico de la moral en Tomás de Aquino con la que Pieper se doctoró en 1928. Esta investigación fue publicada en una nueva versión con el título de *Die Wirklichkeit und das Gute* [La realidad y el bien]⁷, que sería su primer libro.

De esta manera, el intelectual alemán presenció un realismo cristiano vivido con Guardini, a quien luego nombraría “el maestro incomparable” (Pieper, 1976, p.43, citado por Berro, 2004, p.42). Este realismo que dirige la mirada al mundo objetivo del ser y que

⁴ Citado por Berro (2004, p.339): Pieper, Josef (1981). *Guardinis gewaltlose Revolution* (ver zur Debate 11, hrsg. von der Katholischen Akademie München, München, p.3).

⁵ Citado por Berro: *Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort*, Romano Guardini zum 70. Geburtstag, en: Pieper, Josef (1963). *Tradition als Herausforderung. Reden und Aufsätze*, Kösel-Verlag, München, p.322.

⁶ Berro refiere que Pieper hablaba largamente de este profesor, sin dar su nombre, y que era grata para el joven Pieper la anécdota del día en el que le mostró orgulloso sus lecturas de Kierkegaard y que el mencionado maestro le respondió: “estos son pasteles, lo que se necesita es pan” (Pieper, 1976, p.53, citado por Berro, 2004, p.43). Y entonces, le recomendó el comentario de Tomás al Prólogo del Evangelio de San Juan.

⁷ Ver *Die Wirklichkeit und das Gute*, en *Philosophie in Selbstdarstellungen* en Pieper, Josef (1997). *Werke*, (5), 48-98.

señala la correspondencia del «deber ser» con «el ser de la realidad», “no se trata de una tesis de juventud que luego fuera abandonada. Pieper sostiene este vigoroso realismo del obrar a lo largo de toda su vida” (Berro, 2004, p.347). Por ello, Guardini fue para Pieper el referente preferido entre los filósofos y teólogos modernos y su encuentro fue fecundo para el realismo cristiano y para una fidelidad a la tradición que superó los límites geográficos.

En paralelo a la influencia de Guardini, luego del doctorado (1928) y hasta 1932, el intelectual de Münster fue asistente de su profesor Plenge en el Instituto de Sociología. Dicho trabajo lo enriqueció como escritor y le permitió iniciarse en el mundo de la actividad docente. Posteriormente, durante los siguientes ocho años, trabajó de modo independiente y, junto a un pequeño número de intelectuales y sin ningún vínculo editorial, publicó diferentes escritos. De esta dedicación resultaron los conocidos textos sobre las virtudes de la fortaleza (1934), la esperanza (1935), la prudencia (1937) y la templanza (1939).

Aunque recibió propuestas como profesor ordinario dentro y fuera de Alemania, rechazó invitaciones a universidades como Notre Dame, Indiana (EE. UU), y Maguncia (Alemania). Enseñó como profesor invitado en la Universidad Libre de Berlín, en Canadá y en España, pero prefirió quedarse en Münster. Desde 1959 hasta 1994, ocupó una cátedra de Antropología filosófica que el gobierno de Westfalia anexó a la Facultad de Teología especialmente para él. Compartió sus conocimientos con un auditorio de estudiantes que fue creciendo al ritmo de los viajes hacia Estados Unidos, Francia, Inglaterra, España, Italia, Japón y la India⁸. Diferentes universidades lo distinguieron como doctor *honoris causa* en Filosofía y en Teología, y el mundo académico lo reconoció como miembro de la Academia Alemana de la Lengua y la Poesía (Darmstadt) y de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino.

Al mismo tiempo, la influencia que Pieper busca tener en sus oyentes, alumnos y público en general, se corresponde directamente con los hechos de la sociedad en la que crece. Lo que significa que no fue ajeno a su contexto: propuso sus planteamientos en momentos en los que millones de personas de Alemania vivían subyugadas bajo

⁸ Fruto de un viaje de seis meses a la India fue el tratado *Una teoría de la fiesta* [Pieper, Josef (1999). *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, en *Werke*, (6), 217-285].

regímenes totalitarios, y sufrían las catástrofes y los cambios radicales del siglo XX. Específicamente, se enfrentaban las consecuencias de las dos guerras mundiales y las innumerables controversias que trajeron a la sociedad contemporánea.

b) Contexto en el que Pieper vive y aporta

A fines de los años veinte, nuestro autor inicia sus primeros pasos como sociólogo. Observa atentamente la realidad y su mirada se ocupa de hechos descriptibles de la problemática social, tales como “el trabajo asalariado, la ausencia de propiedad, la oposición entre clases, la difamación de la distancia social y la huida en utopías comunitarias románticas” (Wald, 2007, p.68). Naturalmente, se topa con una sociedad conformada por hombres afectados por la consecuencia de la primera guerra y de la crisis económica mundial, quienes se enfrentan al reto diario de vivir al límite del mínimo existencial.

Sus primeros textos serán sobre teoría y política social. Publicó diferentes escritos con los que busca “fortalecer las convicciones intelectuales y morales necesarias para resistir al nacionalsocialismo que ganaba rápidamente espacio en toda Alemania” (Franck, 2006, p.135). Escribió algunas obras hasta 1932, pero luego vino el año 1933 y con él, la total instauración de la tiranía nazi. En este camino, Pieper escribe, “se hizo imposible decir algo en el campo de la política social que no estuviera de acuerdo con la línea política del partido. Dos de mis escritos sociológicos fueron prohibidos. Por consiguiente, esta carrera había terminado”⁹(Pieper, 2003, citado por Wald, 2007, p.68).

Antes de verse impedido de continuar en la ciencia de la sociología, nuestro filósofo tuvo la valentía de denunciar algunos problemas sociales y políticos. Se puede destacar como el primer intento la *Introducción a los pensamientos fundamentales de la encíclica Rerum novarum* (1891), que Pieper redactó entre 1927 y 1929¹⁰. Uno de los principales planteamientos de esta visión, fue “la valoración de las relaciones económicas

⁹ *Noticia autobiográfica para Pantheon Books*, New York [1954] (inédito; *Deutsches Literaturarchiv Marbach*, Pieper, Josef. *Prosa*, N.25.7). En la misma línea, Wald deja estas palabras de nuestro autor: “¿Qué se podía todavía (...) criticar? Más deprimente sin embargo era la certeza de que ya no podría expresarme sobre lo que había ‘aprendido’ sobre la ciencia de la sociedad y sobre política social. Y naturalmente tampoco quería hacerlo” [Pieper, Josef (2003). *Werke*, Ergänzungsband 2, *Autobiographische Schriften* (ed. B. Wald), Hamburg, p.111].

¹⁰ Para ampliar su visión, puede verse: Pieper, Josef. *Einleitung zu Rerum Novarum*, 1-9.

a partir de su relación al espacio existencial y a la manera de realizarse la personalidad humana” (Wald, 2007, p.64). Estas iniciales concepciones permiten evidenciar que su mirada social se fundamentaba en su previa formación filosófica.

En 1932, nuestro autor retomó su pensamiento sociopolítico en el escrito *El nuevo ordenamiento de la sociedad humana. Introducción sistemática a las ideas fundamentales de ‘Quadragesimo Anno’* [*Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft. Systematische Einführung in die Grundgedanken von Quadragesimo Anno*]¹¹. Ahí concretó el concepto de “mínimo existencial”, empleado en la encíclica, teniendo en cuenta la discusión socioeconómica (Wald, 2007). Entre otras ideas, propone determinar el mínimo existencial según lo que el hombre necesita para su perfección espiritual y moral (Pieper, 1932). Para ello, conviene mirar la dimensión de lo «necesario para la vida» más allá de los bienes económicos, y así, ampliar la libertad jurídica del trabajador hacia la libertad social.

Dicho de modo general, la propuesta señala que la ampliación de la libertad jurídica en la libertad social evitaría que el trabajador sea considerado solo como un objeto de compra y, conseguido esto, el salario debía determinarse también en atención a sus necesidades humanas (Pieper, 1932, citado por Wald, 2007, p.64). Así, Pieper busca que se reconozca la dignidad del trabajador, que este sea respetado y no despreciado (Wald, 2007); y, como consecuencia, que su valor no sea equivalente al precio de cualquier mercancía. De esta manera, nuestro autor intenta clarificar el límite de los bienes económicos y potencializa la importancia de conseguir una vida llena de sentido.

De lo expuesto, se deduce que Pieper reacciona frente a un entorno que acentúa su interés en la utilidad de la actividad humana, en una sociedad donde el valor de sus integrantes queda únicamente supeditado al servicio de los criterios de productividad. Nuestro autor alza su voz en medio de esta dinámica en la que los ciudadanos, bajo ninguna circunstancia, deben distraerse de la búsqueda de la eficiencia y rentabilidad. Se trata de un mundo occidental contemporáneo incapaz de valorar a una dedicación más

¹¹ Sobre el contenido de estos escritos, puede consultarse: Pieper, Josef (2004). *Werke: Frühe soziologische Schriften: Erg. -Bd.* En este libro se encuentran, junto a otros, los escritos a los que hacemos referencia: *Neuordnung der menschlichen Gesellschaft. Befreiung des Proletariats/Berufsständische Gliederung. Systematische Einführung in die Enzyklika Quadragesimo anno* (1932)–EB 1, S. 61-141.

allá de su rendimiento cuantitativo y que mira la importancia de una actividad solo si ella trae consigo resultados tangibles, medibles y eficaces para la vida.

En este ambiente, ante el que Pieper protesta, se percibe una actitud negativa respecto del individuo mentalmente deficiente y limitado. Se niega el valor intrínseco de la naturaleza humana y se propone que la valía debía otorgarse de otros modos; por ejemplo, según la posesión de ciertas propiedades o de cuán productivo y rentable resulte alguien para la sociedad. Ante estas exigencias, las personas de avanzada edad, con límites mentales o que padecían enfermedades graves, impedían la optimización de la producción laboral y podían ser considerados como parásitos (Schumacher, 2004). Desde esta lógica, la existencia de tales seres humanos era un impedimento en la urgente búsqueda de la reconstrucción del futuro.

Poco a poco, se hacía cada vez más notoria la visión social que encontraba en la dedicación laboral un valor supremo. El trabajo se empezó a convertir en la norma universal y en el fin último de toda la existencia humana. Se le concibe “como el único cumplimiento legítimo de la persona y como el criterio que otorga sentido a todas las actividades humanas, incluida la actividad del intelecto” (Schumacher, 2004, p.526). De modo definitivo, Pieper criticó este rumbo tomado por las sociedades industrializadas del siglo XX, que ya eran un «Estado totalitario del trabajo» o estaban a punto de transformarse en ello. Son, pues, naciones de trabajadores que se dirigen bajo el lema “«no se trabaja solamente por el hecho de vivir, sino que se vive para trabajar»¹²”(Pieper, 1962, p.12).

No podrá negarse el hecho de que hacían falta soluciones en una sociedad alemana que estaba siendo afectada por los estragos de los conflictos mundiales. Pero, en este entorno de desesperación e incertidumbre, ¿el trabajo podía ser la fórmula mágica con la que se resolvían todos los problemas? Pieper advierte a sus contemporáneos el creciente peligro de un activismo social que amenaza la vida humana al entenderla en términos materiales, como estricta medida de rentabilidad y productividad. Fiel a su objetivo, nuestro autor dedicó diversos textos desde la inmediata postguerra a defender el acto

¹² En *El ocio y la vida intelectual*, Pieper refiere que Max Weber, en su obra *El espíritu del capitalismo y la ética protestante*, pone esta frase en voz del conde alemán Zinzendorf. Esta representa la lógica del «mundo totalitario del trabajo».

filosófico y la importancia de enriquecer la vida espiritual; dimensión humana y social que, aunque está en línea distinta, no se opone a la realidad laboral.

Por sus ideas, en medio de la crisis de ese momento, pudo pensarse que Pieper incitaba a la pereza, a la huida de la realidad, al olvido de los problemas inmediatos. O que motivaba a los ciudadanos a no trabajar ni aportar en la construcción de la sociedad. Pese a ese riesgo, insistió en plasmar la insuficiencia de entender al trabajo como fin último de la existencia humana. Algunos de los escritos que señalan explícitamente su postura aparecen en 1948, tal es el caso de *El ocio y la vida intelectual*, *Qué significa filosofar* y *Filosofar como superación del mundo del trabajo*. Y, al ser consciente de la desesperación social, también procuró “fundar una filosofía de la historia y de la esperanza, personal y humanitaria, que se distancia, por una parte, de las filosofías del absurdo y del nihilismo, y, por otra, de los filósofos de las religiones sociales” (Schumacher, 1998, p.311).

Así es como Pieper se enfrenta a los factores reales de un entorno en el que, cada vez más, va desapareciendo el cultivo de los valores del espíritu. Por eso, suele afirmarse que sus ideas quedaron fuera de lugar en la época nazi, separadas de un occidente progresivamente estropeado, vicioso, poco humano. Precisamente por esto ha sido considerado como “un socrático del siglo XX –y, como Sócrates, extemporáneo- que busca siempre traducir la seriedad científica en sabiduría, para hacer después que esta sea útil para la vida del lector. Este socratismo implica siempre tanto la atención al momento en que se vive, como el rechazo de toda forma de compromiso en contra de la verdad” (Alvira, 2002, p.227).

2. Obra de Pieper y principales fuentes clásicas en las que se inspira.

Como se ha dicho, nuestro autor es un pensador alemán del siglo XX que estudió sociología, derecho y filosofía. Su temprana, y corta, dedicación a la rama sociológica la hemos conocido al referir el contexto en el que vivió y creció. Ahora, en este segundo apartado, conoceremos qué escritos filosóficos contiene la obra de Josef Pieper y qué temas fueron de su interés. En este sentido, confirmaremos que la maduración de su

pensamiento se corresponde con los hechos que suceden en la sociedad alemana contemporánea.

También es valioso conocer las fuentes en las que se inspira nuestro filósofo. Sabemos que Romano Guardini lo acercó a la formación filosófica tomista y que un profesor de filosofía, de quien no dijo su nombre, le recomendó leer el comentario de Santo Tomás al Prólogo del Evangelio de San Juan. Por esto, es notoriamente deducible que el Doctor Angélico será un guía importante en su búsqueda de la verdad. Influencia que también se reforzó con el pensamiento de Aristóteles, Platón y San Agustín. No es objetivo principal profundizar en las referencias contemporáneas que coinciden con el planteamiento de Pieper, por eso ellas se mencionarán solo cuando sea necesario.

a) Obra de Pieper

La obra del filósofo de Münster, que incluye la biblioteca personal, el epistolario y los manuscritos inéditos, se conserva en el *Archivo Alemán de Literatura –Deutschen Literaturarchiv-*. Pieper es autor de más de 40 libros y uno de los escritores de lengua alemana más traducidos al español. La editorial alemana Felix Meiner ha editado sus obras completas, y sus escritos, por la gran acogida que han tenido, superan el millón de ejemplares en una docena de lenguas. No pocos autores afirman que tal acogida se fundamenta sobre todo en los temas que elige para desarrollar: el sentido del ocio en la cultura occidental, la importancia de las virtudes en la vida humana y la defensa de la filosofía como búsqueda contemplativa de la verdad.

A lo largo de las siguientes líneas, explicaremos cómo ha evolucionado la obra de nuestro filósofo. El año en el que culmina la segunda guerra mundial es clave para entender el giro que dan sus escritos, pues marca un antes y un después en el interés de determinados temas y en las fuentes en las que se basa. En este sentido, Berthold Wald (2007), editor de los diez volúmenes de *Obras (Josef Pieper Werke)*, habla de una “obra temprana” del filósofo de Münster que comprende su dedicación desde el año en el que se doctoró (1928) hasta 1945. Esta primera etapa puede dividirse en los siguientes enfoques temáticos:

En primer lugar, se destacan los escritos –mencionados anteriormente- de “teoría o política social”. Surgieron en el momento en el que Pieper fue asistente del profesor Plenge en el Instituto de Investigación de Sociología en Münster (1928-1932), y debido a que fueron prohibidos durante la época nazi, es escasa la mención de su dedicación por estos temas. Estos escritos de teoría social son en su mayoría de tipo científico especializado, en los cuales nuestro autor toma contacto con la difícil cuestión del proletariado y de la reconstrucción de la Alemania de la postguerra. Como se ha dicho, una de sus propuestas es el planteamiento de la libertad social como ampliación de la libertad jurídica.

En segundo lugar, se identifican los escritos ético–antropológicos que provienen de la etapa en la que Pieper se autodenomina “escritor libre” (se consideran que fueron ocho años aproximadamente, desde 1932). Con ellos busca expresar una clara reafirmación cristiana y su crítica a la cosmovisión nacionalsocialista que se instauró en Alemania desde 1933 hasta 1945. En este grupo de escritos se encuentran los tratados sobre las virtudes, a modo de interpretaciones de Santo Tomás, y con ellos busca incentivar el crecimiento de la vida intelectual y moral. En otras palabras, se interesa fundamentalmente en aportar soluciones a los problemas reales que afrontaban los ciudadanos, sin pretender, así, formular alguna contribución para la “investigación tomista” (Wald, 2007).

Finalmente, se distinguen los escritos catequéticos –*Catecismo del cristiano* [*Christenfibel*] es considerado el más importante-, los cuales surgieron de su colaboración en el “Instituto de formación popular moderna de Dortmund” (1932-1940). En este periodo, Pieper tiene como reto profundizar en las cuestiones de la fe y comunicarlas a la cultura contemporánea. También escribe respecto de lo primordial que es que el conocimiento sobre la realidad no deje de lado a la tradición, sino que, más bien, se alimente de ella como de su fuente. En este tercer enfoque temático, nuestro autor tampoco pretende ninguna originalidad científica o intelectual.

Esta clasificación de Wald se armoniza con el primer periodo que *Schumacher* identifica en las obras de Pieper. En el primer periodo, que se da antes de la segunda guerra mundial, se encuentran los libros sociológicos, políticos o de doctrina social de la Iglesia, los cuales fueron prohibidos bajo el régimen hitleriano. Tal como se ha dicho, en

ellos dedica su atención al análisis de las virtudes, todas ellas desde su fundamentación ontológica, se inspira en su maestro el Aquinate y en ese camino, critica diferentes escuelas neotomistas que –al cerrarse en sus propias reglas- falsifican el pensamiento del doctor angélico.

Por tal dedicación, a Pieper se le considera como un precursor, con la ayuda de algunos de sus coetáneos –Scheler y Hartmann-, del interés por las virtudes en el marco de la filosofía moral, política y del derecho (Schumacher, 1998). Esto debido a que nuestro autor busca reactualizar una ética de las virtudes en contraposición a la virtud burguesa del siglo XIX, a la ética formal kantiana de leyes y deberes, a las éticas estoica y utilitarista, etc. Para conseguirlo, acude recurrentemente a la propuesta de Aristóteles sobre la vida íntegra, y sobre el bien como fin de todas las acciones del hombre virtuoso y feliz.

La distinción de Schumacher sobre las obras del filósofo de Münster considera un segundo periodo, después de 1945. Esta etapa “determina un punto de inflexión en el pensamiento de Pieper, caracterizado ante todo por un descubrimiento en profundidad de la obra de Platón” (Schumacher, 1998, p.310). El filósofo alemán comenta diversos diálogos del discípulo de Sócrates y se inspira en ellos para desarrollar, entre otros conceptos, los de mito, filosofía e interpretación. Todos estos planteamientos evidencian su análisis sobre el acto del filosofar (1948), el concepto de Universidad y de lo académico (1952), la inmortalidad (1967), la tradición (1970) y el ensayo sobre el amor (1972).

Entre 1948 y 1964, Pieper expuso varios diálogos platónicos en Münster y Essen. En los años cincuenta dictó conferencias radiofónicas sobre algunos de sus personajes, y entre 1962 y 1970 las radios y televisiones de Alemania, Austria y Suiza transmitieron versiones del *Gorgias*, *El Banquete* y una representación de la muerte de Sócrates. Dedicados especialmente al filósofo ateniense son el comentario al *Fedro*, el libro sobre los mitos platónicos, los ensayos sobre el concepto platónico de filosofía y de las diferentes figuras de los sofistas (Franck, 2004).

Esta segunda época se caracteriza también por una ampliación de temas que surgieron de la situación histórica contemporánea. Además de la vuelta a los filósofos

occidentales, “Pieper emprende la discusión en plano de igualdad con los modernos (Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Newman, Schopenhauer, Soloviev, etc.) y con los contemporáneos (Sartre, Bloch, Heidegger, Marcel, Jaspers, Maritain, Scheler, Gehlen, etc.), a la vez que alude en sus desarrollos filosóficos a muchas voces de artistas y poetas” (Schumacher, 1998, p.310). Sobre la discusión con los modernos, específicamente con Kant y con los pensadores contemporáneos, en la que Pieper también se dirige a Karl Marx, volveremos en el segundo capítulo.

Por lo expuesto, muchos autores consideran que el filósofo de Münster dejó una obra de claridad y permanente actualidad. Se destaca su interés por contribuir con la renovación de la persona, en tanto creyente y capaz de vivir su fe en las condiciones actuales de su contexto. Por esta razón, es constante encontrar en sus escritos “temas que nos afectan vitalmente, que los encontramos –los vivimos- en nuestra existencia diaria” (Alvira, 2002, p.227).

Para concluir este apartado, es oportuno mencionar y confirmar las principales fuentes clásicas en las que Pieper se inspira para fundamentar su pensamiento y formular diferentes tesis que se mantienen vivas hasta la actualidad.

b) Fuentes en las que Pieper se inspira¹³

Tal como se ha referido, en su obra se destaca la gran influencia de Santo Tomás y Platón. Josef Pieper habla de ellos como sus dos principales maestros, a quienes considera, junto con Aristóteles y San Agustín, como los cuatro grandes pensadores de Occidente (Franck, 2004). En sus escritos se refiere de modo frecuente a estos filósofos antiguos, y su estilo discursivo evidencia su fidelidad para interpretarlos, de tal modo que sus textos dan la impresión de que se escuchan nuevamente las voces de todos ellos. Se dice, por esto, que Pieper trasciende el pensamiento socrático, al conseguir “que el texto –de Platón, de Tomás y el suyo propio– verdaderamente hable” (Franck, 2004, p.431).

¹³ Dejamos una lectura general del camino bibliográfico que Pieper sigue de sus fuentes. Cita de modo frecuente a Aristóteles y sus obras principales, tales como la Metafísica (I, II, VII, XII), la Ética a Nicómaco y la Política. También señala continuamente a Santo Tomás y la Suma teológica, la Suma contra los Gentiles y los Comentarios a la Metafísica de Aristóteles. De igual modo, refiere las Leyes de Platón y sus diálogos como Fedro, Gorgias, Banquete, República, Filebo, Menón y el Sofista.

También hay que decir que el intelectual alemán se confesaba discípulo de Santo Tomás y pese a ello, rechazó repetidamente el título de «tomista» por considerar como error la tendencia de seguir algunas reglas estrictas y cánones estilísticos de esa escuela. En sus escritos refiere que su inspiración en el doctor de la Iglesia no se debe solo a un nivel histórico, sino más bien a una correspondencia e identificación con la profundidad de sus planteamientos (Pieper, 1974a). Asimismo, a nuestro autor se le considera como gran conocedor de su maestro, por llevar a cabo “un uso tan natural y sin complejos de los escritos de Tomás de Aquino” (Wald, 2007, p. 60).

Pieper fue uno de los pocos pensadores del siglo XX que estuvo convencido de la relevancia histórica de este filósofo medieval en el momento actual. Para él, “Aquino no era una figura egregia del *pasado*, sino que guardaba grandes riquezas de sabiduría aprovechable en todo tiempo y, por tanto, en el nuestro” (Alvira, 2002, p.225). Esto se evidencia, fundamentalmente, en su escrito *La actualidad del tomismo*, en el que expone el valioso legado de la sabiduría del occidente cristiano de la alta Edad Media (Pieper, 1952). Por ejemplo, destaca la diferencia tomista entre las cosas creadas y las artificiales, y la visión del mundo como creación. También señala la deficiencia de buscar estrictamente una filosofía pura, y lo esencial de que, en la incesante búsqueda de la verdad, el hombre descubra el misterio siempre nuevo que guarda la realidad.

Otro de los escritos es *Filosofía medieval y mundo moderno* (1979), en el que nuestro autor destaca la herencia del doctor angélico en el apartado *Introducción a Tomás de Aquino en doce lecciones*¹⁴. Lo mismo sucede con su obra *El descubrimiento de la realidad* (1974). En ambos, entre otras ideas, Pieper destaca la relación esencial del ser humano con la verdad; así, recuerda la importancia de explorar el mundo teniendo como base el principio de “la verdad de las cosas” y, por tanto, reconocer que *todo ente es verdadero*. De este modo, inspirándose en Santo Tomás, nuestro autor recuerda lo primordial de la vida contemplativa y del culto como aquellas dedicaciones que permiten evidenciar el fundamento que está tras la realidad.

¹⁴ Las doce lecciones que Pieper expone de su maestro pueden encontrarse en: Josef, Pieper (1979). *Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid: Rialp, 2da ed., 203-405.

Como ya se ha mencionado, Pieper consideró también a Platón como otro de sus maestros. De su tarea filosófica se destaca “la claridad con que Pieper saca a la luz la sabiduría contenida en las enseñanzas de Platón sobre la existencia humana, la conducta ética, la cultura, la sociedad y la religión” (Franck, 2004, p.431). Así es como encuentra en el filósofo de la Academia una fuente de intuiciones que, según defiende, pueden iluminar distintas soluciones a los problemas presentes de la sociedad en la que vive.

Aquellas “luces” que encuentra en Platón le permiten desarrollar cuestiones profundas como *¿qué quiere decir filosófico?* y su relación con lo “académico”; donde recuerda y fundamenta por qué «ningún dios filosofa» y por qué, en cambio, sí lo hacen los hombres. También señala que la existencia de los sofistas en la Grecia antigua continúa aún presente, con ciertos matices históricos, en el mundo contemporáneo, y se representa continuamente bajo la nominación del “trabajador”. Asimismo, se puede mencionar la inspiración platónica en su propuesta de la “fiesta” como la ocasión cotidiana en la que se afirma y celebra el valor del mundo y de la existencia.

A partir de lo especificado, podemos aseverar que las lecturas que Pieper hizo de los diálogos platónicos le permitieron revivir los pensamientos de su maestro y así, recordar que aquellos planteamientos antiguos pueden ser leídos y analizados en clave contemporánea. De este modo, al comentar al Fedro, al leer el Banquete o al exponer diferentes figuras de los sofistas, revive la sabiduría que apareció en el pasado. Con ello, “confirma la idea de que un clásico es quien tiene algo importante y profundo para decir a los hombres de cualquier época” (Delbosco, 2004, p.282).

Lo dicho hasta el momento, nos permite llegar a la inspiración que Pieper tuvo en Aristóteles. Pese a no autodenominarse como uno de sus discípulos, ni considerarlo especialmente como uno de sus maestros, es notoria la continuidad con la que el pensamiento del autor de la *Metafísica* aparece en los razonamientos pieperianos. Además de basarse también en él para hablar del «concepto de filosofía», subraya la visión aristotélica sobre la vida contemplativa en la *polis* y su comprensión sobre el trabajo servil, temas que nos hemos propuesto profundizar en el segundo y tercer capítulo.

Uno de los pensamientos primordiales que Pieper revive del Estagirita es lo que presenta como «el sentido del filosofar». Tal como nuestro autor expone en muchos

escritos, la importancia de la dedicación filosófica no se corresponde con una utilidad práctica, inmediata, sino que se trata de una dedicación «libre», «teorética», que es la fuente de la que se alimenta el conocimiento práctico. Postula que esta actividad, la filosófica, está llamada a florecer en aquel ambiente donde el hombre se ocupa de la verdad y del conocimiento universal de las cosas. En este sentido, Pieper habla sobre el «culto» como aquel ámbito oportuno para filosofar. Para desarrollar este planteamiento, se basa en Platón, y también, por supuesto, en Aristóteles.

Igualmente, Pieper se vale de Aristóteles para fundamentar el realismo filosófico presente en Santo Tomás. Específicamente en sus *Escritos sobre el concepto de Filosofía*, en *Obras* (2000), dedica varias líneas para exponer la cuestión de *¿Qué es algo real?*, con la que se acerca a la explicación de la existencia del mundo. Aunque aún no aparece en Aristóteles la nominación de la “verdad ontológica”, nuestro autor rescata de él su descubrimiento sobre “la verdad teórica” y en dicho sentido, lo indispensable de que los contenidos de la mente humana se adecúen a la realidad.

Para terminar, no podemos olvidar la influencia que Pieper recibe también de San Agustín, a quien considera -como lo hemos referido- uno de los «cuatro grandes pensadores de Occidente» (Franck, 2004). Se debe decir que son pocas las referencias directas que nuestro autor hace de este doctor de la Iglesia; pese a ello, lo recuerda como un pensador cristiano que postula la verdad manifestada en el ser de la realidad y como aquel que defiende convincentemente que “la verdadera filosofía empieza en un acto de fe” (Pieper, 1952, p.29). De este modo, nuestro filósofo sigue la forma originaria filosófica–teológica de la búsqueda del saber.

Asimismo, se dice que Pieper aprendió a leer a Santo Tomás no con la ayuda de un tomista, sino que lo hizo a partir de sus propias lecturas sobre el Aquinate, pero también con la ayuda inestimable de San Agustín (Berro, 2004). Los diversos autores que han investigado sobre Pieper, no muestran una clara distinción del momento en el que leyó a cada uno. Lo que sí es indudable es que hay una correspondencia de nuestro autor con los planteamientos de Tomás y Agustín; especialmente en su visión de que la búsqueda del saber debe considerar como valiosa a la «tradición».

Al hablar de la vida contemplativa, Pieper recalca la distinción que hace San Agustín entre usar (*uti*) y disfrutar (*frui*)¹⁵. Refiere que el concepto de «usar» señala el significado de «utilidad práctica» y, por ende, el «sentido medial» de una cosa. Por otra parte, «disfrutar» implica que algo tiene «sentido en sí mismo» y, aunque no implique un provecho medible, tiene valor de fin último. Como deja claro en *Escritos sobre el concepto de Filosofía*, en *Obras* (2000), nuestro autor se vale de esta diferenciación para justificar que el «trabajo» tiene el mismo carácter de «usar», y que la consideración filosófica va en la línea del «disfrutar».

En esta pequeña exposición, podemos encontrar una unidad complementaria en Tomás de Aquino, Platón, Aristóteles y San Agustín, de quienes se vale Pieper para postular, por ejemplo, la relación fundamental del sujeto cognoscente con la realidad, la misma que tiene que captar, reconocer y valorar como lo que realmente es. Nuestro autor sigue y defiende el camino del realismo por el cual el hombre debe respetar la naturaleza de las cosas. Y de este modo, rescatará la sabiduría antigua que permanece siempre nueva a pesar de los siglos, de una tradición griega y cristiana que supera los límites geográficos.

Por todo ello, queda claro que estamos frente a un filósofo alemán del siglo XX que defiende la necesidad de volver a la antigüedad, resguardar los planteamientos clásicos, valorarlos, nutrirse de ellos y hacerlos trascender hasta su vigencia actual. Nos damos cuenta de que “los clásicos no le interesan tanto porque representen «la edad de oro» de la filosofía cuanto porque constituyen una fuente de respuestas a las preguntas y a los dilemas contemporáneos” (Schumacher, 1998, p.309). Entonces, invita a tener con ellos una conversación crítica y fructífera en los terrenos social, antropológico, ético y metafísico. ¿Sus planteamientos tendrían sentido sin esta invitación? Es claro que no. Lo cual permite notar la ausencia de toda pretensión de originalidad, la nula intención de elaborar un nuevo vocabulario o un método novedoso. Especialmente por esto, Pieper merece un puesto de honor en la historia del pensamiento (Franck, 2006).

Después de lo expuesto, queda pendiente descubrir de qué modo podemos caracterizar al filósofo alemán. ¿Estamos frente a un pensador tradicionalista, un filósofo “contemporáneamente antiguo”, o ante un filósofo existencialista cristiano? En el

¹⁵ Puede ampliarse en el tema, según cita Pieper (2000, p. 113), en San Agustín. *De doctrina christiana*, 1, 3 y s.; *De Trinitate*, 10, 10.

siguiente apartado, para concluir este primer capítulo, se reunirán las principales consideraciones sobre Pieper, las mismas que se han deducido al conocer las diversas investigaciones de autores que han profundizado en su vida y en sus planteamientos.

3. Principales consideraciones sobre Pieper como pensador

En este breve apartado se plantea un acercamiento a las principales características en torno al perfil de nuestro filósofo. Se debe decir que estas no han sido plasmadas por un solo autor ni incluidas en un escrito único, sino que se ha creído conveniente reunir las y presentarlas como una pequeña propuesta que alimente nuestro conocimiento sobre el intelectual alemán. Sin embargo, como no es el objetivo de esta investigación profundizar en los autores que han estudiado a Pieper, nos limitaremos a mencionarlos de modo general.

Destacaremos tres principales calificaciones: la de ser un buen escritor, la de encontrarnos con un cristiano que tiene su fuente de inspiración en la tradición y, por último, la de tratarse de un filósofo que busca el fundamento de la totalidad de la existencia. Estas consideraciones no son excluyentes ni exclusivas. Más bien, pueden distinguirse como las características que contienen a muchas otras y, sobre todo, pueden verse como aquellas que posibilitaron que Pieper tenga influencia, primero, en sus alumnos y finalmente, en el público internacional.

Se sabe que en la Universidad de Münster se llegó a construir un edificio de aulas más amplio porque las clases de Pieper acogieron una audiencia que llegó hasta los 1500 estudiantes. Las lecciones se daban en varias aulas a la vez y con la ayuda de micrófonos. ¿Cuáles son las razones por las cuales su pensamiento filosófico tuvo gran acogida? Probablemente, mucho tenga que ver la utilización del lenguaje sencillo de sus ensayos y escritos filosóficos que presentó tanto a su público académico como no académico.

Por ello, en primer lugar, queremos subrayar que Pieper es un filósofo que no solo ha escrito mucho, sino que ha escrito con un lenguaje asequible y atractivo. Un escritor que filosofa y un filósofo que sabe además escribir y comunicar muy bien no tienen por qué coincidir; pero estas características sí se corresponden en nuestro autor (Wald, 2010).

De este modo, estamos frente a un pensador que sabe escribir sobre sus propios temas y que logra “bosquejar, con un estilo limpio y elegante, respuestas a los interrogantes planteados por el hombre de la era nuclear” (Schumacher, 1998, p.312).

En su obra Pieper manifiesta la búsqueda de elevarse a un nivel de universalidad separado de toda confusa abstracción. Sus escritos “no tienen nada de «diarística» filosófica, ni mucho menos de introspección o de proyección de la experiencia personal” (Franck, 2006, p.139). Más bien, intenta iluminar las realidades concretas, en las que distingue la totalidad de la existencia, y lo consigue con su fidelidad al significado profundo, y a la vez sencillo, de las palabras del lenguaje humano. Estas le permitieron hablar de los intereses generales y que su diverso público lo entendiera.

Se destaca que, en sus innumerables obras, Pieper piensa sobre cuestiones fundamentales, pero logra expresarlas de forma clara y con un estilo sin rodeos (Franck, 2008-2009). Por ello, es evidente que su modo de escribir y de hablar constituyen una de las razones principales por la que su filosofía fue entendida, conocida, y reconocida. Basta recordar todos los premios que recibió, las conferencias que dio fuera de su país, las cátedras y plazas de profesor que le fueron ofrecidas, y el amplio público que asistió a sus conferencias y exposiciones.

En segundo lugar, se puede considerar que Pieper es un autor que tiene su fuente de inspiración en la tradición. Se trata de un pensador creyente que manifiesta un profundo compromiso con la forma originaria filosófica–cristiana occidental; y, a la vez, que busca hacer fecundo para el presente y el futuro aquel pensamiento del pasado. Intentó comunicar esta fidelidad a través de sus planteamientos, los mismos que muestran su interés por “la visión cristiana del mundo, sin someter la substancia de la fe cristiana a un esquema de la razón, de manera crítica (como Kant) o especulativa (como Hegel)” (Wald, 2010, p.5).

Al inspirarse en la tradición, como hemos visto, Pieper sigue la línea filosófica de Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás. Coincide con ellos en que la filosofía se encuentra, desde sus comienzos, en el marco de una tradición y que no debe desligarse de ella. El que no pueda desligarse no denota una reducción a la misma, pues considera que ambas conforman una correspondencia mutua, una relación natural de enriquecedora

complementariedad. Por esto, nuestro autor entiende como falsa la pretensión de una filosofía pura, y, al mismo tiempo, señala el límite de la filosofía al recordar que ella “no puede dar la salvación” (Franck, 2006, p.149).

Según lo dicho, Pieper cree que la filosofía cristiana es una realidad y, por ende, no es una doctrina que resulte de la “cooperación de dos saberes complementarios” (Franck, 2006, p.162). Propone además de la unidad, la defensa de una filosofía que consista “sobre todo en el filosofar del cristiano, (...) de quien se abre con todas sus facultades, (...) a la realidad” (Frank, 2006, p.149). Es decir, considera lamentable la posibilidad de que el filosofar excluya los descubrimientos de la salvación, o viceversa. Tal separación, para nuestro filósofo, sería un acto “ilícito, ya que ambas acaban así siendo igualmente estériles” (Pieper, 1980, p.12). La coherencia de su pensamiento lo lleva a afirmar que es un gran dilema aquel intento de proponer en occidente una «filosofía no cristiana».

El planteamiento referido se enfrenta con existencialismos contemporáneos que consideraban al filosofar como puro pensamiento, separado de la teología. Ante este riesgo, como Pieper propone, se muestra la exigencia de volver a la originalidad del filosofar occidental. Esta se ha realizado con Platón, que vuelve a los «antiguos» y al «mito»; con Aristóteles, cuando entiende la «teología» como doctrina filosófica del ser; también con San Agustín, para quien la verdadera filosofía empieza en un acto de iluminación; y finalmente en Santo Tomás, con quien la “forma originaria filosófico-teológica de la búsqueda occidental del saber, puede lograr una actualidad tanto confirmadora como salvadora” (Pieper, 1952, p.29).

Para terminar esta segunda consideración, puede ser valioso rescatar que nuestro filósofo, al hablar de los antiguos, de la tradición, no solo se refiere a sus fuentes clásicas como Platón, Aristóteles, sino también a los “orígenes”. Esto nos lleva a la afirmación que expresa con rotunda seguridad en *El ocio y la vida intelectual*: “¡no se habla de «precursores», sino de raíces!” (Pieper, 1962, p.72). No sorprende su constante reiteración de lo bueno que es que el filósofo esté orientado a la «sabiduría de la revelación». En este sentido, ¿quiénes son las “raíces”? Para nuestro autor, son los

«antiguos», pero los próximos al origen, los cuales se caracterizan no por su genialidad, sino porque son los primeros receptores de un don divino especial (Pieper, 2000)¹⁶.

Finalmente, en tercer lugar, es necesario destacar que Pieper es un filósofo que busca el fundamento de la «totalidad de la existencia». Cree que de la dedicación filosófica no pueden brotar respuestas exactas, precisas y cerradas. Señala que este ánimo de concretizar la totalidad de la existencia les corresponde a las ciencias particulares, pero, aunque puedan dar respuestas válidas, estas son aún insuficientes. Por ello, su visión busca comprender todos los aspectos de la realidad y fundamentar por qué esta búsqueda no debe reducirse a ningún sistema de pensamiento. Justo por esto, nuestro autor no se presenta como un experto especializado en tal o cual asunto, o en la exactitud o preparación de escritos filosóficos.

En ese camino, evita hablar de “aspecto”, “sistema” o “disciplina” filosófica porque está convencido de que lo esencial del filosofar no es la restricción de la mirada o del interés sobre el mundo. Cree que el filósofo debe atender a que nada de ella quede excluido, ni que lo «particular» sea equivalente a lo «universal», o en que la parte absorba al todo (Franck, 2006). Por ello, como lo hemos dicho, se inspira en Platón y Aristóteles, y se fortalece con Agustín y Santo Tomás, en un esfuerzo contra todo reduccionismo cientificista de su tiempo y un pluralismo sofista sin fundamentos ni principios filosóficos (T.S. Eliot en Pieper, 2000).

Por consiguiente, nuestro autor es un intelectual que invita a reconocer que lo fundamental del nuevo humanismo no está estrictamente en el ser humano, sino en la realidad total; y más aún, en el Creador de la realidad. Le entrega al hombre un papel importante: lo invita a mirar la realidad, a mirarse en la totalidad de la realidad. De esto se deduce un realismo filosófico que reconoce en la persona tanto su fragilidad como su dignidad. Entonces, ella no es ni ángel, ni una bestia ni un Dios, pero sí es el ser que tiene

¹⁶ La publicación en español de *Escritos sobre el concepto de Filosofía*, en *Obras* (2000) contiene como noveno apartado llamado “*Tradición. Concepto y validez*”. Su publicación original data de 1970, en ella nuestro autor escribe “Tradición y autoridad”. A la luz de las intuiciones de Platón, indica que «los antiguos» son los receptores de un mensaje con garantía divina. Puede profundizarse en: Pieper, Josef (2000). *Obras. Escritos sobre el concepto de Filosofía*, trad. Javier Hernández-Pacheco, Madrid: Ediciones Encuentro, (3).

la capacidad de buscar el fundamento total de la realidad; y, por ende, puede filosofar (Pieper, 2000).

De ese modo, para Pieper, el sentido de la filosofía no es un simple resultado o producto del espíritu; por el contrario, insiste en prestar atención al carácter receptivo y contemplativo del conocimiento. La dimensión principal de este carácter señala un mínimo interés por el *dominio de la naturaleza*; en cambio, destaca la comprensión y la capacidad humana para “ver” a la realidad en su totalidad, al mundo en su conjunto. En otras palabras, defiende que los hombres “independientemente de su grado de educación y cultura, están llamados a abrazar mediante el conocimiento y la afirmación amorosa, la totalidad de lo existente” (Franck, 2006, p.140).

A partir de todo lo dicho se deduce que Pieper es un pensador que aborda una amplia gama de cuestiones y problemas esenciales que obedecen a las verdaderas inquietudes del ser humano. Nos ha mostrado que estas no deben perder su actualidad en la sociedad de nuestro tiempo. Por esto, puede destacarse al filósofo alemán como uno de los más importantes pensadores del siglo XX, en quien se reconoce el carácter de amante a la sabiduría y cuya influencia “debería contribuir a restablecer la filosofía en su dignidad de lo que es importante para todo hombre, con formación y capaz de pensar” (T.S. Eliot en Pieper, 2000, p.83).

CAPÍTULO II

LA VISIÓN DE PIEPER SOBRE LAS CONCEPCIONES EN TORNO A LA FILOSOFÍA Y AL TRABAJO

En el presente capítulo, se busca establecer la situación de diálogo de Josef Pieper con algunas posiciones en torno a la filosofía y al trabajo intelectual. No se realizará un resumen histórico de las propuestas filosóficas existentes en la historia del pensamiento. Tampoco se hará un análisis de la evolución del concepto de trabajo en estas. Más bien, se intentará mostrar un debate sobre el punto de encuentro o exclusión de ambas cuestiones en las propuestas de Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, por un lado, y de Kant y finalmente de Marx, por otro. Esta exposición se desarrollará desde la compatibilidad o crítica de Pieper, quien refiere a tales pensadores en su planteamiento sobre la «vida intelectual». Así, se pretende asentar las bases de la posición de nuestro autor que será ampliada y desarrollada, a modo de conclusión, en el tercer capítulo.

Asimismo, se planteará cómo el filósofo alemán, desde la contemporaneidad, profundiza en las cuestiones que nos reúnen a partir de los tres tiempos de la historia del pensamiento. Estos momentos señalan el giro ocurrido en la concepción de la filosofía y el trabajo intelectual desde la antigüedad hasta fines de la modernidad. Destaca la concepción clásica de la filosofía como contemplación y no como dedicación servil; se indica la insuficiencia de la propuesta kantiana que entiende a la filosofía como trabajo, asociándolo con su carácter de conocimiento discursivo; y finalmente, afirma su crítica a la propuesta de Marx que ve a la filosofía únicamente como praxis y al trabajo como lo primordial en la vida humana.

1. Las primeras concepciones sobre el trabajo en la Edad Antigua y en el Medioevo.

La filosofía nace en el resplandor de la Grecia antigua (s. VI a.C.), en un escenario que promueve diferentes manifestaciones y descubrimientos sociales. El nuevo tipo de comunidad humana, el de la *polis*, impulsa la importancia de la admiración, de dedicar la vida a pensar y profundizar en la búsqueda de la verdad. El ágora, la plaza de las ciudades-estados, es una fiel evidencia del intercambio de bienes comerciales, culturales y políticos. Los presocráticos, Sócrates, Platón, Aristóteles, e incluso los sofistas, serán los principales protagonistas de este momento espléndido de la civilización occidental.

Se trata de una sociedad que reconoce como verdaderos ciudadanos, como auténticos seres libres, a aquellos hombres que perfeccionan las dimensiones racionales: la teoría o conocimiento contemplativo y la praxis-virtud. Se considera que el valor de estas actividades está por encima de todo trabajo servil (la praxis-poiética) y se incentiva su mejoramiento: tales dedicaciones se desempeñan en un ámbito libre, sin la interrupción de las tareas manuales, utilitarias o productivas. Así, los que se dedican a la contemplación, a la filosofía –vista como la actividad intelectual más excelsa-, tienen un *status* más alto que aquellos que pertenecen al entorno dominado por las necesidades materiales.

Dicho esto, conviene profundizar en el panorama de los planteamientos filosóficos antiguos y medievales, específicamente en el interés por la dedicación intelectual, en la poca dignidad admitida a los trabajos serviles y en los primeros acercamientos al concepto de trabajo. Todo esto permitirá alumbrar las reflexiones destacadas por nuestro autor.

a) Interés de los antiguos por la filosofía como una dedicación intelectual

Frente al valor que los antiguos entregan a las actividades intelectuales, se considera necesario aclarar brevemente el gran acierto de la sociedad griega: su interés por la admiración, la búsqueda de la verdad y el entendimiento de la realidad. De modo especial, se hará un recuento de los elementos esenciales del filosofar que aparecen en los planteamientos antiguos y medievales, los mismos que son destacados por Pieper en sus diferentes escritos. Asimismo, se reflexionará especialmente sobre el *sentido* de la filosofía, impulsado desde la antigüedad.

Una buena referencia, para empezar, es la Academia de Platón, fundada alrededor del 388 a.C. Puede ser considerada como el principal antecedente de las universidades porque, desde sus inicios, incentivó a profundizar en la búsqueda del conocimiento. Nuestro autor destaca que fue “una comunidad de filósofos, cuya característica íntima es (...) la filosofía, el modo y estilo filosóficos de considerar el mundo” (Pieper, 1962, p.178). Esta afirmación, expuesta en *El ocio y la vida intelectual*, señala que la formación académica tiene fundamentos filosóficos, o, dicho de otro modo, que no es “académica” aquella ciencia que no esté conformada filosóficamente.

Entonces, habría que preguntarnos: ¿qué es lo filosófico? Inspirándose en los antiguos, nuestro autor señala que filosófico significa “teórico” y, pese a no indicar una definición exhaustiva, este término sí muestra una característica esencial. Por ello, “ser movido por la verdad y no por otra cosa, tal es la esencia de la teoría, dice Aristóteles en su *Metafísica*¹⁷, esta vez completamente de acuerdo con Platón” (Pieper, 1962, p.179). Y en el mismo sentido, “Tomás de Aquino, dice sin reparos: «el fin del saber teórico es la verdad»¹⁸”. Así, el interés por “la verdad” es fundamental en la teoría y la filosofía es “en sentido estricto «ciencia de la verdad»¹⁹” (Pieper, 1981a, p.125).

Lo especificado nos lleva al significado clásico de la «filosofía». Según la antigua historia, Pitágoras dijo por primera vez que ningún hombre podía llamarse sabio sino a lo mucho philo-sopho, esto es amante a la sabiduría. Es conocida la experiencia de Sócrates en la búsqueda de la verdad y el sentido de su «solo sé que nada sé». Platón afirma que no puede poseerse todo el saber y que ello distingue a los hombres de los dioses. Aristóteles, por su parte, postula que la pregunta por la *ousia* no puede responderse de modo definitivo. Todos estos pensamientos se han visto una y otra vez confirmados, con mayor claridad, al menos hasta el final de la Edad Media (Pieper, 2000).

Pero, si con Pieper volvemos la mirada a las consideraciones referidas de los filósofos antiguos, ¿estas confluyen de alguna manera? Puede notarse que ven a la filosofía como la búsqueda de la verdad. Con esto, por un lado, señalan un camino interminable en el conocimiento y, por otro, expresan el límite de la capacidad humana

¹⁷ Pieper (1962) cita a Aristóteles: *Metafísica*, 2, 993 b.

¹⁸ Pieper (1962) cita: Santo Tomás de Aquino. *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 2, 2; n. 290.

¹⁹ Aristóteles. *Metafísica*, 2, 1; 993 b 19 ss.

para conocer completamente la realidad. Lo señalado nos permite destacar algunos elementos que pertenecen fundamentalmente a la dedicación filosófica y de los que nos encargaremos en los párrafos siguientes: la consideración de la totalidad que me sale al encuentro, el acercamiento a la esencia de las cosas y el misterio como la novedad continua en la realidad.

Los griegos reconocieron como elemento principal *la consideración de la totalidad de lo que me sale al encuentro*. Para explicarlo, nuestro autor cita el diálogo *La República* (474 b-5), donde Platón atribuye a Sócrates el propósito de determinar qué se entiende por un filósofo. Y sucede que el filósofo desea, de forma constante, comprender todo. Por ello, quien ama a la sabiduría no puede interesarse estrictamente por un “aspecto” de la realidad, sino que debe dirigirse al “mundo en tu totalidad”. Y, entonces, “de esto precisamente, del todo bajo todo aspecto posible, es de lo que se ocupa la filosofía” (Pieper, 2000, p.162).

Por ello, el que filosofa está atento para que ningún elemento de la existencia quede desatendido u olvidado. Nuestro autor trae al presente lo que Santo Tomás señala en la *Suma Teológica* (1-2, 32, 2): “El hombre desea el conocimiento total y perfecto de algo”. Pieper también recuerda lo que se afirma en las *Quaestiones disputatae De Veritate* respecto de la afirmación aristotélica: “Se dice que el alma es en cierto modo todas las cosas, porque es apta para conocer todas las cosas”²⁰. Y así, tal búsqueda de la totalidad es un rasgo diferencial del verdadero filósofo, quien “no se caracteriza por interesarse por la «filosofía»; le interesan la totalidad del mundo y toda la sabiduría” (Pieper, 2000, p.163).

Pero aún podemos dar un paso más: “no es solo la «totalidad de las cosas», sino (...) la «esencia de las cosas» en lo que se fundamenta el mundo del espíritu” (Pieper, 1974a, p.216). Esto significa que, a la consideración de la totalidad, se une el *interés por la profundidad de la realidad*. Es decir, al filósofo le corresponde la búsqueda de la última significación del mundo, la que trasciende lo estrictamente material y manifiesta la universalidad y la esencia de la verdad. Y, por ello, “al igual que la totalidad del mundo

²⁰ Pieper (1974, p.206) cita a Santo Tomás: *De Veritate*, 2, 2

creado, para la antigua Metafísica del ser, también la esencia de las cosas es «universal» (Pieper, 1974a, p.216).

Sin embargo, Pieper reconoce “que hay una dimensión de la realidad que sencillamente no es racionalmente asible” (Pieper, 2000, p.169). Esta afirmación tiene sus fundamentos en la distinción entre *ratio* e *intellectus* que explicaremos posteriormente. Por ahora podemos decir que, con aquella “dimensión”, nuestro autor se refiere al mundo del espíritu en el que la captación “racional” es insuficiente. ¿Y esto por qué? Según señala, porque hace falta considerar la capacidad del *intellectus*, la que representa el hecho de que, en el conocimiento humano, al hombre se le entrega “el don de percibir «lo que íntimamente da consistencia al mundo»” (Pieper, 1962, p. 47).

Dicho de otro modo, para nuestro autor, el conocimiento profundo del mundo no se consigue solo con el ejercicio racional ni consiste en un “estricto pensar”. Entonces, Pieper reconoce otro rasgo diferencial del filósofo: su capacidad de *valorar el misterio que guarda la realidad*. Esto implica que quien ama el saber “no es tanto el que se ha formado una redonda idea del mundo, cuanto el que mantiene viva una pregunta y reflexiona metódicamente sobre ella” (Pieper, 2000, p.291). Así, filósofo es quien se deja conmover por la realidad que es naturalmente insondable y busca mantener despierta una cuestión en la que importa más el continuo preguntar, la búsqueda constante, que su propio encuentro, o respuesta.

Las anteriores características esenciales al filósofo son destacadas por nuestro autor en total fidelidad con los antiguos. Estas nos llevan a una cuestión con la que ampliaremos el panorama del interés antiguo por la dedicación filosófica. Si la filosofía busca la comprensión de la totalidad, la esencia de la realidad, considerando el misterio del mundo desde una pregunta siempre viva, cabría preguntarnos: ¿es útil la búsqueda de una sabiduría que no puede poseerse completamente?, o, ¿para qué sirve un filósofo que es un eterno amante al saber? Estas preguntas permiten acercarnos a la reflexión sobre el *sentido de la filosofía*.

Nuestro autor se cuestiona: “una vez que (...) logramos lo necesario, que es satisfacer las necesidades de la vida, (...) ¿en qué consiste propiamente esta vida de tal forma posibilitada?” (Pieper, 2000, p.174). No es la primera reflexión de este estilo en la

historia del pensamiento. Para acercarse a la respuesta, el intelectual alemán se inspira en Aristóteles, quien “expresa esta autovaloración de la filosofía diciendo que todas las ciencias son más necesarias que ella, pero ninguna es más digna: «*necessariores omnes, nulla dignior*»²¹”(Pieper, 2000, p.173). Así (y aquí tenemos una primera referencia negativa al tema del trabajo), la filosofía se dirige por un camino distinto de lo básico de la vida, del producir, consumir, de lo útil y funcional. En cambio, explicita una dimensión cuyo valor es más alto que la estricta satisfacción de necesidades biológicas y materiales: la defensa del filosofar como el saber «más digno» de todos.

A quien manifieste que “la filosofía no sirve para nada y que es, por tanto, una empresa sin sentido e irresponsable (...)”. Pieper responde: “Sí, es cierto: ¡filosofar no solo no sirve fácticamente para nada; es que ni puede ni debe servir!” (Pieper, 2000, p.105). También Heidegger afirma que «es correcto y está en el mejor orden ‘decir que nada podemos hacer con la filosofía’»²². Se deduce que el filosofar no se corresponde con lo «fáctico» y que, más bien, indica un ámbito “en el que las categorías de «rendimiento», «practicabilidad», «utilidad», *efficiency*, no significan nada y que, sin embargo, es imprescindible para una vida verdaderamente humana” (Pieper, 2000, p.105). Así nuestro autor defiende el valor de la filosofía, pero también aclara el riesgo de pedirle algo que, por su naturaleza, no busca: la estricta ejecución de metas eficientes e inmediatas.

Dicho lo anterior, podemos afirmar que la filosofía «no sirve para nada», solo si entendemos «servir» en términos fácticos, utilitarios; y también, como es de suponerse, si se considera el servir como «servidumbre» –acción realizada por un conjunto de criados y sirvientes-²³. Si la filosofía «no sirve» no está en la obligación de confesar algún defecto o delito. En cambio, si se ve la realidad más allá de lo que «sirve», el supuesto problema se convierte en una distinción. Dicha distinción, para nuestro autor, tiene el privilegio denominado «libertad»; por ello, el “filosofar es esencialmente una acción libre, ¡y por esa razón no sirve para nada!” (Pieper, 2000, p.105).

²¹ Pieper cita: Aristóteles (1990). *Metafísica*, I, 2, 983 a-10.

²² Cita Pieper (2000, p.105) a Heidegger, Martín. *Einführung in die Metaphysik*, p. 9.

²³ «Servicio», desde su etimología latina (*servitium*), señala el significado de «servidumbre, esclavitud», pero también se entiende, como admite la RAE, como aquella capacidad de ofrecer un «favor que se hace a alguien». En este trabajo no se referirá el segundo significado, salvo que se mencione de modo explícito.

Pieper afirma que Aristóteles formula por primera vez en su *Metafísica* que «libre» es lo mismo que «no-práctico»²⁴, y que la filosofía “es «libre» en la medida en que no remite a algo que esté fuera de ella misma” (Pieper, 2000, p.106). Con esta acotación no es extraño recordar que las artes libres en la antigüedad y en el Medievo estaban ordenadas al saber y que «teorética» era esa actitud en la que interesa el conocimiento de la verdad. Así, “nunca sino en la *theoria* filosófica vivamente realizada, se da una independencia tan radical frente a cualquier servicialidad hacia finalidades prácticas” (Pieper, 2000, p.108).

Por todo lo indicado, se pueden vislumbrar muchas de las razones que justifican el valor que la sociedad clásica le entregó a la filosofía, a la búsqueda de la verdad y a la comprensión del mundo, en todo el panorama de la vida humana. Como es justo concluirlo, esta forma de ver la existencia deja una valiosa herencia en la historia del pensamiento; pero también, es preciso admitir, tal importancia de las actividades intelectuales supuso una «primacía» de las mismas, en detrimento de las tareas o trabajos serviles. Los rastros que dejó este menoscabo se podrán entender en la siguiente exposición sobre la concepción del «trabajo» en la filosofía clásica.

b) Primeros acercamientos a la realidad del trabajo en la filosofía clásica

Ahora es necesario deducir, a partir de la visión aristotélica, el primer acercamiento filosófico a la cuestión del «trabajo». ¿Cómo hay que entenderlo? No son pocos los autores que afirman que esta noción antigua, aunque poco tratada, denota “un proceso de producción manual estrechamente vinculado a las exigencias de la naturaleza biológica del hombre” (Innerarity, 2008, p.71). Tal concepción se enfoca en la dimensión práctica de la *poiesis*; es decir, en la acción que tiene como fin obtener un resultado, una destreza, un producto determinado o la modificación de la materia. Por ende, por ser el trabajo sinónimo de producción manual, a la dedicación intelectual no se le considera como una actividad laboral.

²⁴ El término griego que está en la *Metafísica* es «ποιητική», en latín se traduce como «activa» y en castellano como “ciencia productiva” (Aristóteles, 1990, I, 2, 982 b-27). En los siguientes párrafos se ampliará esta visión, por el momento podemos decir que lo «práctico» puede tener como objetivo los fines productivos.

La comprensión aristotélica del trabajo se enfoca en las artes serviles, en la vida activa, en la *poiesis*; y no en la teoría ni praxis moral, tampoco en las artes liberales ni en la vida contemplativa²⁵. Esto porque, según la visión clásica, “es hombre auténtico quien se dedica a la contemplación y a la virtud, es decir, a la teoría y a la praxis ética. No lo es de modo pleno quien se ocupa de la *poiesis* o de actividades productivas, como los oficios y las labores necesarios para la subsistencia” (Chirinos, 2006a, p.23). Se debe admitir, entonces, el carácter negativo que se le dio al trabajo y a quienes lo realizaban: a los esclavos y a las mujeres se les priva de la vida virtuosa y contemplativa en la *polis* por considerárseles como instrumentos animados y no plenamente como seres humanos.

A partir de lo especificado, ¿se identifica algún error en la consideración clásica sobre las artes serviles y, por lo tanto, del trabajo? Se cree oportuno incluir en esta investigación una breve descripción de la visión clásica sobre la actividad y dedicación laboral. A pesar de que Pieper no desarrolla un planteamiento expreso sobre ella, este acápite permitirá ampliar el panorama en el que se expresan los distintos pensamientos de nuestro autor. Especialmente, en su exposición de los comentarios sobre las partes del alma humana en Aristóteles, y la distinción de *ratio* y el *intellectus* y del conocer humano en Santo Tomás de Aquino, como lo veremos posteriormente.

Entonces, ¿qué importancia tenían las personas que no se dedicaban a la teoría o a la praxis-ética?, ¿se les podía considerar como «ciudadanos» de la Grecia clásica? Se sabe que en la antigüedad se dio una contraposición entre los saberes liberales y los trabajos serviles. Esta disyuntiva distinguía que los primeros sí perfeccionaban al verdadero ser humano, pero los segundos, no. Una evidencia de esta concepción la encontramos en La República de Platón (1993), donde se señala que ninguna criatura racional elegiría realizar las diferentes tareas serviles, puesto que no son intrínsecamente valiosas ni permiten lograr la actividad racional más alta de la contemplación (Chirinos, 2006a).

²⁵ Aunque Santo Tomás concibe a la *vita contemplativa* principalmente como la vida religiosa, en esta investigación se la referirá, como lo hace Pieper, en términos generales, universales. Para profundar sobre ella, puede consultarse *El ocio y vida intelectual* (1962) y *Obras. Escritos sobre el concepto de Filosofía* (2000).

Los trabajos de estos seres humanos –vistos como irracionales- eran un medio de producción y tenían como único fin el de cubrir las necesidades sociales básicas. Su vida se reducía a la ejecución de actividades manuales, y, como se creía, se dejaban vencer por la índole contingente y material del mundo, lo que no correspondía con la naturaleza autárquica y autónoma del verdadero hombre. Por esto, no se les consideró como seres libres, racionales o virtuosos. Y, pese a que “Aristóteles reconoce cierta dignidad al esclavo, por encima de los demás instrumentos” (Innerarity, 2008, p.97), su valor, al fin y al cabo, quedó en el mero hecho de ser visto y utilizado como un instrumento.

Por lo dicho, Aristóteles, en la *Política*, respeta la separación entre las artes liberales y serviles con la que se evidencian los «tipos de hombres» (Aristóteles, 1337 b5-10). Lo que se confirma en dos visiones distintas: la del hombre político que forma parte de la *polis* o ciudad, y a quien le corresponde la formación de la vida buena; y la del no político, el caso de la mujer y el esclavo, quienes no poseen plenamente la naturaleza humana y pertenecen al ámbito de la *oikia* o casa, donde se realizan los oficios que sustentan y posibilitan el vivir cotidiano (Chirinos, 2011). De este modo, quienes carecen de libertad, de formación teórica y virtuosa, son excluidos de la definición de «ciudadanos». El verdadero ciudadano, en cambio, es el hombre de formación y condición política.

La separación entre las artes liberales y serviles tiene su fundamento en lo que Aristóteles plantea como las partes del alma humana, conocidas como los tres tipos o usos de razón o las tres dimensiones racionales. En el libro VI de la *Ética a Nicómaco* (1139 a3-14), distingue entre la teoría y la praxis (moral y poiética) y en cada una identifica sus objetos específicos. La teoría es el conocimiento contemplativo que se dirige a lo universal y necesario, cuyos principios no pueden ser de otra manera y se poseen inmanente e intencionalmente (Aristóteles 1139 a3-14). Sobre esta primera dimensión, llamada también especulativa, nuestro autor dice que “se actualiza cuando se aplica receptivamente a las cosas de la realidad que se ofrecen ante ella” (Pieper, 1974a, p.48).

Por otro lado, la praxis es la dimensión que se refiere a lo contingente y particular y, por ello, a lo mudable y cambiante (Aristóteles 1139 a3-14). Este uso de la razón, razón conocida como «práctica», se manifiesta de dos modos: praxis-moral y praxis-poiética. La primera perfecciona moralmente al sujeto mediante la acción o el obrar (traducido al

latín por la palabra *actio*, *agere*), que da lugar al hábito virtuoso o vicioso (Aristóteles 1139 a3-14). La segunda, la *poiesis*, representa el hacer o producir, principalmente manual y material (en latín: *factio* o *facere*), a partir del que se adquiere el hábito de la *téchne* o el arte²⁶. Aquí se distingue entre lo que es objeto de acción o actuación (praxis-moral) y lo que es objeto de producción (praxis-poiética), lo que evidencia que “ni la acción es producción, ni la producción es acción” (Aristóteles, 1140 a4-6)²⁷.

Asimismo, la teoría y la praxis-moral se consideran como actos inmanentes que revierten sobre el sujeto que los ejecuta y de este modo, refuerzan su acto cognoscitivo y su acto virtuoso (Aristóteles, 1994). A diferencia de ellas, la praxis-poiética es transitiva y presenta los rasgos de un acto transeúnte; es decir, el acto deja de existir en cuanto se ha conseguido el resultado. Para Aristóteles (1994), ni la técnica ni lo que produce perfeccionan al sujeto en cuanto tal; en cambio, tienen como fin la transformación de la realidad material. Por tanto, lo que da sentido a la *poiesis* es lo que se busca en la elaboración.

Como complemento, tenemos los comentarios de Tomás de Aquino en torno a las diferencias y semejanzas entre teoría, virtud y *poiesis*. Al igual que Aristóteles, considera que la virtud y el conocimiento teórico son inmanentes y que los actos propios de la racionalidad poiética son transeúntes. Pero “deja abierta la posibilidad de que el acto poiético revierta de algún modo en la propia racionalidad técnica, gracias a lo cual, *per accidens*, mejora el arte del flautista, del escultor y de todo el que produce o trabaja alguna obra” (Chirinos, 2006b, p.74). Esta afirmación permite confirmar la posibilidad de la inmanencia, además de la consecución de un resultado, en la praxis poética. Dejaremos esta referencia para alguna reflexión posterior sobre el tema.

Llegado a este momento, ¿qué sucede en la Edad Media respecto de esta primera visión filosófica peyorativa sobre el trabajo? Por primera vez en la historia, el trabajo

²⁶ En esta investigación, entenderemos estas palabras igual que se definen en la *Ética* a Nicómaco: “el arte o técnica es, pues, (...) una disposición productiva acompañada de razón verdadera” (Aristóteles, 1990, p.92). Así, se refieren al hábito perfeccionador de las facultades que buscan la producción.

²⁷ Para nuestro autor, la teoría y la praxis (ética y poiética) indican actos u operaciones del alma racional, o principios en los cuales el concepto de «razón» tiene distintos significados; así, no son facultades distintas ni modos de obrar contrarios o independientes (Pieper, 1974a). Acorde con Santo Tomás (I,79,11 ad 2), se trata de la misma razón teórica que se «ensancha», *per extensionem*, y se hace ética o poiética. Con esto, Pieper deja clara su visión de la razón teórica como la «fuente» de las demás manifestaciones.

manual desaparece como sinónimo de esclavitud y “al ser un mandato divino inscrito en la propia naturaleza, permite que el hombre se perfeccione como tal” (Innerarity, 2008, p.104). Con la influencia del cristianismo, se admite el valor de la vida activa y se piensa que el trabajo servil puede mejorar moralmente al hombre, en su camino de la santidad. Un claro ejemplo es el llamado del *Ora et labora* atribuido a la regla de San Benito²⁸, que concibió al trabajo como alabanza a Dios, como virtud y remedio contra la tentación.

En el siglo IV y V d.C., el fenómeno de los ascetas introduce manifestaciones religiosas y culturales, entre las que destaca la vida monacal, que busca la perfección espiritual en la renuncia y apartamiento de lo mundano. Su dedicación principal será la contemplación, actividad que se va resaltando como la manera más perfecta de acoger el cristianismo. Debido a esto, la visión del trabajo no logró deshacerse completamente de los inconvenientes clásicos. Una posible fundamentación parece encontrarse en las Escrituras: las palabras de Jesús a Marta de Betania (vida activa) confirmarían que la «parte» de María (vida contemplativa) no es solo la mejor, sino a la larga, la única posible²⁹.

A partir de lo conseguido, en el siglo XIII sucede la época de oro de la teología y filosofía medievales. Nos detendremos en una referencia a Tomás de Aquino que Pieper destaca al exponer su propuesta de la vida intelectual. Pese a que en el filósofo escolástico no se encuentra una sistematización sobre «el trabajo», resulta valioso buscar algunas respuestas en su propuesta –y distinción- de la vida activa y vida contemplativa.

c) Importancia de la distinción tomista de *ratio e intellectus*

Junto con Pieper, es necesario recordar el origen histórico de la universidad y la facultad de filosofía que llevó el nombre de «Facultad de Artes», de artes liberales. La libertad para dedicarse a ellas, como ya lo hemos referido, implicaba que no podían ser consideradas como «trabajo». Estas artes se oponían a las serviles que propiamente sí

²⁸ Este lema no se encuentra en la regla de San Benito. Para profundizar en esta cuestión, puede consultarse el *pro manuscripto* de Chirinos, María Pía (2008). “*L’espressione Ora et labora nella rappresentazione storiografica*”, presentada en el XII Congreso Internacional de la Facultad de Teología: “*La storia della chiesa nella storia: bilancio e prospettive*”, Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

²⁹ Sobre los comentarios teológicos a este pasaje de San Lucas, ver Illanes, José (1997). *Ante Dios y en el mundo*, Pamplona: Eunsa.

eran trabajo. Pieper se vale de este dato histórico, recogido en su escrito *Formación filosófica y trabajo intelectual* (1946), para traer al presente la consideración de los filósofos clásicos sobre la «pura atención receptiva», propia del conocimiento humano.

Su objetivo es recuperar la distinción entre la razón como *ratio* y la razón como *intellectus*. Para él, la primera se entiende como la fuerza del pensamiento discursivo para investigar, abstraer, conceptualizar, razonar, y concluir; la segunda es la facultad de la simple visión, del *simplex intuitus*, de la pura atención receptiva, por la cual el hombre recibe la verdad (Pieper, 2000). La facultad cognoscitiva intelectual humana viene a ser una cooperación entre ambas capacidades; esto es la unidad entre *ratio* e *intellectus*. Entonces, el pensamiento discursivo activo “se ve acompañado e impregnado por la visión, que percibe sin esfuerzo, del *intellectus*, que no es una facultad activa del alma, sino pasiva, o mejor, receptiva, activamente concipiente” (Pieper, 2000, p.15).

Como bien se sabe, los antiguos destacaron que el hombre es el único ser racional, a diferencia de los demás seres de la realidad. De este modo, vieron el esfuerzo activo del pensar discursivo como lo propiamente humano del conocer. En la Edad Media se logra un avance con Santo Tomás. Pieper encuentra explícito este aporte en las *Quaestiones disputatae De Veritate* (15, 1): “Aunque el conocimiento del alma humana tiene lugar del modo más propio por la vía de la *ratio*, hay, sin embargo, en él una especie de participación de aquel conocimiento simple, que se encuentra en los seres superiores, de los cuales se dice por esto que tienen la facultad de la intuición espiritual” (Pieper, 1962, p.22).

A partir de ello, nuestro autor postula que el *intellectus* manifiesta que al hombre le es inherente algo suprahumano, algo que está más allá de lo propiamente humano³⁰. Su correspondencia con la propuesta de Santo Tomás la expresa así: “lo «propiamente humano» solo es capaz de llenar y satisfacer la facultad cognoscitiva de la naturaleza humana; le es esencial al hombre trascender los límites de lo humano y aspirar al reino de los ángeles” (Pieper, 1962, p.22). Su afirmación, ¿denota la presencia de las huellas

³⁰ En las *Quaestiones disputatae De Veritate* (15, 1), en *Acerca de la razón superior e inferior*, Santo Tomás afirma que esta característica suprahumana denota una “especie de participación de aquel conocimiento simple, que se encuadra en los seres superiores, de los cuales se dice por esto que tienen la facultad de la intuición intelectual”.

divinas en las personas humanas? Pieper propone admitir el elemento de la visión puramente receptiva del conocimiento, que constituye “una superación de lo humano, que da plenitud precisamente a la más alta posibilidad del hombre” (Pieper, 1962, p.23).

Nuestro filósofo recuerda que el *intellectus* –la simple visión o intuición-, para los antiguos, no es trabajo; y que, más bien, ellos encontraron el carácter laboral en “la actuación de la *ratio*, el pensar discursivo” (Pieper, 1962, p.23). En total concordancia, toma sobre sí la defensa de las artes liberales como actividad con sentido propio, libre de la dimensión útil de las artes serviles. Ello no lo llevará a anular el valor de las artes serviles, de la actividad laboriosa –como sucedió en la Grecia clásica-, pero sí a justificar por qué considera que la caracterización “del filosofar como trabajo no solo no es exhaustiva, sino que no llega al núcleo del asunto, pues deja algo esencial” (Pieper, 1962, p.24).

2. Origen del concepto “trabajo intelectual” y su pretensión de validez en la modernidad.

En las siguientes líneas referimos el giro de la comprensión del «trabajo» en la Edad Moderna, que se enfrenta a la consideración peyorativa que tuvo la actividad servil en la antigüedad. El intento de recuperar tal importancia lleva a destacar su «primacía», tanto en el conocimiento humano (obviando, por ejemplo, el *intellectus*) como en la constitución de la sociedad (olvidando la importancia de las artes liberales)³¹. En este segundo apartado, siguiendo las reflexiones de nuestro autor, nos enfocaremos en la preeminencia de la *ratio*, que se identifica en Kant, y en qué fundamenta el filósofo de Königsberg su propuesta de entender al conocimiento humano como estrictamente trabajoso, laborioso.

En la modernidad surge el origen del término de «trabajo intelectual», y este puede caracterizarse con las expresiones de «trabajo espiritual» y «trabajador del espíritu» (Pieper, 1962). Hemos visto que tal comienzo no se puede ubicar en los antiguos porque no hablaron de esta realidad de modo principal, y además desligaron la «vida intelectual»

³¹ La relación hombre–trabajo adquiere toda su fuerza con Karl Max, quien forja el ideal moderno del hombre que tiene como reto fundamental el «dominar la naturaleza». Este tema al final de este capítulo.

de la actividad laboral. Muchos siglos después, específicamente en mayo de 1796, surge el primer paso de tal consideración: Kant se pronuncia³² contra el acento aristocrático y místico del platonismo moderno que ve a la filosofía como el lugar “donde el talento poético encuentra su campo abonado en el acto de fantasear mediante el sentimiento y el gozo, etc.” (Kant, 1990, p.142).

Kant, pues, es el primero en defender a la filosofía como trabajo. Con su propuesta se dirige de modo explícito a los ascetas, monásticos, que llaman filosofía a su propio aislamiento monacal, o al árabe o mongol que relegan al habitante de la ciudad por dedicarse al trabajo (Kant, 1990). Alza su voz contra quienes se presentan como poseedores de una verdad absoluta que creen captar inmediatamente en una intuición, y de ellos critica la pereza natural, la comodidad en el modo de razonar³³, y la vanidad de que al tener “lo suficiente para vivir, sea con abundancia o con limitaciones, se consideren por encima de los que tienen que trabajar para vivir” (Kant, 1990, p.140).

Aunque se encuentren razones importantes para entender el pronunciamiento del regiomontano, Pieper considera que el modo de abordar el problema no es el correcto, y por eso lo critica³⁴. El inconveniente surge por el modo erróneo en el que Kant entiende el conocimiento humano, en su forma de realizarse y en la consideración de su objetivo o fin. Nuestro filósofo fundamenta su postura con las tres procedencias del concepto «trabajo intelectual», que señalan el “proceso histórico por el que el moderno ideal del «mundo totalitario del trabajo» ha encontrado su actual formulación extrema” (Pieper, 1962, p.17). Los tres orígenes son: a) afirmación de que el conocimiento humano es

³² Pieper refiere especialmente un escrito a la hora de criticar el modo kantiano de concebir la filosofía. En *Formación filosófica y trabajo intelectual* (1946), reunido en *Obras* (2000), refiere el escrito de Kant: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (Edición de la *Akademie*, tomo VIII). Asimismo, en *El ocio y la vida intelectual* (1962), que ha sido traducido por Alberto Pérez, Manuel Salcedo, Lucio García y Ramón Cercós, Pieper cita el escrito kantiano: «Acerca de la tónica de la dignidad que se ha alzado nuevamente en la filosofía». En los siguientes párrafos: mostraremos las referencias directas que Pieper deja del pensamiento de Kant y, cuando no señalemos las citas de Pieper, nos basaremos en la publicación: Kant (1990). “*Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía*”, traducido por Jürgen Misch y Luis Martínez de Velasco. *Ágora* 9, Universidad Santiago de Compostela, 137-151.

³³ Kant critica a quienes creen que “de un modo genial y a través de una simple ojeada en su interior están en condiciones de proporcionar todo lo que la laboriosidad puede prometer y mucho más” (Kant, 1990, p.140). Esta idea será importante para entender la diferencia de su visión y la de Pieper, pues, aunque nuestro filósofo critique a Kant, no significa que elimine el valor de la “laboriosidad” en el camino del filosofar.

³⁴ Como puede deducirse del pie de página anterior, la crítica de Pieper a Kant puede encontrarse principalmente en sus escritos: *Formación filosófica y trabajo intelectual* (1946), ubicado en sus *Obras* (2000), y en *El ocio y la vida intelectual* (1962).

exclusivamente actividad discursiva, b) creencia de que el esfuerzo del conocimiento es un criterio de verdad, y, c) concepción de la filosofía como “servicio social”.

La primera procedencia enuncia el modo de realizarse el conocimiento humano, y concluye en una oposición entre el conocimiento discursivo y el conocimiento intuitivo. El segundo origen refiere la consideración absoluta del esfuerzo como criterio de valor, de verdad. Y el tercero, muestra el intento de encontrar un lugar en la sociedad para la filosofía; es decir, se le pide como exigencia una «utilidad común» y una «función social». Nuestro filósofo deja en Kant la responsabilidad de la primera y la segunda procedencias, y, al exponerlas, coloca en una misma línea de discusión lo defendido por el filósofo de Königsberg con lo propuesto por Tomás de Aquino (aunque las tesis de Kant no constituyan en sí mismas una respuesta directa al Aquinate, pues, más bien, reacciona contra la visión romántica que se fundamenta en la intuición).

Pieper no atribuye a alguien, al menos explícitamente, la tercera procedencia que postula a la filosofía como “servicio social”. Entendemos que esta ausencia puede indicar la transición que sucede desde Kant hasta Karl Marx: «la filosofía como trabajo intelectual» en la óptima kantiana va dando paso a la propuesta del «trabajo como prioridad en la sociedad» (obviando la importancia de las artes liberales), que sería la de Marx. Un detalle que puede confirmar esta suposición es que nuestro autor incluye en este tercer origen un desarrollo sobre qué significa propiamente ser “proletariado” [puede verse en Pieper, 1962, p.59-65]; por esto, esta procedencia puede ser la puerta de entrada al marxismo.

a) Primer origen: «el conocimiento humano es actividad discursiva»

Nuestro filósofo identifica como primera procedencia la abierta reacción de Kant (en su escrito de 1796) contra Platón y el ensalzamiento de la presunta teología mística en el platonismo moderno, difundida principalmente por “la filosofía romántica de la intuición y del presentimiento de [sus contemporáneos] Jacobi, Schlosser y Stolberg³⁵”(Pieper, 1962, p.20). La insistencia de Kant de considerar al filosofar como

³⁵ Estos pensadores del irracionalismo moderno alemán critican la filosofía kantiana. Afirman que los idealistas trascendentales “están completamente vacíos de toda objetividad real y no son más que meras

trabajo intelectual lo lleva a afirmar que “en la filosofía (...) es válida «la ley de la razón de adquirir una propiedad mediante el trabajo»”³⁶(Kant, 1796, citado por Pieper, 2000, p.14).

Si la actividad del saber debe regirse por lo trabajoso, para este filósofo moderno, la filosofía romántica no puede considerarse «verdadera» y tampoco trabajo. La misma sentencia puede decirse sobre el entusiasmo filosófico de Platón, a quien considera como “el padre de todas las ensoñaciones presentes en la filosofía” (Kant, 1990, p.144). Cree que el pensador antiguo propone una filosofía engañosa en la que no está permitido trabajar, sino solo escuchar y gozar del Oráculo para así apropiarse a fondo de la sabiduría. En contraposición, Kant concibe que el verdadero filosofar tiene la virtud de presentarse sola y necesariamente como trabajo, porque es exclusivamente discursivo y no intuitivo (Pieper, 2000). Siguiendo este razonamiento, afirma que “la filosofía de Aristóteles, por el contrario, se basa en el trabajo”³⁷(Kant, 1990, p.142).

Resulta valioso fijarnos en esta afirmación, puesto que el Estagirita es el discípulo de Platón y se pueden tener razones para notar alguna línea en común entre ambos³⁸. Sin embargo, Kant mira a Platón como el pensador intuitivo que deja la capacidad del pensamiento humano en el entendimiento divino, al creer que la filosofía le “hacia topar con un misterio allí donde, en realidad, no había ninguno” (Kant, 1990, p.142). Y, en sentido muy distinto, Kant valora a Aristóteles por su propuesta sobre el proceso del conocimiento humano. Se entiende que suceda esto, pues, para el regiomontano, la función del intelecto tiene como culmen la estructura del pensar (que es la apercepción trascendental), tal como lo señala en su propuesta sobre las categorías en la *Crítica a la razón pura*³⁹.

determinaciones subjetivas del alma” (Jacobi, 1968, p.299). Si es de interés profundizar en esta oposición, puede consultarse Jacobi, F.H (1968). *Werke II. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt*.

³⁶ Citado por Pieper: Kant (1796). *Von einen neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (Edición de la *Akademie*, tomo VIII), A 397.

³⁷ Para una mayor investigación, se recomienda consultar el escrito –ya referido- de Kant (1990). “Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía”, 1976, traducido por Jürgen Misch y Luis Martínez de Velasco. *Ágora* 9, Universidad Santiago de Compostela, 137-151.

³⁸ Una prueba que apoya esta postura es el propio pensamiento de Pieper, quien se inspira en Santo Tomás, pero también considera como valioso lo propuesto por Platón y Aristóteles. Esto no sucede con Kant.

³⁹ Para mayor información, puede confrontarse *Krv* B 132.

De lo dicho, se deduce que para Kant “el conocimiento espiritual del hombre es exclusivamente «discursivo»; es decir, no intuitivo” (Pieper, 1962, p.19). Se sabe que *el* filósofo de Königsberg resuelve el problema del conocimiento dirigiéndose al sujeto, quien, para él, se encarga de construir los objetos en el proceso cognoscitivo (Fazio, 2006). Si el sujeto es quien ordena y unifica las formas cognoscitivas, entonces se entiende por qué Kant propone como verdadera filosofía a la del pensamiento discursivo: este se realiza en los actos de abstraer, investigar, analizar, demostrar, distinguir y concluir formas del activo esfuerzo pensante (Pieper, 2000). Por el contrario, la intuición para Kant es una “actitud por la que el alma recibe y acepta” (Pieper, 2000, p.14), y se da solo en el conocimiento sensible.

Fijémonos en lo indicado por Pieper: Kant no niega la intuición, pero solo la admite para el nivel de las formas a priori de la sensibilidad. Es decir, Kant postula que el sujeto recibe –pasivamente- las sensaciones de la realidad gracias a la intuición sensible, y así ocurre el inicio del proceso del conocimiento. Es claro que para Kant no existen intuiciones intelectuales. Según esta lógica, el filosofar tendrá que ver con los conceptos del intelecto y no con lo que se capte de modo inmediato. Así, la estructura fundamental del pensar señala, a diferencia de la intuición, una tarea laboriosa del pensamiento. Visto de ese modo, la esencia del conocer consiste exclusivamente en una actuación activo–discursiva de la *ratio*. Se entiende, por ello, por qué Kant llega “a entender el conocimiento y el filosofar (...) como trabajo” (Pieper, 1962, p.20), y por ello otorgue una importancia muy especial a la nominación de «trabajador intelectual».

Como afirma nuestro autor, refiriéndose a Kant, si el conocer es exclusivamente trabajo, lo que se consigue en el conocimiento solo es el fruto del esfuerzo humano, de la propia y subjetiva actividad del sujeto (Pieper, 1962). Ya había afirmado en la *Crítica de la razón pura* que el sujeto cognoscente es el factor decisivo, fundamental, nuclear, del proceso cognoscitivo. De este modo, como lo hemos indicado, niega un elemento intuitivo, receptivo o contemplativo en el conocimiento superior humano. Entonces, la filosofía es falsa cuando mira altivamente por encima del hombro el esfuerzo y el trabajo (Kant, 1990). De este modo, “Kant rechaza todo enfoque contemplativo como medio de conocimiento, toda dimensión de don que estuviese inscrita en el corazón del conocimiento intelectual” (Schumacher, 2004, p.528).

Hay que recordar que el planteamiento kantiano, lejos de ser una reacción o contraposición a la postura clásica, a los filósofos antiguos, es fundamentalmente una reacción contra el romanticismo de la época.

Entonces, Pieper critica la tesis kantiana que entiende a la filosofía únicamente como técnica racional, conocimiento discursivo o esfuerzo pensante. Se cuestiona: ¿por qué el conocer intelectual tiene que ser exclusivamente una actividad laboral?, ¿acaso la intuición se da solo en el dominio de los sentidos?, ¿qué sucede cuando se perciben las realidades inmatrimales, que no son visibles? Para nuestro autor, igual que para los antiguos, la intuición se da también en el conocimiento intelectual. Siguiendo a Santo Tomás, y diferenciándose de la filosofía moderna, Pieper acepta un elemento receptivo en el conocimiento [el *intellectus*], que tiene presencia tras el esfuerzo de la *ratio*. Con este pensamiento, hace un llamado insistente a redescubrir la dimensión de don que tiene la intuición, e invita a la visión de una vida plena y feliz, en el ámbito de la teoría y las artes liberales (Schumacher, 2004). Sobre sus ideas, profundizaremos en el último capítulo de esta investigación.

b) Segundo origen: «el esfuerzo del conocimiento es un criterio de verdad»

La segunda procedencia se encuentra en la consideración kantiana de la filosofía como «trabajo hercúleo»: “si uno lo ha tenido difícil o no, en eso se conoce la verdadera filosofía” (Pieper, 2000, p.17). Se evidencia así una total confianza en el pensar discursivo, al entenderlo en términos de dificultad y fatiga, afirmación que Pieper denuncia como deficiente: “que no «cuesta nada»: eso es sobre todo lo que le resulta tan sospechoso de la «intuición intelectual»” (Pieper, 2000, p.17).

Para nuestro filósofo, la revaloración de la dificultad en el conocimiento intelectual que propone Kant representa la confirmación y agudización de un determinado rasgo del rostro del «trabajador»: el hieratismo de quien está dispuesto incondicionalmente a soportar el dolor (Pieper, 1962). Se empieza a ver esta “capacidad para soportar el dolor” como tan importante y condicional que incluso resulta ser la característica que diferencia al que verdaderamente trabaja del que no. Por eso, se dice muchas veces que Kant es el responsable de mostrarnos al trabajador caracterizado por el

gesto severo, por el voluntario esfuerzo del dominio de sí y endurecimiento del corazón (Chirinos, 2011).

De la propuesta kantiana se deduce que la verdad se mide por el esfuerzo o la fatiga que supone la actividad intelectual. Esta concepción tiene su origen en el pensamiento del antiguo cínico Antístenes, quien dijo que «la fatiga es el bien»⁴⁰(Pieper, 1962). A partir de este primer modelo normativo del «trabajador», para nuestro autor, se ha creado la figura de Hércules como el realizador de trabajos sobrehumanos⁴¹. Estos planteamientos han influido hasta la actualidad y están impedidos de valorar la contemplación y la cercanía con realidades superiores (Pieper, 1962).

A propósito de lo dicho, Pieper se vale del ámbito de la ley moral⁴² para referir que “según la opinión de Kant, está previsto en la esencia de la ley moral «que se contraponga al impulso natural»⁴³”(Pieper, 2000, p.17). Para el filósofo de Königsberg, una propiedad del bien es la propia dificultad y, por tanto, el esfuerzo humano del dominio de sí se convierte en la medida del bien moral. Por eso, lo más difícil es el bien y lo fácil es estrictamente sospechoso. En cambio, para nuestro autor, la creencia más nuclear de esta revaloración kantiana del esfuerzo hasta su equivalencia con la verdad, se debe a que el hombre moderno desconfía de todo lo que es fácil hasta el punto de concebir como falso, o no valioso, lo que se hace por inclinación natural y sin esfuerzo (Pieper, 1962).

Pieper recuerda que en la Suma Teológica “se establece la tesis siguiente: «la esencia de la virtud reside más en el bien que en la dificultad»⁴⁴” (Pieper, 1962, p.29). En este sentido, algo es meritorio no solo porque es lo más difícil, sino que aquello difícil debe serlo de tal forma que sea a la vez superiormente bueno. Esto porque “lo propio del conocimiento no es el esfuerzo mental, sino la aprehensión de las cosas, que son el descubrimiento de la realidad” (Pieper, 1962, p.30). Estas palabras de Santo Tomás, en las que nuestro autor se inspira, permiten recordar que el auténtico sentido del filosofar

⁴⁰ Pieper (1962, p.27) cita: Diógenes Laercio nos ha transmitido esa frase en su obra *Vidas y opiniones de filósofos ilustres*. Libro VI, 1, cap.2.

⁴¹ Pieper (1962, p.28) refiere un escrito de Antístenes que lleva el título *Hércules el Magno o De la fuerza*.

⁴² La referencia al ámbito moral se puede entender rápido: Pieper critica el planteamiento que supedita la verdad a la fatiga del conocer porque piensa que el proceso «laborioso» involucra una serie de hábitos de la inteligencia y de la voluntad. Asimismo, porque cree que la «realización del bien» depende del «conocimiento de la verdad». Puede verse especialmente en *El descubrimiento de la realidad* (1974).

⁴³ Citado por Pieper: W. Windelband (1904), *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, (2), p.138.

⁴⁴ Citado por Pieper (1962, p.29): II, II 123, 12, ad. 2.

es la búsqueda de la verdad y que esta no se agota ni reduce a la estricta labor del trabajo mental.

La crítica de Pieper hacia lo propuesto por Kant es clara. Pero, ¿implica eliminar el valor del esfuerzo que puede existir en el conocimiento humano?, ¿acaso nuestro filósofo se propone anular toda dificultad en la actividad intelectual porque ella no tiene sentido? No parece ser así. Para Pieper, es posible que un gran esfuerzo mental preceda a la suprema realización del conocimiento; pero, esto no significa entender al esfuerzo como “causa, sino como condición” (Pieper, 1962, p.30). Es decir, el esfuerzo no es el bien, pero la verdad sí se puede conseguir “por medio” del esfuerzo. No es el momento para explicar su propuesta, nuestro objetivo es ampliarla en el tercer capítulo.

c) Tercer origen: «la filosofía como “servicio social”»

Después de ver las primeras procedencias de origen kantiano –la creencia de que el conocimiento se lleva a cabo exclusivamente por la vía de la actividad discursiva y la afirmación de que el esfuerzo del conocimiento es un criterio de verdad-, hace falta explicar el último origen identificado en el análisis de nuestro autor: el trabajo como «servicio social» (Pieper, 1962). Con esta tercera procedencia, sucede un considerable avance en la pretensión de validez del filosofar porque se marca una leve distinción entre el intento kantiano de entender el conocimiento como trabajo intelectual y el propósito de buscar y encontrar el sentido [el lugar] de la filosofía –vista como trabajo- en la sociedad.

Desde tal enfoque, la filosofía como trabajo intelectual –herencia dejada por Kant- sería una actividad valiosa en la medida que contribuye a la utilidad común y sea legitimada en la comunidad. Se postula que, si el trabajo es lo recurrente, lo cotidiano, la forma natural de actuación humana, ¿por qué el filosofar tendría que excluirse de esta consideración? Por ello, el intelectual tiene que medirse de acuerdo a los presupuestos de las demás dedicaciones, en su utilidad y funcionalidad. Debe constituirse como una «clase de trabajadores»; es decir, tener la misma consideración que el artesano, el trabajador a sueldo, el proletario. Así, el filósofo, “queda inserto también en el sistema social de

distribución del trabajo (...); es un funcionario en el mundo totalitario del trabajo, aunque reciba el nombre de «especialista»⁴⁵(Pieper, 1962, p.33).

El problema surge cuando se piensa en la plenitud humana. ¿Acaso esta se consigue al ser únicamente un «trabajador»? o, ¿la persona adquiere su mayor bien en el estricto trabajar? Si la respuesta fuese positiva, equivaldría a suponer que la finalidad de una familia o sociedad consiste en adquirir el mayor éxito material, económico, de sus integrantes o ciudadanos. O entender, por ejemplo, que el fin principal de un país es el de ser el más competitivo a nivel mundial. En situaciones similares a estas, según nuestro autor, se estaría entendiendo a la vida solo desde la utilidad y se negaría el valor de otras actividades humanas importantes, tales como las «artes libres» (Pieper, 1962).

Entonces, ¿el filosofar puede ser un ejercicio ligado a una función social? Nuestro autor da una respuesta negativa. Para fundamentarla, propone mirar la existencia humana más allá de la dimensión útil. Basándose en Aristóteles, nos recuerda que, además de los saberes funcionales –las «artes serviles»-, también existen saberes que tienen valor en sí mismos –«artes liberales»- (Pieper, 2000). Precisamente estos últimos, no tienen la necesidad de ser considerados como trabajo ni de legitimarse por alguna función social. En este sentido, “se entiende la tesis medieval de que es «necesario para la perfección de la comunidad humana que haya hombres que se consagren a la vida no útil de la contemplación»” (Pieper, 1962, p.39).

Como se ha dicho, este tercer origen expone el propósito de entender a la filosofía como una actividad servil. Puede ser válido pensar que se trata de la reacción moderna frente a la consideración antigua de la filosofía como dedicación libre. Sea como fuere, esta tercera procedencia da paso a lo que será «el mundo totalitario del trabajo». Puesto que, si solo tiene valor lo que sirve de modo productivo, utilitario, ¿cuál será el destino de la filosofía si es que «no sirve» fácticamente? Parecería que el único modo de salvarla es atribuyéndole ese carácter social, nota que será acentuada especialmente con Marx.

⁴⁵ Al exponer su crítica sobre el «mundo totalitario del trabajo», Pieper utiliza la palabra «funcionario» como equivalente a «trabajador». Es posible que término sea influencia de Max Weber, quien ya había dicho que el funcionario era la piedra angular de la economía europea y del Estado moderno. Este, pues “no ha tenido jamás una tan fundamental importancia para el orden social” (Weber, 1955, p.3). Para una ampliación del tema, puede verse su escrito *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

De acuerdo a lo explicado en esta procedencia, se destaca un riesgo que se manifiesta en la Edad Moderna: la consideración del filósofo como «especialista». En este camino, la filosofía se convierte en una «instrucción» que encuentra su lugar en un ámbito específico del conocimiento; es decir, se reduce a una ciencia particular, a una actividad con resultados medibles, cuantitativos y útiles. En correspondencia con el programa de la *scientific philosophy*, el filósofo ya no es quien considera el *totum* del mundo. Más bien, como el físico, en su campo “puede y debe atenerse a los principios de las ciencias exactas” (Pieper, 2000, p.89).

Nuestro autor postula la distinción entre «instrucción» (en alemán *Bildung*) y «formación» (en alemán *Ausbildung*), con la que el verdadero filósofo se distingue del «especialista». Por un lado, la instrucción “se dirige a una parte especial del hombre y a un sector del mundo” (Pieper, 1962, p.36). Esta caracterización le pertenece al filósofo como trabajador social, al funcionario, quien enfoca su interés en conocer un aspecto particular de la realidad y se concentra estrictamente en resultados tangibles. Por otro lado, la “persona formada es aquella que sabe lo que pasa en el mundo tomado en su totalidad” (Pieper, 1962, p.36). En este sentido, la formación entiende al hombre como *capax Universi*, en la medida que le entrega la capacidad de preguntarse por la totalidad de las cosas⁴⁶. Esta última es la que se corresponde con la actividad filosófica.

Por lo dicho, “la –todavía así denominada- filosofía se convierte inevitablemente en asunto que solo puede ser competencia de especialistas” (Pieper, 2000, p.294). Aunque este tema quede fuera de nuestro interés, se debe decir que Pieper no va contra el surgimiento de las ciencias particulares⁴⁷. Para él, el problema sobreviene en la declaración de ellas como el único modelo normativo para toda la consideración de la realidad (Pieper, 1981a). Esto es lo que sucede en la modernidad, a partir de la Ilustración y con mayor énfasis desde Augusto Comte. Por ello, Pieper afirma que hay filosofías que

⁴⁶ Para nuestro filósofo, la universidad es el lugar adecuado para la formación académica, que es la formación universal en sentido auténtico, y así se educa filosóficamente a los alumnos, sean de la carrera que sean. Si la universidad simplemente «instruye» para competir en un mercado competitivo, entonces no «forma» en el sentido vital más verdadero. Puede profundizarse en: *El ocio y la vida intelectual*, 35-40.

⁴⁷ Según Pieper, la filosofía no puede pretender ser una «doctrina» que trate de un objeto claramente circunscrito o en la especialización del conocimiento, ni que proponga descubrir cuál es “la idea científica del mundo”. Para ampliar esta visión, puede verse especialmente el escrito: *Filosofar hoy, bajo el título de: La filosofía y el ideal de la exactitud científica (1981a)*.

expresamente no quieren ser «filosofía» en sentido antiguo y que, así, no pueden aspirar en serio a llevar ese nombre.

3. El trabajo como transformación del mundo y como lo primordial en la vida humana: Karl Marx

A partir de la concepción kantiana de la filosofía como trabajo intelectual y de la posterior búsqueda de legitimización social, surge la defensa del trabajo como motor único de la sociedad. Es así como disminuye la equivalencia entre filosofía y trabajo, en detrimento de la primera; es decir, a comparación de la relevancia que adquiere el trabajo, el filosofar empieza a verse como un estorbo o un sinsentido. Este panorama se esclarece aún más al describir el «mundo totalitario del trabajo» y junto con él, dos rasgos distintivos que se gestan desde la modernidad y se fundan en la concepción del poder sobre la creación o, con otras palabras, del «dominio de la naturaleza». Nos referimos al capitalismo y al marxismo.

Por lo tanto, el objetivo de este apartado es exponer qué significa la sociedad laboral totalitaria vista desde el individualismo–capitalista e identificar, de modo especial, al colectivismo–marxista como una de sus oposiciones. Ambos son presentados como dos alternativas que proponen soluciones salvadoras para los problemas sociales, y, aunque diferentes, comparten una visión del progreso basado en lo material, práctico y utilitario. Nuestro autor no dedica, al menos de modo explícito, alguna exposición sobre la realidad del capitalismo. Por ello, en este apartado se referirá solo en la medida que permita entender la presencia del colectivismo–marxista en la sociedad contemporánea, a la que –en cambio- dedica una gran atención.

a) Panorama del «mundo totalitario del trabajo» y el capitalismo

No es la primera vez que aparece el término «mundo totalitario del trabajo» en esta investigación. Como lo hemos indicado, Pieper entiende que se trata de un entorno dominado por el utilitarismo en el que “no puede haber un espacio de tiempo no útil, como tampoco puede darse un trozo de terreno sin aprovechamiento” (Pieper, 1974b,

p.28). Es, pues, un ambiente que mira como prioridad a la dedicación laboral, a la consecución de bienes materiales y a la lógica recurrente de «vivir para trabajar».

¿A qué se debe tal preocupación de «vivir para trabajar»? Para nuestro autor, el origen no puede encontrarse en un deseo personal, sino en diferentes hechos sociales que surgieron de modo inevitable en la historia. Según Pieper, la humanidad se ve obligada a asegurar su existencia en medio de la lucha contra el hambre que presiona a utilizar todas las fuerzas para la conservación de la vida (Pieper, 1981a). En este ambiente, la mirada no se dirige a bienes de largo plazo, aquellos que trasciendan en el tiempo, sino a los bienes cuyo efecto y resultado tienen que ser inmediatos, con los que se logra lo suficiente para la existencia presente.

Nuestro autor no concibe como buena y válida la idea de reducir toda la existencia a la utilidad. Va contra la visión de una sociedad cuya primordial finalidad es la maximización de la ganancia y el aumento de productividad de sus ciudadanos. Se niega a aceptar que una dedicación radical de la persona sea el quehacer exclusivamente útil y productivo (Pieper, 1974b). Cree que en ello no consiste la «verdadera vida humana» y, más bien, “ve en esa actitud una fuente de males para la sociedad” (Franck, 2006, p.144). Señala, por todo ello, que el «mundo totalitario del trabajo» es inhumano, especialmente por considerar a la persona “como «trabajador» en lo profundo de su existencia espiritual” (Pieper, 1962, p.308). Entonces, con sus escritos se propone rescatar el valor que tiene la dimensión espiritual de la vida, como veremos en el tercer capítulo.

En medio de este ambiente social se resalta, por un lado, el programa político liberal que gira en torno a una concepción individualista como fórmula de progreso y que empieza a gestarse en la modernidad (s. XVII): el capitalismo.

Esta ideología⁴⁸ apareció como el sistema aristocrático generador de la riqueza y fuente de recursos mediante unas establecidas reglas del mercado. La dinámica de vendedor-comprador se presentó como la propuesta que permitía satisfacer las

⁴⁸ Las referencias de nuestro filósofo serán mínimas en los breves párrafos que nos dediquemos a mencionar el sistema de dominio capitalista; pues, tal como se ha dicho, esta realidad no ha sido expuesta como un tema nuclear por Josef Pieper. Debido a ello, seguiremos principalmente la obra de: Fazio, Mariano (2006). *Historia de las ideas contemporáneas: una lectura del proceso de secularización*, Madrid: Rialp, 428p.

necesidades materiales y contribuía con la riqueza y el progreso económico. El régimen hace creer al hombre que, buscando el propio interés, estará cooperando con el progreso general. La sociedad será más sólida si está conformada por las fortunas privadas de sus integrantes. Esto, lejos de solucionar los problemas económicos–sociales, agravó la situación de desigualdad al provocar “la creación de una aristocracia capitalista y de una masa de proletarios indigentes” (Fazio, 2006, p.160).

El principal autor de las tesis liberales economistas, Adam Smith, postula el trabajo como el dato económico que posibilita la riqueza nacional (Smith, 2009). Con esta propuesta, en el entorno poco a poco empezará a exigir que la realidad laboral se ajuste a la producción mecanizada, a una fabricación en cadena que reduce costos y aumentaba ganancias. Los ciudadanos se toparán con la necesidad de trabajar largas jornadas en la fábrica con el fin de sobrevivir. Se someterán, por un lado, a la velocidad de la máquina (al ritmo de innumerables acciones repetitivas); y, por el otro, a sistemas de explotación y formas laborales atroces que adormecieron al obrero, quien será visto como un objeto de mandato (esta característica se nota, por ejemplo, en los hechos de la Revolución Industrial).

El tiempo laboral se instituye como una especial fuente de ganancias y riquezas. Es impensable perderlo e inadmisible renunciar a la ganancia de un día. El capitalista paga con dinero el trabajo del ciudadano, y la fuerza de este trabajo es “una mercancía que su propietario, el obrero asalariado, vende al capital. ¿Para qué la vende? Para vivir” (Marx, 1973, p.72). De este modo, en el intento de satisfacer las necesidades vitales básicas, el hombre termina dominado por el trabajo, el tiempo y el dinero. Y, por ello, se evidencia cómo el capitalismo despoja el tiempo a sus trabajadores, hasta el punto de dejarlos libres solo para dormir y comer.

El aumento de las horas laborales se contrarrestó con las luchas obreras, que hicieron un llamado a que la comunidad política valorara el «espacio libre». Muchos años después, cuando se logró la disminución de las horas de trabajo, los ciudadanos pudieron estudiar, dedicarse a la familia y realizar diferentes actividades. El tiempo libre pasó a ser sinónimo de disfrute, diversión, modas y gastos, y en este camino, el sistema capitalista fue ofreciendo diferentes formas en las que el tiempo podía ser consumido y comercializado (Damián, 2010). El moderno Estado del Bienestar garantizó todo lo que

se requería para la felicidad presente, los ciudadanos encontraron soluciones liberadoras y redujeron su vida a la divagación y al ocio, entendido como inactividad o pereza⁴⁹.

Por su parte, Karl Marx toma el propósito de hacer la crítica política y económica al capitalismo y por medio de su ideología, expone una visión sobre el mundo basada en el colectivismo. Se puede decir que Marx ve al proletariado como agente de la revolución y defiende convincentemente la urgencia de “derrocar por medio de la violencia a la burguesía e implantar su propia dominación” (Cruz, 2005, p.64). Lejos de que esta sea una solución real al problema, nos interesa detenernos en cómo entiende Marx la realidad social a partir del trabajo y la crítica que recibirá, posteriormente, de nuestro autor.

b) Propuesta de Marx y su comprensión sobre el trabajo

En el s. XIX, aparece un sistema que pretende ser una ideología universalista que traspase la división en naciones: el marxismo. Se sabe que surge como oposición al capitalismo. Nuestro autor dedica atención al marxismo y manifiesta su posición contraria a esta ideología en *El ocio y la vida intelectual* (1962) y en *Escritos sobre el concepto de Filosofía*, en *Obras* (2000), especialmente en el desarrollo de la “Defensa de la filosofía” y en “Qué significa filosofar”. El análisis de sus ideas es un interés fundamental para esta investigación. Por ello, nos detendremos en la crítica que hace a los planteamientos de Marx, debido a que este último rechaza todo conocimiento entendido como contemplación y propone que la “transformación del mundo” es el único objetivo de la dedicación laboral (que expresa la primacía de la «filosofía práctica»). Esta disyuntiva terminará, como veremos, en la defensa de la teoría, a cargo de Pieper.

Para Marx, el hombre y todo lo que tenga que ver con él es estrictamente material: sus hechos, sus acciones y todo lo que le rodea. Esta concepción es propia de la izquierda hegeliana y de la influencia de Feuerbach en Marx. El materialismo invita al hombre a considerar la realidad como materia, y lo llama a hacerlo con el trabajo. Esto se evidencia, por ejemplo, en el hecho de que una de las diez medidas para transformar radicalmente la realidad sea: reconocer la “obligación de trabajar para todos” (Marx, 1973, p.50).

⁴⁹ Esta visión del ocio es muy distinta a la propuesta medieval que concibe a la pereza como la falta de ocio. Pieper, en fidelidad a los clásicos, entiende la pereza como la incapacidad del hombre para encontrarse consigo mismo. Se volverá sobre el tema del ocio en el tercer capítulo.

Defendido así, como «obligación», el trabajo será la condición fundamental que permite la producción de los medios materiales y la satisfacción de las necesidades.

El marxismo concibe al hombre y a la sociedad como el resultado de su propio laborar: el trabajo ocasiona un nuevo mundo, una segunda creación humana. En esta lógica, el hombre es responsable de la génesis de su nueva naturaleza y de lo que acontece en la historia. Por ello, no se puede hablar “simplemente (de) trabajo, sino (de) trabajo social” (Marx, 1973, p.204). Como se sabe, esta ideología va contra el enriquecimiento de la vida individual, de las fortunas y propiedades privadas, y defiende que “la vida social es, en esencia, práctica” (Marx, 1973, p.26). De este modo, la transformación del hombre y la sociedad, conseguida gracias al trabajo, se justifica en la concepción del conocer como un acto productivo, cuya única manifestación es la praxis.

Por ello, para la ideología marxista, “el defecto fundamental de todo materialismo anterior –incluido el de Feuerbach- es que solo concibe las cosas, la realidad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica” (Marx, 1973, p.24). Entonces, prioriza el uso de la razón práctica–poiética que se mide por sus efectos en la realidad y por la búsqueda desmedida de poder. No será primordial que el hombre se acerque a la realidad de modo contemplativo; más bien, es esencialmente necesario que lo haga de forma activo–transformadora (Fazio, 2006). Esta es una prueba de cómo la modernidad se aparta de la concepción clásica del filosofar como relación teórica con el mundo para concentrarse en la aplicabilidad y utilidad del pensamiento. Por esta razón, nuestro autor cree que el “principio de utilización racional es la base exclusiva donde se apoya el mundo del trabajador” (Pieper, 1962, p.69).

Marx considera que no tiene sentido criticar abstractamente unos principios teóricos. Desde el inicio, toma el materialismo de Feuerbach y lo transforma de teórico en práctico; y propone “transportar la crítica de la pura teoría (como han hecho sus predecesores alemanes, izquierda hegeliana incluida) hasta la praxis, para que llegue a ser un instrumento de transformación de la realidad social” (Fazio, 2006, p.235). Para Marx, esto se consigue de modo principal en la *Revolución*, con la que se unifica la distinción entre filosofía teórica y práctica, en quebranto de la primera; y, entonces, señala “la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico–crítica»” (Marx, 1973, p.24). De

este modo, sustituye al filósofo por el revolucionario, quien está llamado a cambiar radicalmente el mundo que habita.

Según lo dicho, los fundamentos de los cambios sociales y políticos no deben buscarse en las cabezas de los hombres, es decir, en la “demostración de la verdad”⁵⁰. Más bien, se encuentran en los modos de producción y en la capacidad humana dominadora del entorno. Bajo esta lógica, “un pensamiento (...) no comprometido con la acción, es una mera evasión de lo real, una alienación” (Cruz, 2005, p.58). Entonces, el marxismo no busca como interés que la filosofía deba ser ratificada por los hechos, sino que la reduce a la dimensión de la praxis humana. Esto porque, en la dinámica social, el objetivo prioritario es “aumentar con mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas” (Marx, 1973, p.49).

Con su propuesta, Marx llama al hombre a ser el dueño de la naturaleza. Ya lo afirma en la undécima Tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1973, p.26). Con esto, no solo minimiza la importancia del conocimiento teórico, sino que también propaga la idea de que lo principal es el poder de la acción, hasta el punto de concebir que la capacidad humana es ilimitada si se trata del dominio de la realidad. Por ello es muy recurrente encontrar en el Manifiesto comunista la importancia que tiene la capacidad para “transformar las cosas” (Marx, 1973, p.95). Parece, pues, que la realidad se enfoca en la posibilidad histórica del control colectivo de la naturaleza y que ella está a cargo de la producción humana.

Después de todo lo dicho, cabría preguntarnos ¿se alcanza el florecimiento de la sociedad moderna a partir de la solución expuesta por el marxismo? Podemos señalar que la invitación presenta un programa vital con notables componentes materialistas y ofrece soluciones de una vida estrictamente práctica y utilitaria. No apunta al valor que puede significar para el hombre la trascendencia de su existencia temporal ni el destino que

⁵⁰ A diferencia de los clásicos, Marx afirma en la segunda Tesis sobre Feuerbach: “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento” (Marx, 1973, p.24). Así indica que no hay verdad que se reconozca de modo objetivo, sino que ella depende exclusivamente de quien sea capaz de «demostrarla».

pueden tener sus hechos presentes. Tampoco señala lo primordial de que el hombre se ubique verdaderamente frente a la realidad para descubrirla y entenderla. Mucho menos, concibe el trabajo como actividad creadora y perfeccionadora, ni como modo de «dignificación»; sino, más bien, como presupuesto de «cosificación».

A partir de lo anterior, se comprende por qué “algunas ideologías modernas y contemporáneas entienden la verdad sobre todo en el sentido de la inteligencia práctica, que además tiende a reducirse a una imagen técnica” (Llano, 2011, p.31). Así es como los distintos tipos de saber entendidos por los clásicos –práctico, especulativo y divino-, en la modernidad se estrechan específicamente hacia el primero. Esto revela que su pensamiento es fundamentalmente operativo: se trata de la primacía de las artes serviles. O, dicho de otro modo, el filosofar aparece meramente como «productivo». Respecto de esto, hay que admitir que una debilidad de los antiguos es no destacar el valor de la verdad práctica, pero la solución ¿puede consistir en su absolutización?

De este modo, Marx, en continuidad con el capitalismo al que ataca, continúa el interés desmedido por el trabajo, hasta el punto de olvidar el verdadero sentido del filosofar. Esto es identificado por nuestro autor en la tesis marxista sobre el proletariado. Pieper entiende que ser «proletario» es estar vinculado completamente al proceso laboral del utilitarismo y del provecho común. O, expresado con otras palabras, “el proletario sería la limitación de la existencia y del obrar al ámbito de las artes serviles, independientemente de que tal limitación le produzca la falta de bienes, la coerción estatal o la indigencia espiritual” (Pieper, 1962, p.61).

Nuestro filósofo plantea la «desproletarización» como una solución al mundo moderno del trabajador, que es “pobre y mezquino” (Pieper, 1962, p.69). Este nuevo término supone la ampliación de la vida más allá de las dedicaciones útiles, lo que exige disminuir el valor absoluto dado a las «artes serviles» en favor de la importancia de las «artes liberales». Así, la verdadera «desproletarización», que no debe confundirse con la indigencia, incluye tres aspectos: “producción de riqueza mediante el salario, limitación al poder estatal, superación del empobrecimiento íntimo” (Pieper, 1962, p.61). Estas características expresan la tendencia utilitarista propia de las artes serviles, pero, también,

defienden que hay dedicaciones –las artes libres- que no pueden disponerse para fines utilitarios⁵¹.

c) Defensa de Pieper de la filosofía como teoría

Aunque en este momento no se explique detenidamente su propuesta, resulta valioso ampliar la crítica que Pieper dirige a Karl Marx. Nuestro filósofo responde a la ya referida undécima Tesis sobre Feuerbach, en la cual Marx señala que “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1973, p.26). Sobre ella, Pieper dice:

“Nada se puede objetar contra esa «transformación del mundo» de la que habla una famosa cita de Marx; al contrario, cambiar el mundo: no solo la naturaleza, sino también las condiciones humanas, es bueno e incluso necesario. Pero aquí se muestra cómo no es menos bueno ni menos necesario conocer e «interpretar» el mundo de forma teórica, es decir, preocupándose por nada más que por su verdad. Incluso es imposible transformar el mundo con sentido, si no se sabe antes qué es lo que fundamentalmente pasa con él. Y esa dimensión del mundo a la que se dirige la visión del filósofo es inaccesible y está fuera del alcance de toda pensable praxis de transformación del mundo, de todo empleo y uso”. (Pieper, 2000, p.113).

Con sus palabras, nuestro autor señala como principal riqueza humana la del conocimiento intelectual, el cual se encamina a una teoría filosófica que acepta lo venerable del mundo (Pieper, 1962). Es decir, defiende el auténtico valor del hombre que descubre y contempla el fundamento de todas las cosas, no solo como útiles o perjudiciales, sino como entes creados. Con esto, señala que la realidad no es simple materia a disposición, ni que el hombre es la medida de todas las cosas, ni que solo tiene la razón poiética. Más bien, reconoce que es una capacidad de la persona el dirigirse,

⁵¹ Nuestro filósofo afirma que la distinción entre artes liberales y serviles corresponde a la de honorario y salario: “las «artes libres» merecen honorarios; las «artes siervas», se pagan. El salario (...) quiere decir: pago del «trabajo como mercancía». (...) Los honorarios significan, además, una aportación para el sostenimiento de la vida; mientras que salario (...) significa el pago del rendimiento laboral aislado, sin consideraciones para las necesidades vitales del que lo rinde. Es significativo que las inteligencias moldeadas por un marxismo extremista no quieran admitir esta distinción” (Pieper, 1962, p.60-64).

mediante la razón teórica, al mundo de modo contemplativo y con una actitud de respeto (Franck, 2008-2009).

La crítica de Pieper señala la distinción entre lo natural y lo artificial que, en el fondo, indica la visión del mundo como creación o como mera materia. El pensamiento moderno no acentúa esta diferencia, pues solamente indica que la realidad es estricta materia a disposición humana. En contraposición, basándose en las *Quaestiones disputatae De Veritate*, nuestro autor defiende la concepción de las cosas artificiales como aquello que ha recibido la «medida» (*mensura*) del ser humano y de las cosas naturales como la realidad que escapa de sus manos. Con esto, indica la diferencia “entre las cosas que reciben su medida de un proyecto humano (...) y las cosas cuya medida procede del designio divino” (Pieper, 2000, p.129).

Pieper señala que la existencia de la *res artificialis* indica una transformación, un hecho de la acción humana «creadora». Pero, al mismo tiempo, recuerda que este «resultado» sucede a partir de una realidad ya «dada». ¿Puede ocurrir «transformación» en donde existe la «nada»? O ¿la *res naturalis* recibe su existencia de una actividad humana? Es claro que no; así como –aunque la estatua sí sea su obra-, tampoco es posible que el escultor haya creado el mármol (Pieper, 2000). Entonces, se entiende por qué nuestro autor habla del «designio divino», o del don en el conocimiento y en la realidad. Esto denota que estamos ante un filósofo que defiende la existencia de las cosas naturales, pero no lo hace en menoscabo de las artificiales. Más bien, reconoce a estas últimas como válidas, empuja el intento de “rehabilitarlas”, va contra su absolutización, y muestra que su existencia depende de un proyecto inicial.

Según lo propuesto por Pieper y lo defendido por Marx, ¿tiene sentido que el filósofo busque la verdad y se convierta en el dueño de la naturaleza? Si el marxismo, igual que Kant y el capitalismo, defienden la realidad del trabajo como esencial del hombre, podemos preguntarnos, ¿acaso la vida puede cerrarse a la trascendencia y constituirse estrictamente como terrenal? Nuestro filósofo piensa que el hombre no puede reducirse a estas preocupaciones. Añade que “no solo la lucha contra el hambre nos obliga a un cada vez más intenso aprovechamiento de todas nuestras energías; también garantizar la libertad exige, en este mundo ensombrecido y fracturado por poderes contrapuestos, poner en juego todas las facultades” (Pieper, 2000, p.98). Entonces, ¿es

valioso mantener despierta la pregunta por el último sentido de la realidad? En el siguiente capítulo, desarrollaremos esta cuestión al profundizar en la propuesta de Pieper.

Así es cómo Pieper deja sentada su crítica del mundo totalitario del trabajo y, a la vez, “indica la manera más adecuada de superarlo y trascenderlo” (Franck, 2006, p.144). ¿Empieza desde cero? Hay que decir que estamos frente a un filósofo cuyo pensamiento simboliza la reaparición de la tradición en la contemporaneidad. Desde este lugar, estudia la realidad del trabajo, continúa la visión clásica de la vida teórica y mantiene presente el valor de la vida práctica. ¿Se trata de un regreso a la antigüedad sin novedad? Podemos afirmar que nuestro autor puede ser el enano –sentado en los hombros de un gigante- que marca el debate en el siglo XX, con parámetros culturales muy distintos, pero con la ventaja de conocer lo planteado en la antigüedad y lo sucedido en los tiempos modernos.

CAPÍTULO III

LA DEFENSA DE JOSEF PIEPER DE LA FILOSOFÍA COMO OCIO INTELLECTUAL

En el segundo capítulo se ha mostrado la posición de Pieper en torno a los planteamientos claves sobre la filosofía y el trabajo intelectual que aparecen en la historia del pensamiento. Para concluir esta investigación, ahora profundizaremos en la propuesta del pensador alemán respecto de «la vida intelectual»⁵². La desarrollaremos, en primer lugar, presentando las razones que justifican por qué la filosofía no es estrictamente una labor del pensamiento. En segundo lugar, se enunciarán las características fundamentales que se pueden reunir en el significado del «filosofar». Finalmente, nos acercaremos a la defensa de la «filosofía como ocio intelectual», propuesta con la que nuestro autor vuelve a distanciarse de la modernidad, inspirándose en los clásicos.

1. Para Pieper, ¿es la filosofía un trabajo intelectual?⁵³

Este primer apartado introduce diferentes cuestiones sobre la importancia del trabajo y de la filosofía para la vida humana. Nos podríamos preguntar, por ejemplo, ¿el sentido del filosofar, aunque distinto, comparte un valor equivalente con la «dedicación laboral intelectual»? Sabemos que Pieper va contra la consideración de la «filosofía» como «quehacer del pensamiento»... ¿significa que «este» tiene una mínima –o nula– importancia y que solo «aquella» es primordial? Sabemos también que, así como defiende

⁵² En este capítulo, serán recurrentes las referencias a *Escritos sobre el concepto de filosofía, El ocio y la vida intelectual, El descubrimiento de la realidad y Una teoría de la fiesta*.

⁵³ Con el propósito de evitar posibles repeticiones y confusiones, después de conocer los términos en los que habla Pieper, se utilizarán como equivalentes al «trabajo intelectual», las premisas de «trabajo del pensamiento», «dedicación laboral intelectual», «labor del pensamiento», «quehacer intelectual», «quehacer del pensamiento» y «quehacer cognoscitivo». Asimismo, se referirá a la «filosofía» como «filosofar», «actividad filosófica», «pensar filosófico», «dedicación filosófica», «saber filosófico». Para nuestro autor, es evidente la diferencia de significados entre ambos grupos de palabras.

la actividad filosófica, Pieper también admite la importancia del «trabajo intelectual». En este sentido, ¿reconoce la tarea de cada uno, según su propia naturaleza y dignidad?

Para empezar, conviene referir las nociones del «trabajo» que se encuentran en Pieper. Se debe decir que su interés no es exponer un planteamiento principal sobre dicha dedicación, sino que trata la realidad laboral de modo secundario al desarrollar su firme defensa del «filosofar» como ocio. En tal sentido, las siguientes referencias pueden verse como deducciones que nos acercan, por un lado, a una mirada del «trabajo» como realidad humana y universal y, por otro, con un enfoque más específico, al trabajo como dedicación intelectual. A continuación, dedicaremos breves líneas al panorama del primer modo de entender el quehacer laboral, a saber, como realidad humana y universal. Este nos ayudará, posteriormente, a enfocarnos en el «trabajo intelectual» y las maneras en las que se puede concebir.

a) Visión del «trabajo» como realidad humana universal⁵⁴

Las diferentes afirmaciones que nuestro autor hace sobre el trabajo permiten suponer que se trata, en síntesis, de aquel quehacer de la vida, necesario e importante, el que obedece a ciertas capacidades de la condición humana. Pero, a diferencia de las innumerables manifestaciones personales, evidencia una característica peculiar. En su escrito *El ocio y la vida intelectual*, afirma: “el trabajo es la ocupación útil, (...) por definición no tiene sentido en sí mismo: tiene por finalidad un *bonum utile* social, la realización de valores útiles y de cosas necesarias” (Pieper, 1962, p.59). De esta manera, la realidad laboral se corresponde con las dedicaciones «utilitarias»; aquellas que tienen sentido, sí, pero solo en la medida en que suponen el logro de aportes medibles, contables y cuantitativos.

La dignidad del trabajo consiste, pues, en ser un bien –medial- cuyo valor se calcula en la consecución de otro bien –final-. Es decir, su importancia no se mide en sí mismo, sino en cuanto constituye un medio que permite el logro de bienes más altos.

⁵⁴ Se utilizarán premisas equivalentes al trabajo referido de modo universal, tales como «realización laboral», «dedicación laboral», «actividad laboral», «quehacer laboral». Es importante distinguir a estas nominaciones de lo que es el «trabajo intelectual», con el que nos referimos a la actividad del pensamiento, el cual nos interesa principalmente en esta investigación.

Concebido así, la actividad laboral queda supeditada a la funcionalidad, a la dinámica de las acciones prácticas y ejecuciones aprovechables, que se despliegan en una comunidad (Pieper, 1962). Entonces, la búsqueda del «bien útil» se corresponde con la dimensión práctica social, representada, por ejemplo, por la economía, la producción, la técnica y por las virtudes que permiten aquel enriquecimiento trascendental a ellas⁵⁵.

De modo especial, nuestro autor asegura que el trabajo, como medio y bien útil, “satisface nuestras necesidades básicas (...) y constituye un esfuerzo activo para proveernos de aquellas cosas que nos son indispensables para sobrevivir” (Pieper, 1998, p.12). Estas palabras expresan la comunión de la «actividad laboral» con la vida humana; especialmente con la primera manifestación de la existencia: la corporal. Como es evidente, esta consideración es real porque el ser humano es alma y cuerpo, forma y materia, y, en este sentido, el trabajo es valioso en la medida de que permite el perfeccionamiento de la dimensión corpórea.

Debido a la necesidad que le es propia, el trabajo no puede realizarse una vez al mes o seis veces al año. Por eso, otra característica que nos acerca a su significado es la cotidianidad: “el trabajo es aquello que designa nuestra actividad laboral diaria” (Pieper, 1998, p.12). Evidentemente, estamos frente a un rasgo innegable porque gracias al trabajo, el ser humano puede procurarse, por ejemplo, el pan de cada día. Por tanto, ¿puede realizarse solo en “momentos especiales”? Si fuera así, la dimensión corporal de la vida humana quedaría desprotegida, debilitada, y de ese modo, la persona no podría proponerse bienes más altos.

A los rasgos que hemos puntualizado –la utilidad, necesidad y cotidianidad– se añaden, naturalmente, el esfuerzo, el cansancio, la fatiga, el sudor en la frente, el consumo de energía, etc. Como puede notarse, estas manifestaciones no tienen sentido en «sí mismas». No sería coherente asegurar que alguien trabaja porque gusta mucho de cansarse o porque le entusiasma la idea de gastar sus energías. Por ello, el «trabajo lleno de sentido» nos lleva a mirar más allá de la simple fatiga, y entender a la actividad laboral

⁵⁵ En su escrito *El ocio y la vida intelectual*, señala la necesidad de “reconocer que toda la moralidad va más allá de sí misma, crea disposiciones para otra cosa (...) y que, por tanto, tampoco puede definitivamente constituir el sentido de la existencia” (Pieper, 1962, p.321). Así, las virtudes también serían bienes «útiles» buscados como medios para lograr fines más altos que ellas mismas.

como es en realidad: “como el «cultivo del campo»” (Pieper, 1974b, p.13). Con esto, se entiende que la tarea diaria, que permite satisfacer prioridades básicas, apunta a conseguir distintos frutos –la cosecha del cultivo- que dan sostenibilidad material a la vida humana.

De este modo, el filósofo alemán defiende el valor y la humanidad del trabajo (Pieper, 1874b). Así Pieper habla del trabajador como tipo real dentro de la sociedad (Pieper, 1962). En ningún momento niega tal dignidad; hacerlo, supondría concebir que es más noble malgastar el tiempo, ver la vida como una síntesis de flojera o tener como fin a una civilización de la diversión. Admitir esto no tendría ningún sentido. Por ello, considera que es primordial defender la necesidad del trabajo; pero, al mismo tiempo, reconocer su limitación. Entender esto, para Pieper, supone dar al trabajo el lugar que le corresponde en la vida humana y en la sociedad, sin caer, por supuesto, en su sobrevaloración.

Después de lo dicho, quedaría pendiente explicar una premisa que ha salido en esta pequeña exposición, al afirmar que el trabajo es una actividad que no tiene «sentido en sí misma». Esta especificación nos lleva a buscar aquellas dedicaciones a las que no les corresponde, por naturaleza, la nominación de «*bonum utile*». Volveremos posteriormente sobre esta cuestión con la que ampliaremos los fundamentos de por qué, para Pieper, la filosofía no puede considerarse como una actividad laboral estrictamente humana.

b) Visión sobre el «trabajo intelectual» y modos de entenderlo

A la consideración expuesta sobre el trabajo como actividad humana universal, hay que agregar la referencia representada por el término «intelectual». Por ello, ahora nos enfocaremos en lo que Pieper refiere como «trabajo intelectual» y los fundamentos que presenta para evitar la mutua correspondencia entre tal quehacer y la filosofía. En este sentido, podemos cuestionarnos, ¿el objetivo del quehacer intelectual en la sociedad puede ser equivalente a la contribución del filosofar en la vida humana? Para acercarnos a una respuesta, hacen falta algunas aclaraciones.

En su escrito *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Pieper señala que, desde el lenguaje alemán, con el término «intelectual» (*intellektuale*). “naturalmente se

alude a alguien que ha alcanzado un determinado nivel de saber, de formación, de conciencia crítica” (Pieper, 1980, p.236). Pero, para nuestro autor, esta consideración deja pendiente lo esencial del verdadero significado porque tales características –el nivel del saber y la conciencia crítica- podrían también referirse a otras actividades que no necesariamente son «intelectuales».

Asimismo, el término «intelectual» también alude a la manifestación y desarrollo de la inteligencia, y al conocimiento de datos y el “saber de información” (Pieper, 1980, p.239). A partir de esto, se cuestiona de qué modo puede medirse dicha capacidad humana: ¿acaso con el logro de determinados resultados o ejecuciones de rigurosos programas trimestrales, o quizá con el sueldo o el puesto que se ocupa? Así pues, la probable imprecisión del significado ha hecho, según nuestro autor, que el término llegue a depender de diferentes cánones, actitudes o reglamentos que no muestran una clara línea distintiva, y que fácilmente pueden confundirse con los rasgos de la sofística (Pieper, 1980).

Frente a ello, como se evidencia en sus escritos, Pieper opta por la alternativa de entender al «trabajo intelectual» como la actividad que desarrolla la capacidad cognoscitiva humana, la misma que se manifiesta en el quehacer intelectual y el saber riguroso de la inteligencia. ¿Significa esto que tiene la misma noción que Kant sobre el «trabajo intelectual»? Eso parece; pues, como se ha dicho, Kant (1990) da valor primordial al esfuerzo discursivo del pensamiento. ¿Quiere decir que así se identifica una incoherencia en la crítica de nuestro investigador al filósofo de Königsberg? Si es cierto que Pieper entiende el trabajo intelectual igual que Kant, eso no significa que considere a la filosofía como trabajo. Es decir, aunque Pieper y Kant pueden coincidir en el significado de «trabajo intelectual», no lo hacen en la correspondencia de este y la filosofía (recordemos que uno la niega y el otro la defiende). Y así, en esta «no-coincidencia» se nota la diferencia entre ambos pensadores.

En efecto, lo que es la identificación kantiana de la actividad laboral con la filosofía, en Pieper se muestra como la equivalencia del trabajo con las distintas ciencias experimentales y particulares. Para nuestro autor, ellas sí son capaces de responder a tales exigencias y considerarse como quehaceres del pensamiento; pero no ocurre lo mismo con la filosofía. Además de deducir que la filosofía no es un saber particular ni empírico,

de lo dicho se confirma que tampoco es una dedicación laboral. Ante esto, se desglosan dos posibilidades de entender al «trabajo intelectual»: concebirlo como una realidad distinta del saber filosófico o como una tarea equivalente a la filosofía.

Si los saberes experimentales y dedicaciones afines son «trabajos intelectuales», les pertenecen los rasgos expuestos en el apartado anterior –«utilidad», «necesidad» y «cotidianidad»-; y ellos se justifican desde la dimensión cognoscitiva humana y el saber riguroso. Esto porque, “las ciencias particulares son en gran medida «disponible para fines», se refieren esencialmente «a un beneficio logrado mediante trabajo»” (Pieper, 2000, p.38). Nuestro autor especifica la posibilidad de que tales dedicaciones puedan trascender la dimensión laboral: en la medida en que se desarrollan filosóficamente. Aunque aún no hemos llegado al núcleo de lo que entiende Pieper por «filosofar», con lo dicho se deduce que no obedece a un «simple desarrollo de la inteligencia».

Ahora bien, es de nuestro interés volver sobre la segunda manera de entender el «trabajo intelectual». Este modo se explicita bajo los términos de «mundo totalitario del trabajo», «mundo del trabajo» o «totalidad del trabajo»; todos ellos, señalan el objetivo de considerar al trabajo tan importante y necesario, hasta el punto de entregarle la facultad de invadir todos los ámbitos de la vida humana y social. Esto es inhumano porque “reside también en que el hombre es considerado trabajador incluso en su existencia espiritual” (Pieper, 1980, p.145). Esta sobrevaloración moderna, como se ha dicho, es impulsada por Kant y destacada por Marx.

En el capítulo anterior conocimos la posición de Pieper sobre las propuestas de Kant y Marx, ahora conviene volver sobre ellas para complementar el hilo conductor que venimos explicando y así, conformar un soporte más firme que sustente su posterior defensa sobre el filosofar. Se distinguirán las razones que van contra la consideración de «la filosofía como trabajo intelectual» de las que fundamentan su crítica sobre la concepción del «trabajo como lo único necesario para la vida».

c) Crítica a la consideración de «la filosofía como trabajo intelectual»

Una de las principales afirmaciones en las que nuestro autor se basa para no considerar a la filosofía como trabajo intelectual es: “El pensamiento discursivo es

trabajo” (Pieper, 2000, p.15). A partir de ella, Pieper busca recuperar la distinción tomista entre la *ratio* y la *intellectus* como las dos facultades cognoscitivas que constituyen la unidad –entendida como cooperación– del conocimiento intelectual. Como ya se dijo y conviene recordarlo, por un lado, la *ratio* es la parte activa del alma, indica el pensamiento discursivo y a la vez lo «propiamente humano». Y por otro, el *intellectus* es la facultad pasiva del alma, que es receptiva y contemplativa, y revela que al hombre también le es inherente algo «suprahumano».

Entonces, si Pieper concibe al pensamiento discursivo como trabajo, en un primer sentido, está aceptando que el hombre tiene esa capacidad y que, por lo tanto, obedece a la naturaleza humana tal dedicación. Pero, asimismo, con esa afirmación se distancia de la consideración estricta del trabajo debido a que existe otra capacidad llamada *intellectus*, la que se concibe como la dimensión humana superior, la más alta. Esta última facultad señala el elemento receptivo de atención a la realidad y ella, para nuestro filósofo, caracteriza de modo fundamental a la dedicación filosófica (y, por ende, no a la actividad laboral).

Por lo tanto, según Pieper, quien entienda al conocimiento intelectual como una cooperación entre la *ratio* y el *intellectus*, debe notar que es insuficiente aquella defensa de la filosofía como trabajo intelectual; pues, si fuera así, el conocimiento humano se simplificaría únicamente en la participación de la *ratio*. Entonces, es de suponer, como señala nuestro filósofo refiriéndose especialmente a la postura kantiana, que “quien entienda el conocimiento intelectual exclusivamente como acción de la *ratio*, (...) como fruto de la actividad subjetiva logrado por uno mismo; quien así juzgue, estará en la misma medida inclinado a ver en lo trabajoso una propiedad esencial del conocimiento” (Pieper, 2000, p.15).

Como el conocimiento no puede reducirse a la *ratio*, nuestro autor mira al «rango superior» del conocimiento intelectual: el *intellectus*. Este formula “la pregunta que se dirige a la totalidad del mundo y a la última esencia de las cosas” (Pieper, 2000, p.63). Pieper postula que la facultad cognoscitiva en su dimensión contemplativa muestra la capacidad humana para entender el mundo, para dirigirse a los principios del ser, a la totalidad de la realidad, a los fundamentos de la existencia. Y para cuestionarse y llegar

a la profundidad sobre estos temas, que también fueron tratados por los filósofos antiguos, no basta solo con escuchar al Oráculo interior (Pieper, 2000).

¿Por qué el conocimiento humano no puede reducirse a la *ratio*? Porque ella solo señala el carácter trabajoso del conocer y el esfuerzo que este supone. Tal consideración deja fuera lo esencial del pensamiento humano, que es lo que se busca con él: el entendimiento de la realidad, la «develación del ente» (Pieper, 2000). De este modo, lo fundamental de la capacidad intelectual no es, como defendió Kant, el estricto esfuerzo de la mente; es, más bien, el encuentro con la verdad. Defender esta propuesta no es excluir la importancia de la capacidad discursiva, sino sencillamente admitir que ella no es lo principal del entendimiento humano (Pieper, 2000).

Para fundamentar por qué el esfuerzo del pensamiento no es un modo de asegurar la plenitud humana, Pieper indica que “hay algo así como la fiesta de la mirada contemplativa” (Pieper, 1980, p.145). En esto hace consistir nuestro autor su defensa de la filosofía como ocio, como contemplación, la que se logra mediante el *intellectus*.

d) Crítica a la concepción del «trabajo como único necesario para la existencia humana»

Para avanzar en nuestra investigación, hace falta señalar que existe otra denominación de «trabajador», aquella que tiene “un sentido antropológico y se refiere a un modelo humano universal” (Pieper, 1962, p.16). Tal como lo dice, como “imagen rectora ideal y abstracta” (Pieper, 1962, p.197). Estas palabras muestran la crítica de nuestro pensador a aquellas concepciones que reducen la existencia humana al quehacer laboral. Postula que es insuficiente y vana una existencia que encamina todo su sentido a la utilidad y a la satisfacción de las necesidades materiales. Pieper señala que normalmente el hombre –se refiere al de la época moderna- no vive en condiciones de considerar filosóficamente el mundo porque su atención se reduce a la realización activa de fines, al trabajo diario y a la búsqueda inmediata de los beneficios (Pieper, 1981a).

Un claro ejemplo de esta crítica, según nuestro autor, se identifica en la figura del sofista. Dice que sigue presente en la modernidad, en aquel trabajador que no reconoce como valiosa la búsqueda de la verdad. Aquel, más bien, se encuentra atado a “la finalidad

arbitrariamente legislada de una praxis impuesta” (Pieper, 1962, p.202). ¿Por qué sucede esto? Porque, al estar concentrado en la utilidad estricta de su quehacer, el “sofista destruye la interna y fundamental posibilidad de la teoría”⁵⁶ (Pieper, 1962, p.205)

Por ello, nuestro filósofo cree que, aunque importantes, el trabajo, lo útil, lo práctico, no pueden absorber el sentido de la existencia. Para fundamentarlo, es necesario recordar el planteamiento aristotélico que distingue entre la teoría y la praxis (moral y poética). Como habíamos expuesto, mientras los clásicos excluyen a las artes serviles, representadas por la praxis poética, de las actividades principales que existen en la *polis*, la modernidad olvida el verdadero sentido de estas realidades: la teoría y a la praxis moral. Los filósofos modernos sobrevaloran lo excluido por los clásicos: la praxis poética (el trabajo). De este modo, toda la existencia humana se reduce a la dedicación servil, al desarrollo de la dimensión activa de la vida, y se olvidan a las artes liberales y lo que ellas incluyen (la teoría, contemplación y la praxis moral).

Como se ha dicho de diversos modos, la filosofía moderna busca que la dedicación práctico-productiva invada todos los territorios de la existencia humana. Esto termina en el «mundo totalitario del trabajo», donde se busca que todo sea legitimado desde la «función social», incluso la filosofía, que ahora tiene como exigencia enfocarse en la transformación de lo material y en la consecución de bienes útiles que se midan según parámetros productivos y cuantitativos. Y si no puede incluirse en esta consideración, simplemente no tiene valor para la sociedad. Pieper critica esta concepción e intuye la trampa de entender la vida plena cuando esta se reduce a la consideración de la filosofía como trabajo (Luján, 2003).

Con todo, “corresponde a la esencia del acto filosófico *no* pertenecer a este mundo de las utilidades y habilidades, de la necesidad y de la renta, a este mundo del *bonum utile*, de la «utilidad común», sino ser por principio inconmensurable respecto de él” (Pieper, 2000, p.30). Aunque es fuerte la presión del «mundo del trabajo», nuestro filósofo considera necesario expresar claramente la no-pertenencia de la filosofía a los

⁵⁶ Pieper comenta que la deformación sofística destruye la importancia de lo académico, lo cual se evidencia de distintas formas: en la pura acumulación de conocimientos del “erudito”, en el interés por especializarse en un objeto determinado del «experto» y en la concepción de que la forma supera al contenido, en el caso del «escritor» (Pieper, 1962).

cánones del «servicio». Por tanto, si esto no le compete, ¿qué lugar debe tener en la vida de comunidad? En el último apartado de este capítulo nos acercaremos a la respuesta de esta pregunta.

En conclusión, la vida humana no debe reducirse a la estricta ejecución de «funciones». Para evitarlo, Pieper propone mirar tras los «bienes útiles» y ampliar el panorama de la existencia hacia la dimensión del «*bonum commune*». Este planteamiento permite tener una clara concepción del sentido de la existencia humana: ¿la plenitud más alta de la sociedad es la vida laboral y la satisfacción de las necesidades básicas? Según nuestro autor, “es necesario, por tanto, si es que se quiere llegar a afirmaciones de cierto peso, (...) calar en el fundamento radical de una teoría filosófico-teológica del hombre” (Pieper, 1962, p.16). Es decir, se trata de un llamado a que el hombre busque su plenitud en la dedicación filosófica.

2. ¿Qué significa filosofar para Pieper?

Después de aclarar los términos en los que nuestro autor habla sobre el «trabajo» y de confirmar por qué la actividad filosófica no está sujeta a la consideración de quehacer laboral o intelectual, se cree oportuno proponer algunos rasgos que permitan acercarnos a la cuestión del filosofar. Pieper no pretende llegar al *quid* del asunto, tampoco presentar un «sistema cerrado» de conocimiento o llegar a definiciones exactas y conclusivas, pues para él, “pertenece precisamente a la esencia de una cuestión filosófica que la respuesta no se tiene a mano como una manzana del árbol o (como dice Parménides) como una «verdad redondeada»” (Pieper, 2000, p.29)⁵⁷. Es decir, la estructura comprensiva del acto filosófico es en su origen más pregunta que respuesta, esto porque “¿la pretensión de lograr la «fórmula del mundo» es por necesidad conceptual no-filosófica y una pseudo-filosofía!” (Pieper, 2000, p.67).

Pieper cree que filósofo es aquel que procura mantener abierta la pregunta “por la última significación de la realidad total” (Pieper, 2000, p.310). Por ello, diferencia a la

⁵⁷ No es interés de Pieper llegar a respuestas que abarquen completamente el objeto. Con ello, se expresa la importancia de “seguir al acecho, en la «amorosa» búsqueda, de lo que es por sí mismo de ser sabido y de la sabiduría que plenamente nos hace saber” (Pieper, 2000, p.125).

filosofía del acto filosófico. Concibe a la filosofía como aquel estado que reúne las diferentes propuestas presentadas hasta el momento en la historia del pensamiento, como un ejercicio histórico que puede traducirse a modo de una hermenéutica. Esto sucede cuando la filosofía tiene a ella misma como su objeto de estudio. Por otro lado, entiende el acto filosófico como la actividad humana de buscar constantemente la verdad; se trata de aquella dedicación que no puede reducirse a un «acuerdo», sino que se traduce a una búsqueda continua de entender el mundo. Esto permite aclarar que la garantía de la filosofía es la propia realidad; es decir, el interés por la pregunta de “¿«qué es el ser?»” (Pieper, 2000, p.322).

La acotación de nuestro autor nos lleva a diferenciar que es distinta la pregunta por la «filosofía» de la que se interesa por la verdad de la «realidad». ¿La filosofía vive exclusivamente del interés hacia sí misma o de las cuestiones sobre la existencia? Nuestro autor nos deja el concepto platónico: “El que filosofa no se caracteriza por interesarse por la filosofía; le interesan la totalidad del mundo y toda la sabiduría” (Pieper, 2000, p.330). Por tanto, esta actividad no se concentra en saber, memorizar y recopilar, las teorías filosóficas de todos los tiempos; para Pieper, hace falta el cuestionamiento vivo por entender la verdad. Por ello, “*„Kümmert euch nicht um Sokrates!“*⁵⁸ [¡No se preocupen por Sócrates!]- aconseja, pero preocúpate por la verdad” (Schumacher, 1998, p.309).

Así pues, la cuestión de *qué significa filosofar* es un asunto que se mantiene vivo en su pregunta. Debido a que se trata de una dedicación fundamentalmente humana, en la que a la persona le interesa entender el mundo que habita y mantiene atenta su mirada ante la realidad. Por ello, Pieper considera que la «esencia del hombre» es un aspecto nuclear de la filosofía porque la dignidad del acto filosófico reside en que es un “acto de la persona” (Pieper, 2000, p.116). Se deduce que el filosofar tiene sentido en cuanto es realizado por alguien que tiene la capacidad [intelectual] de dirigirse al corazón de las cosas, esto es, “pensar la totalidad de lo que nos sale al encuentro⁵⁹, remitiéndolo a su última significación fundamental” (Pieper, 2000, p.87).

⁵⁸ La referencia se encuentra en una entrevista realizada por Bernard Schumacher a Pieper, el 6 de junio de 1992. Puede consultarse: Pieper, Josef (1998). *„Kümmert euch nicht um Sokrates!“ Darstellung und Interpretationen: Plato*, en B. Wald (ed.), *Werke in acht Bänden*, Félix Meiner, Hamburgo, (1).

⁵⁹ Nuestro autor afirma: “«algo que sale al encuentro», quiere decir que choco con ello, que me lo encuentro, que está ahí; que se me pone enfrente como algo ob-iectum, como objeto. (...) lo objetivo se defiende, en la medida en que yo no aparte de ello la vista; intranquilizadamente vuelve con recriminación e insistencia a la memoria: ofrece resistencia” (Pieper, 2000, p.90). De este modo, se deduce que Pieper es un pensador

A partir de lo dicho, a continuación, presentamos los rasgos esenciales que nos acercan al significado de la dedicación filosófica, desde el planteamiento de Pieper. Estos no deben verse como la reunión de un programa cerrado, sino como aquellas características que se han deducido de las reflexiones del planteamiento de nuestro filósofo, en las que se mantiene su inspiración en los clásicos, especialmente en Aristóteles y Santo Tomás. Los rasgos son: a) No pertenencia del filosofar en el «mundo del trabajo», b) Búsqueda de la totalidad y la pregunta –teórica- por la última significación, y c) La contemplación como la forma más alta del conocer y sus elementos constitutivos⁶⁰.

a) No pertenencia del filosofar en el «mundo del trabajo»

Según Pieper, el que filosofa se encuentra en una situación de incomodidad, de descontento y de inadaptación, en un entorno donde predomina la eficiencia del hombre práctico, la utilidad y el éxito como fin de la vida. Por ello, una primera aproximación que permite acercarnos a la pregunta que encabeza este apartado se evidencia en la afirmación: “El filosofar es un acto en el que se trasciende el mundo del trabajo” (Pieper, 2000, p.29). Ya hemos expuesto qué se entiende como «mundo del trabajo», ahora es necesario exponer qué quiere decir que haya un «acto» que «trasciende el mundo laboral». Nos enfocaremos primero en explicar la cuestión de la *trascendencia* para posteriormente, en el segundo rasgo del filosofar, hablar de lo que se busca con ella.

Para nuestro autor, la naturaleza y dignidad del filosofar consiste en no pertenecer al mundo laboral (Pieper, 2000). Por ello, urge dar un paso más allá de él, traspasar la frontera y así, *trascenderlo*. Esto supone valorar el trabajo, pero a la vez distinguirse de él; es darle el lugar que le corresponde, pero sin maximizar su dignidad. Lo cual implica no aferrarse a la sola existencia inmediata, física, material; a la vivienda, alimento, vestido y dinero. Por esto, “la pregunta, en sentido auténtico filosófica, traspasa la cúpula que

que parte del respecto a la realidad y que su propósito inicial no es la transformación de lo existente. Se profundizará sobre esto a lo largo del presente capítulo.

⁶⁰ El análisis de este tema puede encontrarse en “El futuro posible de la filosofía” y “Defensa de la filosofía”, temas que se encuentran en *Escritos sobre el concepto de Filosofía*, en *Obras* (2000), “Filosofar hoy, o la situación de la filosofía en el mundo actual” (1981a), o “Qué significa filosofar”, el que está incluido en su obra “*El ocio y la vida intelectual*” (1962).

encierra bajo sí el mundo del día laboral burgués” (Pieper, 2000, p.32). De este modo, se considera que la dedicación filosófica solo es posible en su no pertenencia al mundo laboral.

Postular la no pertenencia del filosofar a la cúpula del trabajo significa hablar de un modo distinto de ver la existencia, de un «nuevo orden». Para ejemplificarlo, Pieper dice que el «danos hoy nuestro pan de cada día» se refiere a la satisfacción básica de una necesidad, pero también dichas palabras pueden ser elevadas a oración, al corazón de Dios (Pieper, 2000). Así, da un paso delante de la mera necesidad: su interés es ver tras la realidad del hambre. Nuestro autor refiere que el verdadero filosofar se fundamenta en la más alta riqueza del hombre. Esta no es satisfacer las necesidades materiales ni querer –desmedidamente- ser el señor de la naturaleza; más bien, descansa en la capacidad de entender lo que son las cosas. “En esto consiste la máxima plenitud que nos es dada, a saber, que en nuestra alma se imprima el orden de la totalidad de las cosas que son” (Pieper, 2000, p.40).

Hace falta resaltar que el «trascender» señala un avance que expresa dos dimensiones: «de dónde» (ámbito interno) y «hacia dónde» (ámbito externo). Según Pieper, el primero significa un límite y el segundo denota la acción de traspasarlo. Si el «de dónde» señala al mundo cotidiano del trabajo, se debe resolver «adónde llega el que filosofa». Este último, ¿acaso es un ámbito sobrenatural que existe fuera del mundo terrenal? Según lo que postula nuestro pensador, tanto el mundo del trabajo como el ámbito filosófico, ambos, pertenecen al mismo mundo (Pieper, 2000). Se deduce que al referir la dimensión de lo «*sobrehumano*», nuestro autor está indicando un ámbito propio del hombre y no a una especie de ser angélico.

En cualquier caso, la existencia del «mundo del trabajo» y de la «dedicación filosófica» (en el sentido que nuestro autor usa estos conceptos) permiten evidenciar que el único mundo tiene una estructura con diferentes estratos y manifestaciones de vida [por eso, aunque la persona y el animal habiten el mismo lugar, no comparten igual nivel de existencia]. Entonces, no existe una trasposición de dos mundos, en la que el buscador de la verdad deje uno para luego entrar en el otro. Como ha de entenderse, la actividad filosófica se engarza en el «mundo del hombre», especialmente en la dimensión espiritual [que se nombraría como «mundo espiritual»]: la forma «sobrehumana» que se extiende a

la capacidad del conocimiento intelectual. De ahí, que el fin del hombre no pueda fundamentarse en ser un mero productor de materia prima o un realizador de acciones prácticas, sino que, como corresponde a su naturaleza y dignidad, deba superar los límites y el encierro que puede significarle el «mundo del trabajo» (Pieper, 2000).

Lo que acabamos de decir permite entender que el hombre no puede vivir exclusivamente en el mundo de las esencias, de los espíritus puros; más bien, su existencia viene a ser una coimplicación del «medio ambiente» (el que corresponde con sus necesidades básicas) y del «mundo espiritual» (en el que se especifican sus fines más altos). En *El descubrimiento de la realidad*, Pieper hace una comparación, al estilo de metáfora, en la que afirma que no se puede vivir meramente «bajo las estrellas», pues a la vida, inicialmente, le corresponde conseguir el «techo encima de la cabeza». El hombre debe sustentar este techo, pero al mismo tiempo entender que “lo humano consiste en saber 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” (Pieper, 2000, p.51).

Se deduce que nuestro filósofo reconoce el valor tanto de lo corporal como de lo espiritual al decir que “en el hombre no hay nada en absoluto que sea «puramente espiritual» (por supuesto tampoco «puramente material»)” (Pieper, 2000, p.121). Si sucediese esto, la existencia amenaza con hacerse inhumana y perder su trascendencia; si se encierra en la «estrecha cámara de utilidades inmediatas», en el simple afán por el pan de cada día. Al aceptar la necesidad real de «el techo sobre la cabeza», nuestro filósofo invita a no reducir la existencia humana a ella. Considera que en una verdadera vida “el mundo laboral de las cosas útiles habrá de ser (...) conducido a la justa medida por medio de la inquietante y fructífera llamada del «mundo» total, de la totalidad de las esencias que reflejan las ideas eternas” (Pieper, 1974a, p.225).

Lo dicho anteriormente es bastante importante porque no estamos ante una postura totalmente excluyente. Sabemos que Pieper critica el «mundo totalitario del trabajo», pero esto no le lleva a concluir que sean incompatibles la actividad laboral –bien entendida- y la búsqueda de los bienes espirituales. Destaca que cuestionarse sobre la realidad es fundamental para la vida humana, pues así puede saciarse plenamente con la totalidad, la verdad, la bondad y la belleza (Pieper, 1965). Para lograrlo, como bien se ha dicho, la

persona no tiene que apartarse del mundo cotidiano, de lo útil y concreto, sino que debe buscar allí (...) el mundo universal de las esencias (Pieper, 2000).

Así pues, el que filosofa lo hace en el mundo, palpable y visible, que está ante sus ojos; pero esto no equivale a comprenderlo igual que cualquier otra dedicación práctica. Más bien, cuestiona de forma especial la existencia y sus innumerables circunstancias respecto “de su última, universal y eterna esencia” (Pieper, 2000, p.55). Es decir, la pregunta que se dirige a «esto» o «aquello» que se palpa en la realidad, la formula así: “¿qué es «esto» en absoluto y en último término?” (Pieper, 2000, p.55). Se nota que la realidad cotidiana muestra un nuevo aspecto universal, una dimensión más profunda de lo que se nota a simple vista. Y entonces, es filósofo quien se aleja, no de la existencia palpable, sino de los modos corrientes de verla que obvian el rostro más fundamental que esconde.

b) Búsqueda de la totalidad y la pregunta teórica por la última significación

A lo dicho hay que agregar algo que ya hemos enunciado previamente en esta investigación. Nos referimos al hecho de que, al igual que los clásicos, Pieper considera que filósofo es quien cuestiona la existencia de la totalidad, pero no desde un solo aspecto –no es «esto» o «aquello»-, sino desde todos los enfoques posibles –de «todo lo que hay»-. Es decir, no puede dejar fuera alguna dimensión de la realidad, ni renunciar a la existencia espiritual que también constituye la vida. Esto, para Pieper caracteriza *per definitionem* al pensador que pretende ser filósofo y se traduce en una “apertura hacia el objeto no abreviado del conocimiento humano, es decir, hacia la realidad total considerada bajo todo aspecto pensable” (Pieper, 2000, p.112).

A causa de lo especificado, el filósofo no puede dispensarse de los términos de la tradición, sino que es legítimo y necesario que los incluya en la discusión que investiga (Pieper, 1981a). Lo mismo acontece con los aportes de las ciencias particulares y experimentales. Por tanto, si el filósofo es aquel que ve a la realidad desde todas las miradas, no puede excluir en su tarea a ninguna de ellas. Esto no quiere decir que reduzca su ejercicio a la suma de todas; más bien, las integra para lograr su objetivo: profundizar en la célula más íntima de la realidad. Así, busca el fortalecimiento en la unión de los

saberes, pero al mismo tiempo mantiene su independencia respecto de ellos (Pieper, 2000).

Habría que preguntarnos, ¿es el filosofar el saber general de enciclopedia que reúne los enfoques de todas las ciencias? Como bien se sabe, no es la primera vez –en la historia de la filosofía- que aparece esta pregunta, ni tampoco la respuesta es nueva. Nuestro autor reafirma que no se trata de una suma, sino que la preocupación del filósofo se refiere “al *totum*, al complejo orgánico del mundo, con el que hay jerarquía, superior e inferior plenitud de ser, y sobre todo algo supremo que es a la vez el fundamento más profundo y el origen de cada cosa y del todo” (Pieper, 2000, p.135). Por tanto, es esencial al acto filosófico que se pregunte por la última esencia, por las raíces más profundas de la vida, la verdad, el hombre, etc.

Resulta interesante destacar dos citas que complementan el tema que estamos explicando, la primera es de Santo Tomás y la segunda de Aristóteles, y ambas son referidas por Pieper: «lo mínimo en conocimiento que uno puede obtener sobre las cosas supremas, es más valioso que el más cierto saber sobre las cosas inferiores»⁶¹; «y aunque apenas alcancemos a las cosas supremas y divinas, nuestro conocimiento de ellas es más importante para nosotros que todas las cosas de nuestro propio mundo»⁶² (Pieper, 2000, p.136). Estas afirmaciones nos permiten, por un lado, reiterar que el filosofar no es una síntesis aditiva de conocimientos sobre el mundo, y, por el otro, recordar lo importante que es valorar especialmente la dimensión superior de la vida humana.

Ahora bien, es necesario decir que Pieper identifica, igual que Aristóteles, a la «teoría» como la actividad esencial para investigar la pregunta por la profundidad de la realidad, como el acto que permite ir «tras» lo inmediato, fáctico, externo o material. Esto lleva a la correspondencia entre filosofía y teoría, entre filósofo y vida teórica. En lo que sigue, considera que la realidad de las cosas y el entendimiento humano –enfocado en su dimensión teórica-, están articulados recíprocamente así: las cosas son el *campo de relación* del entendimiento, y este es el *centro activo* del campo de lo real (Pieper, 1974a). Es decir, las cosas del mundo, en tanto que existen, son entes que pueden ser captados por el entendimiento humano, el mismo que tiene la capacidad de comprenderlos. Dicho

⁶¹ Citado por Pieper: Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, I, 1, 5 ad 1.

⁶² Citado por Pieper: Aristóteles. *De partibus animalium*, I, 5. 644 b y ss.

de otro modo, el «centro» recoge activamente, acepta “la medida de la realidad objetiva del ser” (Pieper, 1962, p.217) y se orienta solo a la verdad en su «campo de relación».

Entonces, si la actividad filosófica es un saber teórico, o «puramente teórica», no tiene que ver constitutivamente con un «saber práctico» (Pieper, 1962). Esto no equivale a estigmatizar la «práctica», negar que es una dimensión humana o afirmar de forma contundente que es dañina para la vida. Pieper admite que el hombre tiene una dimensión fáctica y operante, y que su conocimiento no puede aislarse de la activa ejecución de determinados fines. Pero, al reconocerlo, destaca el valor nuclear de la «teoría», por sus superiores alcances y por ser la fuente de donde nace la «dimensión práctica». Pues, como afirma, el “hacer humano es tal porque le precede una orientación hacia la realidad que lleva hasta el descubrimiento del ser” (Pieper, 1962, p.214).

Pero, el norte sigue siendo el mismo: el filosofar es esencialmente un saber teórico. En esta línea de razonamiento, la realidad no puede estar impregnada ni afectada por lo práctico o por la voluntad humana de utilizar, dominar y transformar, tampoco por sentimientos, preferencias, ideales o modelos propios de pensamiento. El filosofar “no acontece por un mandato de la voluntad por enérgico que sea; más bien ocurre cuando un contenido se manifiesta y se impone de forma que no puede ser pasado por alto” (Pieper, 1962, p.226). Por ello, si el hombre quiere percatarse de lo que acontece en el mundo, debe prescindir de su propio acto y mirar la realidad con reverencia; esto debido a que es ella la “creación en sentido estricto. Solo en este suelo crece lo «puramente teórico» que compete a la esencia de la filosofía” (Pieper, 2000, p.39).

De todo lo expresado, se deriva un realismo filosófico que expresa “que los entes no han sido producidos por el sujeto humano. La realidad (en el sentido de *realis*) es el contenido esencial de ser, independiente del pensar” (Pieper, 1974a, p.16). La explicación es conocida: primero existe la realidad y posteriormente, lo que se piensa; o, con otras palabras, lo que existe en la mente no existe por *sí mismo* porque es posterior a la existencia de la realidad. De esta idea, en la que de fondo se encuentra la propuesta tomista sobre la verdad teórica y ontológica, se infiere, por un lado, que el concepto de la mente será verdadero en la medida de que se «ajuste» a las cosas, y esto porque el intelecto no mide a las cosas, sino que es medido por ellas. Se deduce, por otro lado, que “el ser «inteligible» de una cosa es el mismo ser «natural» de esa cosa, en tanto en que esta es

verdadera, es decir, cognoscible” (Pieper, 1974a, p.35). Lo conocido en la mente y lo existente en la realidad son idénticos en esencia, pero distintos en ser: uno es real y el otro es intencional (ya había dicho Santo Tomás que el fuego pensado no quema y el fuego real sí⁶³).

A lo avanzado hasta el momento, hace falta añadir que no es válido mostrar el *sentido de la teoría* como simple conocimiento de la realidad (Pieper, 2000). Nuestro filósofo aclara que resulta insuficiente el mero «tener conocimiento», el simple «saber de algo», el elemental esfuerzo pensante o la estricta inferencia de una conclusión. Según esto, el filosofar se sustenta en la consecución de la verdad y el modo de asegurarse este logro no es la «fatiga del concepto», el «exclusivo pensar» ni la «actividad discursiva». Coherente con esta idea, no llama la atención que, en un acápite de *El ocio y la vida intelectual*, nuestro filósofo, al hablar sobre ciertas incertidumbres, diga que no deben ser pensadas, “sino contempladas” (Pieper, 1962, p.307).

De lo aclarado, ¿qué se puede deducir? Nuestro autor nos deja un rastro: la diferencia entre el conocer como «proceso» y el conocer como «hecho consumado»⁶⁴. Para Pieper, el primero incluye un acontecimiento activo en cuanto sucede la liberación de la envoltura sensible de lo material, y un acontecimiento pasivo en la admisión, recepción, de la forma sustancial de la cosa. Aunque importante y necesario, este conocer como «proceso» no es esencial respecto del conocer como «hecho consumado». Este segundo modo de conocer, “no es una «actividad» del entendimiento, sino su verificación” (Pieper, 1974a, p.42); señala que el objetivo esencial es tener las formas de la realidad. De este modo, sucede la identidad entre el alma intelectual y la realidad que da lugar al contenido intelectual de la «verdad», que es la *conformitas*, la *adaequatio*, (...) de realidad y conocimiento (Pieper, 1974).

Es propósito del siguiente apartado fundamentar que lo principal del conocer es la «verificación», el «reconocimiento». Esto se corresponde con la afirmación de que “la

⁶³ La referencia tiene su origen en la afirmación que Tomás de Aquino deja en *De Veritate* (22, 12): “(...) *calor enim in anima non calefacit sed in igne*” [no calienta el calor que es en el alma, sino el que es en el fuego]. Se ha encontrado que Antonio Millán-Puelles, en *Teoría del objeto puro* (1990, p.270), hace referencia a esta frase al explicar, entre otros temas, la distinción y relación entre el ser-pensado y el ser que está en la realidad material.

⁶⁴ Para profundizar en esta diferencia, puede verse: Pieper, Josef (1974). *El descubrimiento de la realidad*, Madrid: Rialp, p.41.

esencia del conocimiento (...) es desvelar el ente” (Pieper, 2000, p.18). Ya hemos citado esta afirmación, al exponer la crítica de nuestro autor al planteamiento kantiano que defiende la verdad como el estricto «esfuerzo discursivo». Al recordar estas divergencias, corresponde entender con qué actividad se logra el propósito fundamental del filósofo.

c) La contemplación como la forma más alta del conocer y sus elementos constitutivos

Se entiende que lo dicho hasta aquí no es un planteamiento totalmente novedoso en la historia de la filosofía. Tal como lo especificamos en el primer capítulo, nuestro autor no tuvo esa pretensión en ninguna fase de su pensamiento. Por eso, en esta última caracterización del filosofar se sigue la inspiración en Santo Tomás, y, de modo especial, su planteamiento de la metafísica del ser. Entonces, explicaremos la propuesta de la contemplación, la misma que, en Pieper, aparece “como la cúspide del conocimiento humano y anticipo de la plenitud final de nuestra existencia” (Delbosco, 2004, p.281).

Conviene explicar este último rasgo a partir de tres elementos señalados por Pieper: la silenciosa percepción de la realidad, el conocer como mirante y el conocer acompañado de la admiración. Creemos que estos son constitutivos para entender por qué la contemplación es la forma más alta del conocer, la forma más pura del *theorein* (Pieper, 2000); y en qué sentido se trata de un conocer como «hecho consumado» puesto que “no es un tipo del «proceso» de conocer, sino que se distingue por ser «un conocer encendido por el amor», «un percibir amante» o «visión del amado»” (Pieper, 1962, p.299).

Así pues, el primer elemento de la contemplación es «la silenciosa percepción de la realidad». Esta es la condición necesaria para que surja el conocer como la actitud propia de la teoría entendida como contemplación, debido a que solo así, el sujeto puede conseguir la adhesión receptiva a la realidad y con ello, sumergirse completamente en el ente. Por ello, “es posible e incluso necesario (...) que las respuestas así ganadas se perciben en silencio” (Pieper, 2000, p.110). Pero este primer elemento se complementa con una peculiaridad esencial. En *El ocio y vida intelectual*, basándose en Platón, nuestro autor especifica que “solo el que calla escucha” (Pieper, 2000, p.23); así defiende que solo al oyente silencioso se le abre el mundo y puede descubrir más profundamente la realidad cuanto más silenciosa sea su escucha.

Las capacidades de «callar» y «escuchar» parecen explicitar cierta pasividad o anulación de la voluntad humana en el acto del filosofar. ¿Esto es así?, ¿acaso la palabra «acto» se corresponde con «pasividad»? ¿estamos frente a una contradicción? Pieper niega que el acto filosófico tenga que ver con la pasividad total, y junto a esta afirmación, admite que la voluntad humana no se anula. Sin embargo, se trata de una voluntad para escuchar, para contemplar la *cosa*; y no para aplicar, construir arbitrariamente el contenido del conocimiento. El conocer entendido como contemplación tiene como propósito la percepción de las formas claras y evidentes, en las que la realidad se muestra y se revela. Y se trata de una atenta mirada independiente de todo propósito «práctico» o intención dirigida a utilidades, preferencias y conveniencias.

Así pues, el filosofar como conocer contemplativo “se alimenta de un compromiso que se enciende en el fondo del alma, y que procede de la preocupación e inquietud por no dejar fuera nada de la totalidad real” (Pieper, 2000, p.111). Es cierto que esa totalidad es inabarcable, pero esto no justifica que lo profundo de la realidad, su más esencial significación, tenga que quedar excluido, encubierto, olvidado o escamoteado. Por eso, la voluntad humana debe de seguir en pie para escuchar la totalidad de la existencia y lograr que ese “silencio que atiende no se turbe o interrumpa por nada” (Pieper, 2000, p.109).

Por tanto, «la silenciosa percepción de la realidad» en el conocer como contemplación, permite entender que la realidad conocida es más importante que el sujeto que la conoce y que este queda en segundo plano respecto de ella. El reto del filósofo, pues, se encamina a hacerse invisible frente a su objeto de conocimiento (Pieper, 2000). Y si no logra esto, será cada vez menos capaz de realizar el acto filosófico y, en este sentido, cuestionarse sobre la existencia del mundo, de su vida, de la verdad, de la belleza y de Dios. Así pues, vista desde esta perspectiva, la pregunta del que dice ser filósofo debe buscar la articulación del silencio mismo para escuchar y captar las cosas tal como son.

Vista la condición del conocer filosófico, es necesario avanzar hacia el segundo elemento de la contemplación: «el conocer como mirante». Interesa entender que la naturaleza del conocer contemplativo no es el «pensar», sino el «mirar». Para entender la diferencia, hay que recordar la ya repetida distinción entre la *ratio* y el *intellectus*, donde

la primera expresa una capacidad estrictamente humana y el segundo señala la capacidad que es fundamentalmente sobrehumana. Por ser superior, nuestro autor puntualiza que esta última capacidad es la que se corresponde con la contemplación, y, por ende, con el filosofar.

En otras palabras, el conocer como contemplación no compete a la *ratio* porque ella “es la más ínfima, por así decir, «impura» forma del conocimiento” (Pieper, 1962, p.301). Aunque importante, se trata de una capacidad básica debido a que «el pensar» puede consistir en simple esfuerzo intelectual que tiene *el* «anhelo dirigido al futuro» y que sucede ante el objeto ausente que no se presenta inmediatamente al espíritu. Esta capacidad es inferior y lo más alto a ella, “solo puede tener lugar si nos dejamos conmovir a un nivel más profundo que el de lo primariamente racional” (Pieper, 2000, p.118).

Como tal, hace falta traspasar el pensar discursivo, el «proceso» de conocimiento, para así llegar a la forma más alta del conocer. Esta se representa por la dimensión espiritual conocida como el *intellectus*, a la que le corresponde la actividad silenciosa de la contemplación. Es decir, se trata de “una forma del conocimiento, que no se mueve hacia su objeto, sino que descansa en él” (Pieper, 1962, p.302). Por tanto, el objeto está presente y actual en el espíritu.

Entonces, el «conocer como mirante» señala la “receptividad, de un dejar-que-a-uno-le-ocurra algo. Se refiere a una suprema, por así decir sismográfica, capacidad de percibir” (Pieper, 2000, p.170). Por ello, Pieper cree que, en el conocer contemplativo, el sujeto se deja determinar únicamente por la cosa que percibe (Pieper, 1974a). Con esto, se explicita una *metafísica del ser y de la creación* en su propuesta (Schumacher, 2004). En ella se defiende la existencia de la realidad y se admite el don del conocimiento intelectual. En lo que concierne a la existencia de las cosas, esta se corresponde con su «no disponibilidad», pues el hombre teórico que se asombra se rinde ante el hecho maravilloso de la realidad. Se dirige a la hondura de la realidad, no con el ánimo de utilizarla, sino con la intención de admirarla (Pieper, 1962). Con esto, invita a mirar, teórica y filosóficamente al mundo, y expresa su respeto por la creación, considerando que cada cosa guarda en su raíz más profunda una huella de su origen divino.

Asimismo, en lo que se refiere al «don» del conocimiento intelectual, nuestro autor cree que una razón humana planificadora, ordenada, no determina la esencia del conocimiento, esto porque en el conocer sucede algo que el hombre no puede disponer. Por eso, “la forma suprema de conocer –el fulgurante chispazo genial, la auténtica contemplación- se le da al hombre como un regalo” (Pieper, 2000, p.18). Este privilegio, según dice, acontece en el filosofar vivo, cuya verdad no resulta del esfuerzo humano, sino de la oportunidad que la persona tiene de recibirla y de disfrutar de su posesión totalmente tranquila (Pieper, 1955).

Es posible que con lo que acabamos de decir, el lector haya imaginado una contemplación suprasensible. Al respecto, Pieper considera como real una contemplación terrena y dice que “al hombre de aquí abajo le es totalmente posible un conocimiento contemplativo, un ver espiritual, una «intuición intelectual»” (Pieper, 1962, p.308). Aunque imperfecta, a la naturaleza de esta contemplación “pertenece el divisar una luz, cuya claridad abismal engendra ambas cosas a la vez: dicha y ceguera” (Pieper, 1962, p.338). Para nuestro investigador, esta contemplación terrena puede ponerse en marcha por muchos caminos: en la reflexión filosófica, la poesía y en la oración del que reza⁶⁵.

Para terminar este apartado, hace falta precisar el tercer elemento de la contemplación: «el conocer acompañado de la admiración». Para nuestro autor, el hombre que se enfrenta a la realidad para conocerla, se da cuenta de que ella sobrepasa su comprensión, y que, aspirar a lo perfecto, completo, total, resulta ser más una meta a llegar que un resultado ya alcanzado (Pieper, 1962). Entonces, sucede el *desasosiego*. Y en razón de este, el asombro no solo es el origen, sino “el *principium*: origen permanente e inmanente del filosofar. No se trata de que (...) el filósofo «salga del asombro»; no sale del asombro a no ser que deje de filosofar en sentido auténtico” (Pieper, 2000, p.59). Dicho de forma sencilla: solo se admira quien no ve la totalidad, así como solo es filósofo quien no ha comprendido qué es el ente.

⁶⁵ Pieper habla de la «copertenencia de la filosofía, la poesía y la oración» como los tres aspectos de la vida espiritual que permiten comprender que la existencia terrenal de la persona aspira a la contemplación de la verdad y a la posesión del bien eterno. Esta es otra prueba de que Pieper distingue la contemplación filosófica de la religiosa, como lo afirmamos en los anteriores capítulos. Ver Pieper, Josef (2000). *OBRAS. Escritos sobre el concepto de Filosofía* (Vol. 3), trad. Javier Hernández-Pacheco, Madrid: Ediciones Encuentro.

Se asombra quien es conmovido por el más profundo rostro del mundo, quien no se deja llevar por la “corriente de los inmediatos fines vitales”, sino que se deja afectar por la realidad de modo definitivo, profundo. ¿Por qué no se deja absorber por la cúpula de la utilidad? Porque el filósofo tiene la capacidad de percibir en lo corriente y cotidiano lo verdaderamente desacostumbrado y sorprendente (Pieper, 2000). No acepta conclusiones supuestas, ya sentenciadas, sino se deja determinar por un acontecer existencial, un acto espontáneo, que tiene lugar en su espíritu, en su vida interior. Así, se deja *conmocionar*, sacudir, vive y percibe la experiencia de que el mundo es más profundo de lo que parece en el día a día.

El asombro va de la mano con el misterio porque sucede que, cuando más pasos se dan para conocer la realidad, más se es consciente de su profundidad. Por ello, la orientación interior del asombro se realiza en el sentido del misterio: en el reconocimiento de que, aunque se pueda conocer la realidad, no puede ser captada completamente. Esto no puede llevar a una desesperación o situación de sinsentido; el filósofo es quien entiende que el “misterio significa más bien que una realidad es precisamente incomprendible *porque* su luz es inagotable e inextinguible” (Pieper, 2000, p.59). Es decir, no es la oscuridad, sino la luminosidad inagotable del corazón íntimo de las cosas lo que hace que su esencia no sea totalmente comprensible y comunicable⁶⁶(Pieper, 1974a).

El que se asombra se pone en camino, es consciente de que no puede comprender plenamente todo, pero eso no le lleva a la resignación, sino a esperar. Debido a esto, el asombro también tiene que ver con la esperanza, pues “el objeto de la filosofía se le da al que filosofa como término de la esperanza” (Pieper, 2000, p.63). Lo que significa que al hombre se le otorga el conocimiento de la esencia universal de la realidad como una posibilidad, esto porque el esfuerzo por conseguirlo siempre tendrá como “fruto un nuevo «aún no»” (Pieper, 1974, p.222). Por ello, nuestro autor está de acuerdo con Tomás de Aquino cuando este dice que el ser de las cosas naturales no puede ser absolutamente aprehendido por el espíritu humano (Pieper, 1952). Afirma que quien pregunta por la

⁶⁶ Pieper afirma que pertenece a la esencia del conocimiento el que no pueda comunicarse. Si se quiere profundizar en “la comunicabilidad de la verdad”, puede consultarse su escrito Pieper, Josef (1980). *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid: Rialp.

causa más profunda de la realidad, precisamente cae en un abismo insondable, no de caos ni oscuridad, sino de claridad inagotable.

Hay que recordar que, desde sus inicios, la filosofía se presentó como un reconocimiento de los propios límites; por eso, el amor a la sabiduría se presenta como una búsqueda, y no como una posesión total del saber. Así, es evidentemente concebible que el filósofo apunte a la esperanza de forma infinita y que, en su mirada, mantenga su búsqueda amorosa. En dicho sentido, le corresponde un «estar en camino» hacia su propósito: el entendimiento del mundo. Lo cual no se apoya en una esperanza sin fundamento, sin punto de partida, pues el esfuerzo de su conocer implica un paso positivo (Pieper, 1980). Esto hace brotar la alegría de su asombro, que “es la alegría de quien comienza, de un espíritu siempre atento a lo nuevo, a lo inaudito” (Pieper, 2000, p.60).

3. El ocio en la filosofía contemporánea, según la propuesta de Pieper

Al inicio de este capítulo, dejamos planteada la pregunta sobre qué lugar debe tener el filosofar en la vida de comunidad. Es ahora el momento de dedicarnos a esta cuestión. En medio de un entorno que presiona sobre la totalidad del mundo laboral, en el que se busca que el hombre se convierta estrictamente en un «trabajador», ¿será posible «guardar» un espacio para la dedicación del filosofar?, ¿cómo y dónde está llamada a existir la filosofía? Para acercarnos a estas interrogantes, proponemos hacerlo desde la defensa del filosofar como ocio intelectual; planteamiento de Pieper en el que defiende y continúa la visión de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino.

La propuesta de nuestro autor invita, como sucedió en la antigüedad, a cultivar el ámbito de las «artes liberales»; pero, a diferencia de los clásicos, sin excluir a las «artes serviles», a las que les reconoce su importancia. Como ya se ha dicho de muchas maneras, no elimina el valor del trabajo, incluso cree que “la formación filosófica es imposible sin el duro y exigente trabajo intelectual” (Pieper, 2000, p.20). Al admitir esto, también acepta la idea de que hay “algo esencial, que no es trabajo ni en el sentido de actividad, ni en el de esfuerzo, ni en el de función social” (Pieper, 2000, p.20). Así es como reconoce la importancia de la contemplación, del entendimiento de la realidad, de la afirmación de lo creado y del creador.

Planeamos empezar con un breve panorama del «ocio» enfocado desde la antigüedad y la modernidad, y puntualizar las diferencias entre ambas concepciones desde la visión de nuestro autor. Posteriormente, se explicará el planteamiento principal que nos reúne, en el que nuestro autor destaca su noción sobre «el culto» y la «fiesta». Lo que se diga en este último capítulo recordará lo mencionado en los anteriores apartados, así que debe tomarse como una recopilación del pensamiento de Pieper sobre el tema que nos reúne, agregando las nociones sobre «el culto» y la «celebración festiva» que aparecen en el camino de quien se dirige a la raíz de las cosas.

a) Breve panorama del «ocio» visto desde la antigüedad y la modernidad

Nuestro filósofo recuerda el antiguo nombre de *scholé*, que en griego significa «ocio»; y de *schola*, del latín surge el castellano «escuela». Este término, de la antigüedad, señala la existencia de aquellos lugares, por ejemplo, la Academia de Platón, donde se llevaba a cabo la educación. Se trataba de ámbitos libres donde se profundizaba en las cuestiones fundamentales de la existencia [por ejemplo, en qué son las cosas]. La actividad filosófica nace en el grupo de las «artes liberales» y como tal, se defiende como un saber que no está determinado por las exigencias de la praxis.

Como se sabe, en la consideración clásica, la filosofía no es un saber servil y su dedicación no obedece a la necesidad de vida fructífera. Por eso, para los filósofos antiguos, no puede considerarse como trabajo. En este camino, se defiende el filosofar entendido como ocio. ¿Qué significa esto inicialmente? Que el saber filosófico es «inútil» en el sentido de su valoración práctica (Pieper, 2000); es decir, que no está «disponible» para aplicaciones y funcionalidades inmediatas. En cambio, se trata de un saber que merece respeto, con valor intrínseco y que se realiza de acuerdo a lo correcto y virtuoso; así es como se reafirma su libertad. Ella está “ligada en lo más íntimo, es incluso idéntica, con el carácter teórico de la filosofía” (Pieper, 2000, p.38).

De lo dicho se deduce que el ocio, como ámbito donde se desarrolla el filosofar, es tan fundamental en la vida que todas las demás dedicaciones, incluyendo la del trabajo, se subordinan a él. “«Trabajamos, para tener ocio»”, expresa Pieper fundamentándose en

esta frase que formuló Aristóteles: “Estamos no ociosos para tener ocio”⁶⁷. El «estar no ocioso» es una premisa con la que los griegos se referían a la actividad laboral cotidiana, la que no consideraban como primordial. Con lo dicho, se entiende aquel pensamiento, también del Estagirita, que concibe al ocio como el punto cardinal alrededor del cual gira todo⁶⁸. Así, puede suponerse por qué “los griegos no podrían comprender en absoluto [la] máxima del trabajo por el trabajo mismo” (Pieper, 1962, p.14).

La visión de los griegos se refuerza con la doctrina vital de la Alta Edad Media, la cual considera que la incapacidad para el ocio se corresponde directamente con la pereza y que esta última, llamada también *acedia*, procede de la incansable actividad del trabajo por el trabajo (Pieper, 1962). De este modo, la pereza y la falta de ocio se identifican, y el ocio se apone a ambas. Y la dedicación al «ocio» es lo opuesto al modelo universal del «trabajador» que se presenta, en muchas ocasiones, como el ejemplo de una vida exitosa.

En contraposición, ¿qué puede decir el hombre del mundo laboral totalitario sobre estos planteamientos filosóficos antiguos?, ¿no pensará que son inmorales, incluso deshonestos, porque se oponen a la dinámica social? Así pues, sucede que la visión del ocio antiguo es invertida en el mundo moderno, se niega su sentido original y este pasa inadvertido. El sentido fundamental de la cultura, ahora, es el trabajo. Repetimos que en la modernidad se palpa una exigencia absoluta del trabajo, de tal modo que la vida se reduce estrictamente a tal realización: “«No se trabaja solamente por el hecho de vivir, sino que se vive para trabajar»”⁶⁹. Y así, se presencia la conquista de esta dedicación en todos los ámbitos de la existencia.

En un ambiente como este, ¿de qué modo se entiende el ocio? En las siguientes líneas, presentamos un pequeño análisis de la visión de Pieper sobre este tema. Se ha creído conveniente proponer algunas premisas que tienen como base la frase de Aristóteles (“«Trabajamos, para tener ocio»»), según corresponda con la diferente manera moderna de concebir la realidad del «ocio».

⁶⁷ Citado por Pieper (1962, p.13): Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 10, 7 (1177 b).

⁶⁸ Citado por Pieper (1962, p.14): Aristóteles. *Política*, 8, 3 (1337 b).

⁶⁹ Como afirma Pieper (1962, p.13), Max Weber ha citado esta frase (del conde de Zinzendorf) en su famosa obra acerca del espíritu del capitalismo y la ética protestante (Tubinga, 1934, p.171).

Podemos partir de la premisa «Trabajamos y no tenemos ocio». Con ella buscamos explicitar el interés de encontrar en el «ocio» la alternativa de solución, de salvación, respecto de la maximización de la ganancia del mundo totalitario del trabajo. Se traduce en una pausa laboral, vacación, y, por ende, la búsqueda de tiempo libre para descansar (Pieper, 2000). Entonces, el ocio se ve como un presupuesto para recuperar las fuerzas, como una condición para seguir trabajando. Así, la premisa inicial evoluciona a esta: «Tenemos ocio para trabajar»; entonces, al ocio “se lo considera legítimo en la medida en que aumenta la productividad del individuo” (Schumacher, 2004, p.523).

Pieper examina que la inicial búsqueda del tiempo libre para descansar, poco a poco, se va distorsionando. Y ahí donde antes era difícil encontrar tiempo para descansar, ahora el tiempo libre se utiliza para «no-descansar» y, en esta línea, aparece el aburrimiento y la intranquilidad. Representamos esta realidad con la frase: «Tenemos ocio porque trabajamos», con la que buscamos representar cómo «porque se trabaja» se busca justificar la holgazanería y pereza (Pieper, 1962). Se trata, sin más, de un extremo del descanso: el ocio se entiende como diversión, flojera u ociosidad.

Por ello, quien se dedica al ocio en la modernidad ya no es, como en la antigüedad, el intelectual, sino el ciudadano consumidor, hedonista. Su modo de afrontar la vida le impide buscar momentos de reflexión sobre la existencia. Por ello, el ocio no puede verse como aquella actividad que da sentido a la vida, sino como aquella acción determinada por las distracciones, por las vacaciones eternas y emociones espontáneas. Se trata, pues, de un disfrute de la vida, enfocado estrictamente desde el punto de vista sensorial y material.

b) Defensa de la filosofía como ocio: culto y fiesta

Debido a la alteración moderna del ocio, en medio del contexto del mundo contemporáneo, Pieper alza su defensa del «ocio» y la fortalece con sus nociones de «fiesta» y «culto». Su objetivo es revalorizarlo como la capacidad intuitiva de alcanzar la verdad sobre el mundo. Entonces, “no se trata aquí, pues, de una defensa de la pereza, pero sí una reivindicación del ocio” (Pieper, 2000, p.20)

Nuestro filósofo no define al ocio por sus hechos externos como pueden ser la pausa en el trabajo, el tiempo libre, las vacaciones o el fin de semana. Más que eso, “el ocio es un estado del alma” (Pieper, 1962, p.45), en el que el hombre se encuentra con la realidad, y consigo mismo, y asiente a su auténtico ser. Por ello, Pieper considera al filosofar como contemplación, actividad filosófica, búsqueda esperanzada de verdad, reconocimiento de misterio y afirmación de la realidad. Y va contra la nominación del filosofar como «actividad absoluta», «servicio social», o «esfuerzo cognoscitivo». Consideramos que estos son tres rasgos que permiten entender la defensa del ocio como el ámbito de la actividad filosófica. Los explicaremos a continuación.

En primer lugar, frente a la norma social del trabajo como actividad absoluta, el ocio es una actividad humana, pero especialmente sobrehumana. En este sentido, el concepto del ocio no se reduce fundamentalmente a la ausencia de trabajo, de tiempo libre o la inactividad, sino que expresa la receptividad, en la cual es visible la predisposición del hombre para realizar la inherente potencia del espíritu que busca asombrarse de la verdadera amplitud del mundo (Pieper, 2000).

Por tanto, Pieper admite que el ocio es el ámbito de la contemplación en el que la formación filosófica echa sus raíces. Según nuestro autor, en ella la apelación de lo *humanum* [«Humanismo»] no basta. Lo que quiere decir con esto es que el ocio protege lo verdaderamente humano, justo porque trasciende de algún modo lo específicamente humano. Y, por esto, la realización del ocio es “un estado humano y sobrehumano a la vez” (Pieper, 1962, p.51), en el que la segunda dimensión representa el sentido más fundamental de la vida que no apunta a lo más básico, sino a lo superior.

Por ello, “el ocio es de rango más elevado que la vida activa” (Pieper, 1962, p.49), y, como tal, es el ámbito donde se desarrolla la existencia de forma más íntegra y verdadera. En él se manifiesta la libertad, la formación, el asentimiento del mundo, el contacto con las virtudes sobrehumanas del ser. Supone una actitud de descanso, independiente de la determinación del trabajo, porque solo de este modo, “se nos abre una «puerta que nos conduce al aire libre»” (Pieper, 1962, p.51). No se trata de un escape o una cuestión de salvación de lo absorbente de la existencia, sino de una actitud libre que está pendiente del entendimiento profundo de las cosas.

En segundo lugar, frente a la norma del trabajo como función social, el ocio es, por naturaleza, una actividad llena de sentido. Según esto, el ocio no es el presupuesto para el trabajo, ni tiene como propósito conseguir el descanso o recuperación corporal. Esto porque el ocio, más bien, tiene la particularidad de ser “verdaderamente libre de la cadena cotidiana de la utilidad laboral” (Pieper, 2000, p.25), de la dinámica del «servicio», y, por ello, se distingue por su «libertad académica».

De este modo, el ocio como actividad con «sentido en sí misma» no indica la dirección que el hombre elige para darle al sentido de las cosas; más bien, señala que el sistema de referencia es el ser de la existencia humana (Pieper, 2000). Por ello, la libertad que distingue al ocio debe entenderse como la capacidad de asumir la norma de la verdad objetiva (Pieper, 1962). Evidentemente, ella no se expresa en la intención de ir contra el *ser* de la realidad, sino que su modo está dirigido a lo que existe realmente.

En otras palabras, la actividad del ocio, con sentido en sí misma, no está ordenada a la consecución de bienes útiles, tales como el poder y el dinero; sino que vive orientada al «*bonum commune*» que está constituido por bienes tan valiosos como la vida, la belleza y la trascendencia de la verdad. Esto se traduce, principalmente, en traer a la mirada el fundamento oculto de toda la existencia, capacidad que se le entrega al hombre como orientación constante a la verdad (Pieper, 1974b).

Así pues, solo existe un terreno donde el ocio, como actividad con sentido propio, puede instalarse: la verdadera fiesta. De este modo, llegamos, en tercer lugar, al acercamiento del ocio como negación de la norma del trabajo como esfuerzo. En este acápite final se evidencia una relación de correspondencia entre el modo positivo de entender el trabajo y la manera verdadera de concebir a la fiesta. Tal como afirma nuestro filósofo: “solo un trabajo lleno de sentido puede ser suelo sobre el que prospere la fiesta. Quizá ambas cosas, trabajar y celebrar una fiesta, viven de la misma raíz, de manera que, si una se apaga, la otra se seca” (Pieper, 1974b, p.13).

Por eso, Pieper piensa que no hay grave justificación para dejar de trabajar y que, correspondientemente, el hombre pueda dedicarse a una actividad llena de sentido como el ocio. Esta última no puede falsear al trabajo porque, así, ella misma se haría imposible. De forma coherente, expresa una co-implicancia en la que el trabajo se vuelve inhumano

si “se le quita el contrapeso de la verdadera festividad y del verdadero ocio” (1962, p.70). En ese sentido, también invita a ver al trabajo como el presupuesto para la fiesta, considerando que esta señala el tiempo libre de la preocupación por conseguir las necesidades básicas de la vida (Pieper, 1974b).

Justo por eso, la dedicación al ocio comporta una «pérdida» de ganancia útil. Por tanto, es característico que quien dedique tiempo para ello, renuncie asimismo al trabajo. La pausa en el trabajo denota “no solo que no se trabaja, sino que se consuma una ofrenda gratuita del producto del trabajo. No solo acontece una inutilidad, sino algo así como un sacrificio” (Pieper, 1974b, p.27-28). Esto manifiesta otra característica peculiar del ocio: la búsqueda de riqueza interior. Entonces, la celebración no es una ganancia material o monetaria, sino que es esencialmente una manifestación de riqueza existencial.

¿Cómo se expresa tal riqueza existencial? Para nuestro filósofo, quien se dedica al ocio parte de una actitud de contemplación del mundo y se encamina hacia lograr una relación «existencial» con el sentido fundamental de lo real (Pieper, 2000). Para dar un paso más, muy importante en esta explicación del ocio, es necesario entender que tal relación con el mundo se da a modo de una «afirmación», «aprobación», de la realidad en su conjunto y de su fundamento. Así entendido, “el ocio implica la aprobación de la mirada humana a la realidad como Creación” (Pieper, 1962, p.48). De manera esencial, este es el reconocimiento más grande al que el hombre puede llegar en la fiesta.

Dicho de otra manera, celebrar una fiesta es celebrar por un motivo especial: ¿Qué se celebra en la contemplación? ¡La existencia del mundo! Y esta celebración, puede realizarse una vez y repetirla todos los días (Pieper, 1974b). Por ello, el asentimiento de la realidad en su integridad es el fundamento de toda fiesta que se expresa así: “todo lo que existe es bueno, y es bueno que exista” (Pieper, 1974b, p.36). De modo natural, este reconocimiento se empaña de alegría, pero esta no tiene sentido en sí misma, sino que se sustenta siempre en el motivo. Y, ¿qué motivo hace posible la alegría festiva? Quien la celebra, participa del acontecimiento real y maravilloso de la vida.

Entonces, la capacidad para celebrar una fiesta, para alegrarse y para «aprobar» la existencia del mundo, se origina en el sujeto buscador de la verdad. Sin embargo, hay algo que no depende de él, ni que está a disposición de su poder: ¡el don de la existencia

del mundo! Y este se simboliza como el regalo que se recibe en la celebración festiva. Y, de este modo, llegamos a un «espacio cultural libre», en el que el hombre se hace contemplativo y “se pone frente a lo superior, en lo que su existencia se fundamenta” (Pieper, 2000). Este es el ámbito de la cultura propiamente dicha, y no hay fiesta que no viva de él. Sin el culto, el ocio y la fiesta pierden su sentido: el ocio se hace ocioso y la fiesta se convierte en algo profano, artificial, o una especie de confusión (Pieper, 1962).

Así, pues, lo «cultural» implica un «ámbito sagrado». Separado de él, no existen fiesta ni ocio verdaderos. Por tanto, es una expresión de la misma afirmación del motivo de la fiesta, y como tal, como piensa nuestro autor, “pertenece a la naturaleza del culto que tenga su origen en un precepto divino” (Pieper, 1962, p.74). Nuestro autor refiere que el tiempo nuclear de este culto es el sétimo día y también mantiene el principio de que la fiesta debe celebrarse en un día «que hizo el Señor» (Ps., 117, 24). Con esto, es evidente su modo fiel de filosofar inspirado, como ya lo habíamos enunciado, en una Metafísica de la creación.

Es necesario decir, según la propuesta explicada, que quien rechaza la realidad en su conjunto y su fundamento será incapaz de celebrar una fiesta, aunque disponga de dinero o de mucho tiempo libre. Quien se refugia en el ruido del «trabajar por trabajar», en el ajeteo de la palabrería sofista, en la continua «diversión» mediante estímulos vacíos, quien vive en una capa social ociosa o dada al lujo en la «buena vida»; este es un hombre no está en la capacidad de celebrar una fiesta verdadera (Pieper, 1974b). Y solo puede festejarla alegremente si le interesa el sentido del mundo y lo que realmente está sucediendo con él.

Para terminar, el culto como el ámbito sagrado y la fiesta contemplativa, según la propuesta de nuestro autor, pueden encontrarse tácitamente presentes en la comunidad humana (Pieper, 1974b). Como tal, pueden darse en las diferentes manifestaciones de nuestra existencia: la religiosa, la litúrgica, o cualquier momento de la vida cotidiana. Y así, “la contemplación no está en modo alguno vinculada al claustro y a la celda (...) la contemplación acontece más frecuentemente de lo que supone la imagen que el hombre moderno se ha hecho de ella” (Pieper, 1980, p.146).

CONCLUSIONES

Una cuestión clave, que todo filósofo entiende, es que nunca se coloca el punto final en la búsqueda de un objeto de estudio: el fin del conocimiento no se “coge” como la manzana del árbol, no se obtiene como una “verdad redondeada” (Pieper, 2000). Más bien, el camino de la sabiduría conlleva respuestas que traen consigo más preguntas. Desde esta evidencia, presentamos las conclusiones a las que hemos llegado en esta búsqueda de la verdad.

Queremos destacar como primera conclusión que las raíces de la formación de Pieper, a las que contribuye Johann Plenge, permiten deducir que la sociología constituyó un tema transversal en su obra. Desde la corta dedicación a esta ciencia, que no pudo seguir por disposiciones políticas, podemos notar que se topó profundamente con la realidad de su entorno y que los temas que elige para desarrollar –la defensa del ocio, la importancia de las virtudes y la búsqueda de la verdad- se corresponden con su propósito de aportar al contexto contemporáneo y a la sociedad alemana del siglo XX algunas luces que la cultura del momento estaba ocultando. Entre estos temas destaca precisamente el que hemos afrontado en este estudio: la situación de la filosofía en una sociedad claramente laborocéntrica, y la definición de esta situación.

Así, no se puede entender a Pieper sin considerar su mirada atenta a la realidad en la que vive. Esto porque no solo es un autor que habla de diferentes temas, todos interesantes, sino que es un pensador que profundiza en ellos a propósito de los problemas contemporáneos que identifica.

Su dedicación sociológica se complementa con su formación filosófica, en la que encuentra los fundamentos para justificar su visión. Ante esto, resaltamos como segunda conclusión que una influencia esencial en su pensamiento es la inspiración en las fuentes

antiguas. Estamos ante un filósofo alemán del siglo XX que ve en los clásicos las claves de solución para los problemas de contexto social que vive. Por esta razón, gracias a la influencia de Romano Guardini, vuelve a las fuentes antiguas para estudiarlas a profundidad y habla de cuestiones que han sido olvidadas en su época: la admiración, el amor a la sabiduría, el ser de la realidad, etc.

Estamos frente a una propuesta que continúa la visión de Aristóteles, Platón y Santo Tomás. Lo hace para salvar el valor de la filosofía y darle el lugar –actual- que le corresponde. Y así confirma la idea de que los clásicos tienen nociones valiosas y profundas para comunicar a los hombres de cualquier época, y cuya sabiduría permite enfrentarse a cualquier problema presente. Al inspirarse en la tradición, notamos cómo Pieper no muestra ninguna pretensión de tener total originalidad en su planteamiento, tal como él mismo lo afirma.

Las influencias claves en su formación sustentan la tercera conclusión: Pieper defiende la dedicación filosófica porque identifica una “crisis contemporánea de la filosofía”. Nuestro autor llama urgentemente a salvaguardar el valor de la filosofía porque logra descubrir una decadencia originada por las ideologías modernas y los planteamientos que excluyen a la tradición. Inquieto por el problema, busca soluciones: muestra el sentido del filosofar hoy, defiende el valor de mantener vivo su ejercicio en las condiciones del tiempo presente y plantea su futuro, el cual, afirma convincentemente, “está muy estrechamente ligado al futuro del hombre” (Pieper, 2000, p.309).

Nos interesa afinar las implicancias que confluyen en la crisis. Pieper identifica que el problema surge en la denominación de la filosofía como trabajo intelectual, con la cual no está de acuerdo porque le entrega a la filosofía un carácter que no le corresponde. Nuestro autor emprende la búsqueda y encuentra tres procedencias de tal identificación: la primera denota una oposición entre el conocimiento discursivo e intuitivo, la segunda refiere la consideración absoluta del esfuerzo como criterio de valor y la tercera postula a la filosofía como “servicio social”. Pieper analiza que estos orígenes no aparecen en los clásicos, pero sí surgen en la modernidad. Se inician con Kant, para quien no es posible desligar a la filosofía

de su consideración como trabajo de pensamiento, y se destacan con Marx, quien la entiende estrictamente como praxis y defiende la transformación del mundo.

El análisis de nuestro autor sobre los orígenes de la filosofía como “trabajo intelectual” permiten deducir dos consecuencias: el carácter de esfuerzo mental, y posteriormente social, que convierten a la filosofía y a la defensa del trabajo como el fin último de la vida humana. Estos efectos permiten exponer la cuarta conclusión: Pieper critica, por un lado, que la filosofía sea entendida como estricta labor del pensamiento y que tenga que cumplir con exigencias útiles de cualquier otra dedicación y, por otro lado, que la existencia humana sea reducida al “vivir para trabajar” (lo que se conoce como el mundo laborocéntrico). Esta conclusión se entenderá mejor con las siguientes aclaraciones:

Pieper va contra la denominación kantiana de la filosofía como trabajo intelectual. Señala que es un riesgo entender el sentido de la filosofía como estricto esfuerzo de la mente, y más aún señalar que lo costoso o laborioso define a la esencia del filosofar. Ciertamente, señala que el cansancio puede ser el efecto que acompañe a la actividad filosófica, pero que no es su propia definición. Es decir, no niega que en el camino de la filosofía pueda aparecer el esfuerzo, pero aclara que este no es el fin ni el sentido último.

Pieper critica también el modo marxista de entender a la filosofía como praxis que busca cumplir con un servicio de “utilidad común” para tener un lugar en la sociedad. Considera que Marx entiende fundamentalmente a la filosofía como actividad práctica poética y se enfrenta a la pretensión marxista de dominar la naturaleza. En esta postura, Pieper echa en falta una referencia al valor de la filosofía como teoría o como conocimiento contemplativo de la realidad [y quizá como ética]. Encuentra, más bien, una mirada de la vida desde las artes serviles, útiles y prácticas. No solo es una sobrevaloración de la praxis, sino –más grave aún- la anulación de la teoría.

Marx mira al hombre desde el enfoque utilitario, concibe al filósofo solo desde su capacidad para perfeccionar materialmente el mundo. Si no fuese así, su vida no

tendría valor. Por esto, Pieper afirma que esta visión es insuficiente, ya que el hombre “práctico”, sin teoría, no entiende realmente lo que es el mundo.

Para Pieper, la dinámica de Marx ocasiona la sociedad “laborocéntrica”, es decir, el carácter absoluto que la sociedad moderna y contemporánea le entrega al trabajo. Pieper asegura convincentemente que su época es un “mundo totalitario del trabajo”: una sociedad en la que sus ciudadanos existen bajo la lógica utilitaria de que el trabajo es el primer y último propósito del hombre y, a través de él, llama a la realización personal y general mediante la acumulación de bienes tangibles.

Nuestro autor señala su crítica a esta concepción, pues no considera como coherente la lógica del “vivir para trabajar”. Su corrección -“trabajar para vivir”- supone retornar el carácter de medio y no de fin, que tiene la actividad servil o laboral. Y así llama a reconocer el límite de los quehaceres utilitarios. Si a estos se les da el carácter totalitario, las demás dedicaciones –libres- quedan anuladas. El ser humano es reducido a la dimensión material y es visto como mero instrumento (como sucedió en la Revolución Industrial). Así la sociedad se deja influenciar por la cultura hedonista, reduce su existencia a los quehaceres diarios más inmediatos, a la satisfacción de las necesidades básicas, a la supervivencia o al consumo.

Estas, pues, son las consecuencias que dibujan el panorama del mundo del trabajo.

Toca hablar de la quinta conclusión: la crítica de Pieper hacia el “moderno mundo del trabajo” no anula el valor del trabajo intelectual ni de otras dedicaciones prácticas, útiles, ni niega que sean necesarias e importantes en la sociedad. Cuando muestra su contraposición, lo que hace no es defender algo en menoscabo de lo otro. Su objetivo es dar el lugar que les corresponde tanto a la actividad filosófica, al trabajo del pensamiento y a otras dedicaciones que existen en la sociedad, según su propia naturaleza y dignidad.

El lugar que le entrega a la filosofía lo comentaremos en la séptima conclusión. En lo que respecta al valor de las dedicaciones serviles, queda en sospecha si Pieper considera la

posibilidad de que tengan una dimensión libre o que sean oportunidades para meditar sobre la vida y el bien. Ello no lo muestra explícitamente. Lo que sí reconoce es que son ocupaciones útiles, sociales, bienes prácticos mediables, que constituyen el esfuerzo activo y que facilitan la satisfacción de las necesidades básicas.

Esta conclusión es importante porque Pieper, en este aspecto, se diferencia de los clásicos, quienes no consideraban a los trabajadores como ciudadanos de la *polis*. Aunque se echa en falta un desarrollo sistematizado sobre la praxis y la actividad servil o poiética, en sus escritos afirma el valor que les reconoce como dedicaciones humanas y necesarias. Esto porque cree que una praxis bien entendida, que no se desconecte de su fuente –la teoría-, es valiosa y necesaria. La teoría no anula su valor, pero sí le señala su límite.

Entonces, Pieper no niega el valor del trabajo (como los clásicos) ni sobrevalora su importancia (como el marxismo).

La filosofía permite al hombre la posibilidad de meditar sobre lo superior o trascendental. Así, introducimos la sexta conclusión: Pieper busca quitar el carácter que el mundo laborocéntrico le ha dado a la filosofía y así, recupera su valor y verdadero sentido. En este sentido, la filosofía no tiene carácter utilitario, no es rentable, medible ni cuantificable, no busca fines inmediatos, no es un trabajo manual ni tiene la urgencia de legitimarse con una “función social”, tampoco es una actividad del esfuerzo activo del pensamiento ni una dedicación satisfaga las necesidades.

Así, Pieper dirige la mirada no solo hacia la sociedad, sino hacia el ámbito más grande de la existencia humana que incluye las tareas útiles, sí, pero también a las dedicaciones libres y trascendentales. Con esto, el interés de nuestro autor no es el tema del trabajo, sino que habla del trabajo a propósito de su radical defensa y valor del filosofar. Por esto, consideramos que su planteamiento es único en cuanto que abre el panorama de las actividades humanas para afirmar que todas son importantes, pero no son equivalentes entre sí. Y el valor de cada una dependerá de lo que permite alcanzar al ser humano, tanto en el ámbito material como en el inmaterial.

Entonces, Pieper se basa en los antiguos para hacer la defensa de la filosofía como teoría, como contemplación, como alta forma de conocimiento. Le devuelve el carácter receptivo y defiende su autonomía respecto al plano de la praxis. Y por ello afirma: “se muestra cómo no es menos bueno ni menos necesario conocer e «interpretar» el mundo de forma teórica, es decir, preocupándose por nada más que su verdad. [...]. Y esa dimensión del mundo a la que se dirige la visión del filósofo es inaccesible y está fuera del alcance de toda pensable praxis de transformación del mundo, de todo empleo y uso” (Pieper, 2000, p.113).

Si niega que la filosofía contribuya con la transformación del mundo, lo hace solo si esa «transformación» se entiende como el marxismo. Pieper afirma que la filosofía busca la verdad, el entendimiento del mundo, saber *qué pasa con él*. También afirma que la teoría es la fuente de la actividad ética, a la cual le dedica escritos (el volumen 4 de su *Obra* es un desarrollo de *Las virtudes*).

De este modo, llegamos a la sétima conclusión: la defensa pieperiana de la filosofía busca la formación de una cultura del ocio en sentido clásico, conformada por ámbitos libres –no serviles ni utilitarios- desde los que florezcan la vida intelectual, el culto y la fiesta contemplativa. Así, Pieper destaca a la filosofía como la dedicación que versa sobre el enriquecimiento de la vida espiritual. El cual se consigue cuando el hombre conoce que, además de las humanas, tiene dimensiones sobrehumanas o espirituales. Cuando entiende que su vida no consiste solo en trabajar y comer, sino en buscar la mayor plenitud. Pieper fundamenta este planteamiento con su noción de la razón como *intellectus*, la cual permite al hombre, desde la tierra, «topar los talones» de las dimensiones más altas y superiores.

Dicho lo anterior, la última conclusión se refiere a que esta tesis no puede llamarse propiamente una investigación sobre Antropología, pero sí una profundización del planteamiento pieperiano sobre la filosofía que termina mirando el hombre. Decimos esto porque, en el fondo de sus ideas, Pieper muestra su preocupación de que el hombre entienda la realidad, la vea como *creación* y no como materia para satisfacer sus necesidades.

A partir de todo lo dicho, afirmamos que la propuesta de Pieper es un descubrimiento en el que confluyen la filosofía y la realidad, la verdad y los fines más altos de la vida. Consideramos que uno de sus grandes aciertos es proponer el cambio de la mirada implantada por el mundo del trabajo, defendiendo el valor de lo espiritual de la existencia, sin obviar temas con un protagonismo innegable en la sociedad contemporánea. Así deja claro el hecho de que el hombre es capaz de conseguir la plenitud de su vida fundamentalmente a través de las actividades libres, las que le permiten acercarse a la realidad, a la verdad y al bien. Indudablemente, para Pieper, la filosofía es una de estas dedicaciones.

BIBLIOGRAFÍA FINAL

FUENTES PRINCIPALES

a) Libros de investigación

- Pieper, Josef (1974a). *El descubrimiento de la realidad*, Madrid: Rialp.
- Pieper, Josef (1962). *El ocio y la vida intelectual*, Madrid: Rialp.
- Pieper, Josef (1965). *Entusiasmo y delirio divino: sobre el diálogo platónico Fedro*, Madrid: Rialp.
- Pieper, Josef (1979). *Filosofía medieval y mundo moderno* (2ª ed.). Madrid: Rialp.
- Pieper, Josef (1952). *La actualidad del tomismo*, Madrid: Ateneo.
- Pieper, Josef (1980). *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid: Rialp.
- Pieper, Josef (2000). *Obras. Escritos sobre el concepto de Filosofía*, trad. Javier Hernández-Pacheco (tomo 3). Madrid: Ediciones Encuentro,
- Pieper, Josef (1974b). *Una teoría de la fiesta*, Madrid: Rialp.
- Pieper, Josef (1955). *Sobre el fin de los tiempos*, Madrid: Rialp.
- Pieper, Josef (1998). *Solo quien ama canta*, Madrid: Ediciones Encuentro.

b) Artículos de investigación

- Pieper, Josef (1981a). *Filosofar hoy, o la situación de la filosofía en el mundo actual*, Anuario Filosófico, (14), 117-134.
- Pieper, Josef (1981b). *Sobre el inevitable dilema de una filosofía no cristiana*, Anuario Filosófico, (14), 183-187.
- Pieper, Josef (1985). *Esperanza e historia. Dios y el hombre*, VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra/ edición dirigida por Antonio Aranda, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 677-693.
- Pieper, Josef (1989). *Sobre el heroísmo, ocio y paradojas*, en Altúnez, Jaime. *Crónica de las ideas. Para comprender un fin de siglo* (2ª ed.). Santiago de Chile: Andrés Bello, 193-200.

FUENTES SECUNDARIAS

a) Libros de investigación

- Aristóteles (1994). *Ética a Nicómaco*. Trad. Julián Marías y María Araujo, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles (1990). *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1989). *Política*. Trad. y notas de Julián Marías y María Araujo, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aldunate, Jaime (1989). *Crónica de las ideas. Para comprender un fin de siglo*, 2ª ed, Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Chirinos, María Pía (2006a). *Claves para una antropología del trabajo*, Pamplona: Eunsa.
- Coreth, Emerich; Neidl, Walter; Pfligersdorffer, Georg. (ed.) (1994). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* (tomo 2). Madrid: Ediciones Encuentro.
- Cotrim, Policarpo (2010). *A Etica das Virtudes no Pensamiento de Josef Pieper*. Sapientia Crucis: revista filosófico-teológica, N° 11, 183-218.
- Cruz Prados, Alfredo (2005). *Historia de la filosofía contemporánea* (2ª ed.). Pamplona: Eunsa.
- Del Noce, Augusto; Riestra, José Antonio (1975). *Karl Marx, escritos juveniles*, Madrid: Emesa.
- Descartes, René (1999). *Discurso del método*. Estudio preliminar, traducción y notas de Eduardo Bello Reguera (4ª ed.). Madrid: Tecnos.
- Fazio, Mariano (2006). *Historia de las ideas contemporáneas: una lectura del proceso de secularización*, Madrid: Rialp.
- Friedrich Engels, Karl Marx (1973). *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.
- Guitton, Jean (1999). *El trabajo intelectual: consejos para los que estudian y a los que escriben*, Madrid: Rialp.
- Kant, Immanuel (2010), *Crítica de la razón pura*, Trad. de Pedro Ribas Madrid: Gredos.
- Llano, Alejandro (2011). *Gnoseología* (7ª ed.). Pamplona: Eunsa.
- Marx, Karl (1971). *El capital*, (vol. 3). Buenos Aires: Cartago.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1973). *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.

- Méda, Dominique (1997). *Società senza lavoro. Per una nuova filosofia dell'occupazione*, trad. Alessandro Serra, Milano: Feltrinelli [Francés: *Le travail: une valeur en voie de disparition*, Paris, 1995].
- Millán-Puelles, Antonio (1990). *Teoría del objeto puro*, Madrid: Rialp.
- Platón (1993). *La República*. Trad. de P. de Azcárate (Madrid 24ª ed.). Espasa Calpe.
- Santo Tomás de Aquino (2001). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. Ana Mallea, Pamplona: Eunsa.
- Sellés, Juan Fernando (2007). *Propuestas antropológicas del siglo XX* (tomo 2). Pamplona: Eunsa.
- Smith, Adam (2009). *La riqueza de las naciones*, Madrid: Prisa Innova.
- Weber, Max (1955). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Revista de Derecho Privado.

b) Artículos de investigación

- Aguirre, Marcelo (2007). *El sentido de la filosofía cristiana de la historia en Josef Pieper*, Ecclesia: Revista de cultura católica, N°1, 113-122.
- Alfaro, Salvador (2008). *Concepciones modernas sobre la naturaleza y la sociedad: el legado del pensamiento de Marx*. Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, (115), 149-162.
- Alvira, Rafael (2002). *Sobre la edición de las obras de Josef Pieper*, Anuario Filosófico, (35), 223-227.
- Berro, Alberto (2004). *Pieper y Guardini en Rothenfels*. Pontificia Universidad Católica Argentina. Santa María de los Buenos Aires: Sapientia LIX, [en línea], fasc. 216, 339-358.
- Chirinos, María Pía (2011). *Hacia una noción humana y positiva del trabajo: crítica de algunas interpretaciones aristotélicas y tomistas del S. XX*, Tópicos: Revista de Filosofía, (40), 195-224.
- Chirinos, María Pía (2006b). *Imagen humanista del ciudadano del tercer Milenio: una propuesta desde el trabajo y la familia a la teoría política*. En *Atti del Congresso Internazionale su l'Umanesimo Cristiano nel III Millennio: La Prospettiva di Tommaso d'Aquinas*, 3 (Comp.), Ciudad del Vaticano: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, 71-78.

- Damián, Araceli (2010). *El derecho al tiempo para el ocio*. Instituto tecnológico y de estudios superiores de occidente. Biblioteca Dr. Jorge Villalobos Padilla, SJ. Perspectivas del universalismo en México. Coord. de E. Valencia Lomelí-Guadalajara, México: ITESO; México: Fundación Konrad Adenauer, 133-144.
- Delbosco, Héctor J. (2004). *Josef Pieper en el centenario de su nacimiento*. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras: Sapientia [en línea], 59 (216), 279-282.
- Esclava, Euclides (2008). *Libertad y anarquía, el pensamiento ético de Joseph Ratzinger*, Instituto de Humanidades, Universidad de La Sabana, Colombia: Pensamiento y Cultura, 11 (2), 313-323.
- Lauand, Jean. *Método y lenguaje en el pensamiento de Josef Pieper*. Universidad de São Paulo, Sapientia [en línea], LIX, (216), 433-454.
- Flamarique, Lourdes (2002). *Fernando Inciarte. De oficio filósofo*, Nuestro Tiempo, n° 573, 103-109.
- Franck, Juan Fernando (2006). *El hombre bajo todo aspecto pensable. La antropología de Josef Pieper*, Navarra: Anuario Filosófico, 39 (1), 133-162.
- Franck, Juan Fernando (2008-2009). *La filosofía y la Universidad*. Una lección de antropología. Humanidades, Año VIII-IX, (1), 9-18.
- Franck, Juan Fernando (2004). *La inspiración platónica de la filosofía de Josef Pieper*. Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires: Sapientia, 59 (216), 411-431.
- Gallardo, Sara (2010). *Hacia una razón adulta, reflexiones sobre el origen de la Filosofía según J. Pieper*, Cuadernos de pensamiento, (23), 117- 135.
- Innerarity, Carmen (2008). *La comprensión aristotélica del trabajo*, Madrid: Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 23 (2), 69-108.
- Kant, Immanuel (1990). *Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía*. Trad. por Jürgen Misch y Luis Martínez de Velasco. Universidad Santiago de Compostela: Ágora 9, 137-151.
- Luján, Gabriel (2003). *Aproximación al humanismo cristiano de Joseph Pieper*. Congresso Tomista Internazionale. L'umanesimo Cristiano nel iii millennio: prospettiva di tommaso d'aquino. Roma, Pontificia Accademia di San Tommaso – Società Internazionale Tommaso d'Aquino. *Fundación*

- Balmesiana–Universitat Abat Oliba CEU*. Argentina: Universidad Nacional de Cuyo, 1-16.
- Ocáriz, Fernando (1977). *La concepción marxista de la sociedad*, Navarra: Scripta Theologica, 9 (3), 1063-1082.
- Pérez, Miguel (2004). *La vía segura de la Filosofía*, Anuario Filosófico, (37), 851-867.
- Schumacher, Bernard N. (2004) *El hombre de ocio: parásito o transformador del mundo*. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras: Sapientia [en línea], 59 (216), 523-541.
- Schumacher, Bernard N. (1998). *Tradición al encuentro de la modernidad*, trad. Jorge V. Arregui. Universidad de Friburgo. Suiza. Thémata: Revista de filosofía, (19), 309-332.
- Soto, María Jesús (1998). *Sobre Joseph Pieper: Filósofo (1904-1997)*. In *Memoriam*, Anuario filosófico, (60), 325-332.
- Videla, Ludovico (2004). *El ideal del trabajo en Josef Pieper*. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras: Sapientia [en línea], 59 (216), 552-558.
- Wald, Berthold (2010). *Filosofía positiva, el punto de partida de la filosofía en Josef Pieper*, trad. de Juan F. Franck. Universidade do Porto: Reitor da Theologischen Fakultät Paderborn, Notandum, 5-12.
- Wald, Berthold (2007). *Josef Pieper como filósofo social*, Revista Cultura Económica, Año XXV (68), 59-74.