

Josef Pieper como filósofo social

BERTHOLD WALD

Revista Cultura Económica
Año XXV • N° 68 • Mayo 2007: 59-74

El 19 y 20 de agosto de 2004 el Departamento de Filosofía de la UCA celebró el centenario del nacimiento de Josef Pieper con un congreso internacional en su homenaje, titulado "Josef Pieper y el pensamiento contemporáneo". Las obras de Pieper son conocidas por su capacidad inigualable de transmitir la sabiduría de la tradición filosófica y teológica occidental en un lenguaje actual. El filósofo alemán alcanzó renombre sobre todo gracias a sus obras sobre las virtudes, sobre el ocio como fundamento de toda auténtica cultura y por su defensa de la filosofía como contemplación desinteresada de la verdad en todos sus aspectos. Sus alrededor de sesenta libros sobre temas de antropología y ética han obtenido amplia difusión en Argentina y han contribuido hondamente a la educación de varias generaciones de intelectuales.

Sin embargo, menos conocidas son sus obras sobre temas sociales y políticos. El primer puesto académico de Pieper fue como asistente de Johann Plenge en un instituto de sociología. Allí tomó contacto con la dramática cuestión del proletariado y de la reconstrucción de la sociedad. A la reflexión teórica acerca de la fundamentación del orden social pudo añadir una gran cantidad de conocimientos de tipo empírico. Fruto de esos años de trabajo intenso son un buen número de escritos, que recién ahora aparecen en un volumen de sus Obras [Frühe soziologische Schriften], publicadas por la editorial Felix Meiner, de Hamburg. Es de desear que el tomo sea pronto traducido al español; de ese modo sería mejor apreciado por un público en el que el filósofo de Münster ha hallado un gran eco.

Berthold Wald, editor de los diez volúmenes de Obras (Josef Pieper Werke), se refirió durante su exposición a este período del itinerario de

Pieper. El texto que publica Cultura Económica reproduce esa misma conferencia, que integra las Actas publicadas como número especial de la revista Sapientia.

Juan Francisco Franck*

Queridos Colegas, respetado público,

Permítanme comenzar con un comentario preliminar. Josef Pieper nació hace cien años en el entonces imperio alemán y murió pocos años antes del fin del siglo. Vivió todas las catástrofes y los cambios radicales del siglo XX y dejó una obra de gran claridad y permanente actualidad sin haber sido, aparentemente, alcanzado por ellos. En ello se parece un poco a su gran maestro Tomás de Aquino. También la vida de este último cae en medio de un siglo rico en acontecimientos y conflictos. De la misma manera que en la *Suma Teológica* no se refleja el clima extremadamente tenso en que vio la luz, tampoco la forma o el estilo de los escritos de Pieper dejan ver las controversias intelectuales y los conflictos sociales que acompañaron y provocaron su producción. Junto con todas las cualidades literarias que en ellos se alaban, lo filosóficamente decisivo es su estilo objetivo y sobrio.¹ Esto es válido -para mencionar sólo dos ejemplos-, en primer lugar, en el caso del libro *Sobre el sentido de la fortaleza [Vom Sinn der Tapferkeit]*, aparecido en 1934 durante un tiempo saturado de tensión, luego de la toma del poder

de Adolf Hitler, y escrito teniendo la glorificación de la violencia del nuevo gobernante bajo la mirada. Lo mismo corre para el libro, redactado tres decenios y medio más tarde, que lleva el título *Esperanza e Historia* [*Hoffnung und Geschichte*], en el que Pieper tiene presente la revolución cultural del '68 que se anunciaba en muchas universidades europeas y norteamericanas, con su inescrupulosa mezcla de las concepciones marxista y cristiana de la historia junto con conceptos de una teoría natural evolucionista.

Ambos escritos son objetivos y están totalmente libres de polémica, son comprensibles sin conocer su motivación inmediata y su lectura promete hoy también un verdadero aumento de conocimiento. Sin embargo, me parece que vale la pena, y el centenario del nacimiento de Pieper es también un momento adecuado, considerar el contexto intelectual y social frente al que Pieper reacciona. Puesto que la mayoría de sus libros no ofrece ningún impedimento terminológico artificial y por ello pueden ser entendidos por lectores sin formación específica previa, muchos intelectuales en Alemania han minusvalorado e ignorado los escritos de Pieper. Es justamente esa "facilidad para ser entendidos" y la amplia aceptación de sus obras, lo que oculta a la mirada lo que no es de ninguna manera evidente ni deducible en sus intuiciones centrales. Apenas hubo otro filósofo del siglo veinte que haya hecho también un uso tan natural y sin complejos de los escritos de Tomás de Aquino. Pero también aquí es cierto que la fecundidad y la actualidad de su exégesis de Tomás no resulta evidente de por sí; se entiende recién cuando uno se da cuenta *con relación a qué* Pieper interroga a su "venerado maestro Tomás", como repetidamente lo llamaba. Por ejemplo, cuando interpreta el concepto de creaturidad, confrontándose con las teorías postkantianas de la verdad en Heidegger, Sartre y Gadamer. Lo que lo mueve a recurrir a Tomás sobre todo, y luego también a Platón, es la necesidad de una reafirmación bajo las condiciones de un presente en el que los presupuestos centrales de comprensión y los efectos prácticos de la fe cristiana han perdido su evidencia.

Con ello ya he nombrado la tesis principal de mi conferencia, para cuya mayor

claridad debo anticipar todavía algunas explicaciones, sirviéndome de la obra temprana de Josef Pieper.

1. Al hablar de "obra temprana" me refiero a un complejo literario, que comprende los años desde 1928 hasta 1945 y que puede dividirse en tres grupos principales. En primer lugar está el grupo de escritos sobre teoría o política social, que provienen del tiempo en que Pieper fue asistente en un Instituto de Investigación de Sociología en Münster (1928-1932); será de éstos que nos ocuparemos principalmente. En segundo lugar está el grupo de los escritos ético-antropológicos, en el que figuran sobre todo los libros sobre las virtudes y el ya mencionado valiente libro sobre la fortaleza. Por otra parte, todos estos escritos han sido redactados por un académico que carecía entretanto de puesto y de medios, y que luego de su expulsión del Instituto de Sociología se autodenomina eufemísticamente "escritor libre". Y finalmente hay un tercer grupo, que quisiera llamar con no mucha precisión, escritos catequéticos. Surgieron como resultado de la colaboración de Pieper en el "Instituto de formación popular moderna de Dortmund" (1932-1940), el cual durante un tiempo consiguió encubrir con éxito a la inspección del poder político la actividad subversiva de una reafirmación católica bajo la engañosa etiqueta "formación popular moderna". El escrito más importante de este grupo es *Catecismo del cristiano* [*Christenfibel*], del cual se imprimieron más de cien mil ejemplares y que fue leído con atención tanto en el frente como entre la resistencia alemana.

2. Los tres grupos tienen no sólo contenidos diferentes, sino también un perfil metodológico propio: los escritos de teoría social son en su mayoría de tipo científico especializado, mientras que los catequéticos no pretenden en absoluto ninguna originalidad científica. Entre ambos están los tratados sobre las virtudes, que, a modo de interpretaciones de Tomás, buscan servir a la vida intelectual y moral de la persona, sin pretender ser por esa razón una contribución a la "investigación tomista".

A primera vista, entonces, observamos una producción literaria bastante heterogénea, que apenas puede reducirse a un común denominador. Sin embargo, hay algo común fundamental en todos los escritos tanto de este tiempo como posteriores. He intentado denominarlo con el título “Valor para la realidad – valor para la persona”. Con ello quiero nombrar el contenido y la preocupación constante de todos los escritos de Pieper: buscan ser una contribución, en tanto que apoyo al entendimiento, al servicio de una renovación intelectual de la persona, en tanto que ésta es creyente y debe poder vivir su fe bajo las condiciones intelectuales de la modernidad.

3. La condición formal de esta renovación, la capacidad de resistir a la presión de la modernidad y de no eludirla en un gueto católico o mediante la autosecularización de la fe cristiana, es tal vez el rasgo común más importante de estos escritos. Ellos son, como se indica en el subtítulo de mi conferencia, testigos de una “reafirmación cristiana” bajo las condiciones de la modernidad y deben entonces entenderse, al menos de manera implícita, como “crítica de la cultura”.

A continuación, siempre de manera introductoria, daré algunas indicaciones sobre el contexto histórico (I), que permite hablar justificadamente de “reafirmación cristiana como crítica de la cultura” en Josef Pieper. En un segundo momento (II) me ocuparé con más detalle de los escritos sociológicos tempranos, en los que la defensa que hace Pieper de la personalidad humana se acerca a otras posiciones críticas de la cultura de los años treinta. Finalmente, en el tercer y en el cuarto punto, se examinarán al menos brevemente y desde el mismo punto de vista, los otros dos grupos de la obra temprana, los escritos ético-antropológicos (III) y los catequéticos (IV). A modo de conclusión (V) abordaré la pregunta, hasta qué punto en las condiciones de la modernidad se requiere “valor” para hablar directamente sobre la realidad –la cosa misma– como con toda evidencia ha hecho Pieper.

I. Reafirmación radical en contexto histórico

Un libro sobre Heidegger del crítico literario George Steiner, escrito inicialmente en inglés, comienza únicamente en la edición alemana con la frase: “La crisis espiritual que Alemania atravesó en 1918 fue más profunda que la de 1945.”² Evidentemente, Steiner pensaba que debía al público alemán una explicación por su tesis de la radicalidad intelectual de algunos libros “entre 1918 y 1927”, que “en su carácter extremo son más que libros.”³ Menciona *El espíritu de la utopía* [*Geist der Utopie*], de Ernst Bloch (1918), *La decadencia de occidente* [*Der Untergang des Abendlandes*], de Oswald Spengler (también de 1918), el comentario a la *Epístola a los Romanos* [*Römerbrief*], de Karl Barth (1919), *Estrella de la redención* [*Stern der Erlösung*], de Franz Rosenzweig (1921), *Ser y Tiempo* [*Sein und Zeit*], de Martin Heidegger (1927) y finalmente también, en el sentido de un apocalipsis político y moral que se anunciaba, *Mi lucha* [*Mein Kampf*], de Hitler (1925-1927) y su contraparte profética *Los últimos días de la humanidad* [*Die letzten Tage der Menschheit*] (1922), del publicista austríaco Karl Kraus.

Varios de los escritos mencionados ya indican en el título dónde hay que ver la radicalidad intelectual de estos libros. Se trata de un fin radical y de un recommienzo también radical, que no se establece sin lucha, sino que quiere hacerlo con convicción y pasión. Se trata en última instancia de una reafirmación radical, que se ha vuelto necesaria luego del derrumbe de la cultura política y moral del siglo diecinueve en las “tormentas de acero”⁴ de la Primera Guerra Mundial. El humanismo liberal con su fe en el progreso científico y moral había sido sacudido de manera eficaz, y una huída en la Restauración como luego de 1945 era psicológicamente muy poco posible: en 1918, Alemania había quedado en gran parte materialmente intacta, su estructura nacional había sobrevivido, así como las convenciones académicas y literarias, en las que esta reafirmación podía efectuarse.

Tres ejemplos aclararán lo que queremos decir. Con excepción de Martín Heidegger no me referiré a las obras mencionadas.

(1) Max Weber, defensor de la libertad de los valores en las ciencias y fundador de la sociología alemana, publica en 1919 una conferencia de gran eco con el título “Ciencia como vocación” [*Wissenschaft als Beruf*]. En ella lanza a las ciencias la pregunta por el sentido de la existencia humana, a fin de probar su falta de competencia. Sin embargo, son las ciencias mismas las que han puesto en movimiento aquel proceso de intelectualización y racionalización, que al mismo tiempo trae a la luz la pregunta por el sentido y la priva de una decisión racional. “El destino de nuestro tiempo, junto con la racionalización y la intelectualización propias de él, es sobre todo el desencantamiento del mundo. Que justamente los valores últimos y más sublimes se han retirado del ámbito público, sea en el reino extramundano [*hinterweltlich*] de la vida mística, sea en la hermandad de las relaciones inmediatas de los individuos unos con otros.”⁵ Por una parte, la relación científica con el mundo “debe forzar al individuo, o al menos ayudarle, a dar cuentas a sí mismo sobre el sentido último de su mismo obrar.”⁶ Por otra parte, el sentido de las ciencias depende de un presupuesto, que ya no es explicable científicamente, a saber, “que lo que resulta del trabajo científico es importante, en el sentido de ‘digno de ser sabido’.”⁷ Como se ve, Max Weber entiende la reafirmación sobre los fundamentos y sobre la utilidad de la cultura científica occidental para el mundo de la vida de una manera completamente distinta al siglo diecinueve. Su rasgo esencial es escéptico, la ciencia no es el camino hacia la verdad definitiva y la consecuencia de su actitud es decisionista – “según la propia toma de posición última frente a la vida”⁸ – o la consecuencia de la *skepsis* moderna es mitológica, en tanto que “cada uno encuentra y obedece al demonio que tiene el hilo de su vida.”⁹

(2) Si Max Weber quiso desmitologizar la fe en la ciencia, algo comparable vale para el cometido de Heidegger de una “destrucción del contenido transmitido por la antigua ontología”.¹⁰ También aquí se trata de la reafirmación de una posesión efectiva, que en palabras de Max Weber, puede dar un asidero en el “destino del tiempo”. En la lección sobre el *Sofista* del semestre de invierno de 1924/1925 dice: “Los griegos

se han aclarado sobre este punto; hoy solamente lo creemos”.¹¹ En tanto que como “onto-teología” la metafísica intenta desde Aristóteles abarcar bajo la mirada el sentido último de la totalidad de la realidad, la reafirmación de Heidegger resulta finalmente no menos radical. No se encuentra en la tradición occidental un sentido de la totalidad que pueda ser transmitido. La experiencia sensible no puede desprenderse del *Dasein* particular, que “en su ser se relaciona con su ser”.¹² El sentido que se constituye en la ejecución de la existencia cada vez única es tan variable históricamente como el *Dasein* es al realizar su existir esencialmente “ser en un mundo”,¹³ en el que no se puede entrar salvo desde la existencia del *Dasein* mismo. Lo que Max Weber describe como destino de la racionalidad occidental, el estar encerrado en “una caja dura como el acero”, de la cual el “espíritu religioso [...] se ha escapado”,¹⁴ aparece en la reafirmación de Heidegger como “un pensar humano en la existencia inmanente, cuya relación al ser [...] [ya] no tiene ninguna dimensión teológica.”¹⁵

(3) Más rica en consecuencias, al menos de modo inmediato, es una reacción contraria frente a la pérdida de toda certeza. Son “los pensadores de lo total”, el ensayista Ernst Jünger,¹⁶ el estadista Carl Schmitt¹⁷ y el militar Erich Ludendorff,¹⁸ que “[reflejan] bajo esta categoría el segmento epocal de 1914 a 1918/1919, el final del largo siglo diecinueve y el comienzo del breve veinte.”¹⁹ La programática que desarrollan no debe verse tampoco como causa de la veloz expansión de los movimientos totalitarios, especialmente en Alemania. Sin embargo, arroja luz sobre la fuerza de penetración de las ideologías de izquierda y de derecha, que aprisionan el pensamiento mediante un radical *aut-aut*, todo o nada. Allí donde se reclama el derecho a la configuración de toda la vida y a todo el ser de la persona, lo político se aproxima a lo religioso, y la política como salvadora y reemplazo de la religión “se esmera en anular los dualismos, enraizados en el Cristianismo, entre lo individual y lo público, la sociedad y el estado.”²⁰

No existe un común denominador entre los extremos, mutuamente excluyentes, de la individualidad radical en el sentido de

Weber y Heidegger y la pretensión totalitaria del estado y la sociedad al sometimiento. Claro está que ambos extremos son expresión de una disputa por la persona humana luego del fin de la fe ilustrada en el dominio de la razón. Por último, la lucha es en torno a la pregunta sobre quién tiene derecho a disponer del centro de la persona: la voluntad individual, el estado o Dios.

II. Persona y sociedad en los escritos sociológicos tempranos

Al joven sociólogo Josef Pieper le interesa observar la realidad social como espacio vital y modo de realización de la personalidad humana. Y allí se muestra al observador sin prejuicios, en primer lugar, la impresionante realidad vital de tantos hombres, sobre todo asalariados, que como consecuencia de la guerra y de la crisis económica mundial deben vivir al límite del mínimo existencial. Contemplar este estado de cosas sin sucumbir a la tentación de radicales simplificaciones ideológicas requiere “valor para la realidad”. Aquí está el punto de partida de ambos escritos sociopolíticos principales: *El nuevo ordenamiento de la sociedad humana* [*Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft*] de 1932, que a modo de *Introducción sistemática a la encíclica ‘Quadragesimo Anno’* [*Systematische Einführung in die Ezyklika ‘Quadragesimo Anno’*] (1931) elabora dos intenciones reformadoras: la liberación del proletariado y el orden de las corporaciones, y que Pieper (1933) hace seguir de un resumen sistemático con el título: *Tesis de política social. Los pensamientos fundamentales de la encíclica ‘Quadragesimo anno’* [*Thesen zur Gesellschaftspolitik. Die Grundgedanken der Enzyklika ‘Quadragesimo anno’*].²¹

La realidad fáctica de la vida puede contrariar todavía de otra manera a la dignidad de la persona humana, a saber, mediante la falta de respeto del orden de relaciones sociales correspondiente a la esencia personal del hombre. Este es el caso, cuando bajo la presión de las relaciones existentes, la sobreordenación radical del estado por sobre la sociedad y la comunidad es reivindicado sobre la persona. De esto se ocupa la obra de carácter social-teorético *Formas fundamenta-*

les de las reglas de juego social [*Grundformen sozialer Spielregeln*; en adelante *Grundformen*], también aparecida en 1933, mediante la distinción formal-sociológica de tres formas sociales irreductibles entre sí: sociedad, comunidad, organización. En su espíritu antitotalitario, este escrito encarna del modo más inmediato el “valor para la persona”. Hablaremos ahora con mayor precisión de ambos intentos de clarificación.²²

La máxima “valor para la realidad” se realiza de manera más evidente en los escritos *sociopolíticos*. “Valor” porque la huída de la realidad y el cerrarse frente a los aspectos inquietantes de la realidad social están difundidos también entre la burguesía cristiana social-conservadora y la nobleza católica. Pieper se dirige contra este frente de negación mediante una exhortación, que toma al pie de la letra la encíclica social *Quadragesimo anno*, por un real *nuevo ordenamiento de la sociedad humana*.²³ Pieper destaca la *desproletarización del proletariado y la construcción de un orden corporativo* como “los dos puntos candentes de la encíclica” y como punto focal de la propia interpretación. Me limito aquí a la provocadora exigencia de una “desproletarización del proletariado”.

Lo que desde el punto de vista de la burguesía cristiana aparece como “catolicismo de izquierda” es para la encíclica una exigencia de justicia, y de una medida prudencial, políticamente necesaria, de eliminar y de no restar importancia a las relaciones existentes de desorden social. La distancia con respecto a la crítica socialista al orden social injusto es al mismo tiempo suficientemente clara. Pieper cita la frase de la encíclica: “Es imposible ser al mismo tiempo un buen católico y un socialista de verdad” (p. 99).²⁴ Con ello no se excluye que pueda haber un socialismo moderado, de acuerdo en puntos esenciales con la teoría social cristiana. Socialismo “real” significa una concepción de la sociedad que saca todas las consecuencias de una “inmanencia expresa y pura” hasta la “absolutización del valor económico y de la organización social” (p. 100). “Absoluto” no sólo en relación a las exigencias de la religión cristiana, sino también frente a la dignidad de la persona humana. En todo caso, la deshonra de la persona es en la praxis del marxismo y del

comunismo un hecho patente. En ellos el adversario político es reducido a su rol en la lucha de clases, es un “enemigo de clase” y se coloca con ello de antemano fuera de toda solidaridad humana.

A fin de cuidar aquí también la claridad terminológica, Pieper dejó de usar poco después el concepto diferente de “lucha de clases”, empleado contra el marxismo mediante la relación al bien común y que había empleado todavía en sentido positivo en el *Nuevo ordenamiento*. En lugar de él habla de la necesidad de un “enfrentamiento de clases”. En las *Tesis* dice a modo de introducción al capítulo “La desproletarización del proletariado”: “Lucha y enfrentamiento son cosas totalmente distintas. El enfrentamiento se efectúa bajo la mutua afirmación de los contrincantes; lucha significa destrucción del rival e incluye la voluntad de aniquilación” (p. 162).²⁵

Ya el primer intento de Pieper de clarificar la problemática social de aquel tiempo, su introducción a los pensamientos fundamentales de la encíclica *Rerum novarum*, redactada en 1927/1929²⁶ deja ver que el “valor para la realidad” es necesario para enfrentar los factores reales de la situación social, los cuales determinan el obrar de la persona y limitan sus posibilidades de una vida llena de sentido. Contra la concepción social-conservativa de la neutralidad del estado, la encíclica recuerda la concepción de Immanuel Ketteler, entretanto compartida por la mayoría de los teóricos católicos de lo social, de que debe exigirse un “fomento positivo del bien común de parte del estado” (p. 4), ya que la tesis subyacente a la aceptación de la “voluntariedad” del contrato de trabajo es un engaño. “No se pide [por lo tanto] la ayuda social como una limosna, sino como un derecho del trabajador.” Junto con el futuro obispo social Ketteler, Pieper ve expresamente en la atenuación de la situación existencial “únicamente [mediante] la caridad cristiana” ninguna respuesta adecuada al “aprieto real del trabajador” (p. 4).

El pensamiento fundamental de estas primeras expresiones sociopolíticas de Pieper es por lo tanto la valoración de las relaciones económicas a partir de su relación al espacio existencial y a la manera de reali-

zarse la personalidad humana. Pieper retomó este mismo pensamiento en el siguiente 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*], y concretó el concepto de “mínimo existencial”, empleado en la encíclica, teniendo en cuenta también la discusión socioeconómica. Si precisamente para el cristiano el mínimo existencial debe determinarse según “lo que el hombre necesita para realizar su propia perfección como persona espiritual y moral” (p. 76), entonces esto quiere decir para Pieper “que se debe ampliar el círculo de lo necesario para la vida más allá de los bienes económicos” (p. 77) mediante la ampliación “de la libertad jurídica del trabajador [...] hacia la libertad social” (p. 109). A la libertad social corresponde estar en situación económica de “mantener a la familia”, de tener una “vivienda familiar decente” –sin que la madre se vea obligada a un “trabajo remunerado fuera del hogar”–, de obtener un mínimo de seguridad en las “situaciones cambiantes de la vida” (p. 109s.). Todo esto será posible cuando el derecho laboral estatal se encargue de que la justicia salarial no sólo se mida de acuerdo al mercado, sino a las necesidades fundamentales del trabajador. En cambio, donde la fuerza laboral del trabajador sólo “es considerada como objeto de compra”, en el marco de la libertad de contrato del derecho privado, y el salario “es determinado sin atención a las necesidades humanas del trabajador, como el precio de cualquier otra mercancía”, no sólo la libertad social, es decir, la posibilidad de una vida autodeterminada y llena de sentido, es restringida, sino que también por esta misma razón “la dignidad humana del trabajador (...) [es] despreciada” (p. 108).

También *Grundformen*, de carácter teórico-social, sigue las máximas “valor para la realidad” y “valor para la persona”, incluso tal vez de un modo aún más actual. Entre los escritos sociológicos tempranos de Pieper, y en cuanto crítica de tipo sociológico-formal de las teorías sociales discutidas en ese tiempo, es el de carácter más especializado. El punto de partida de Pieper es la “doctri-

na de las mayorías” de su maestro en sociología Johann Plenge (cf. p. 217ss.),²⁷ a quien purifica de algunas inexactitudes y defiende en otros artículos y conferencias. Ante todo, el libro es una contribución de peso a la crítica de las tesis de Ferdinand Tönnies a las relaciones entre *Sociedad y comunidad* [*Gesellschaft und Gemeinschaft*] (aparecido por primera vez en 1887).²⁸ El libro había producido su efecto recién durante la crisis espiritual y social luego de 1918. La tesis que Tönnies buscaba fundamentar, a saber, el *primado* axiológico de la comunidad frente a la sociedad, podía ser fácilmente entendida sociopolíticamente como una invitación a la transformación de la sociedad en una comunidad.²⁹ Luego de Tönnies, algunos intelectuales católicos, por ejemplo Edith Stein, vieron la sociedad evidentemente como una forma social secundaria e inauténtica, “en la que una persona está frente a la otra como el sujeto al objeto”, mientras que en la comunidad “un sujeto acepta al otro como sujeto”.³⁰ Sobre todo, el filósofo social católico de Viena, Othmar Spann, procuró, tomando prestada la teoría del estado de Tönnies, no simplemente la aceptación más amplia posible de esta opinión en el ámbito católico. Ya en el título de su libro *El verdadero estado* [*Der wahre Staat*]³¹ se expresa esa semejanza espiritual: iel verdadero estado es una comunidad! Spann difundió con cierto éxito la idea de una convergencia estructural de la voluntad comunitaria nacionalsocialista, de la idea fascista de un estado corporativo y de la comprensión católica de la Iglesia como *corpus Christi mysticum*.³²

Pero hubo también importantes voces discordantes en ámbito católico. El rechazo más decidido de estas difusas ideologías comunitarias provino de Dietrich von Hildebrand. Su libro *Metafísica de la comunidad* [*Metaphysik der Gemeinschaft*]³³ trata en su primera parte de los fundamentos personalistas de la comunidad y defiende el concepto metafísico de persona como substancia espiritual. Puesto que cada hombre es en primer lugar persona, un yo-sí mismo, por ello las personas “no [pueden] ser jamás fundidas en una unidad como elementos de un continuo, ni figurar con su núcleo substancial como auténticas y verdaderas ‘partes’ de un todo”.³⁴

La confrontación directa más importante con Tönnies, nueve años antes de que aparecieran las *Grundformen* de Pieper, es sin embargo la brillante obra *Límites de la comunidad. Una crítica del radicalismo social* [*Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*] (1924),³⁵ de Helmuth Plessner. El libro se erige contra la “huída romántica de la civilización” y busca “sacudir a los fanáticos de la comunidad en su creencia de que la aparición de la vida en sociedad es únicamente síntoma de decadencia, y que la civilización debería ser bajo cualquier circunstancia suprimida, si se quiere que la comunidad pueda crecer.”³⁶ Plessner muestra contra Tönnies que sólo la “artificialidad” de las fórmulas de comportamiento social (tacto, diplomacia, formas indirectas) permite la distancia necesaria para la protección de la vida del alma. “El núcleo del ser es de una sensibilidad profunda y también el corazón exige distancia”, como destaca Siegfried Kracauer al comentar el libro.³⁷ La exposición total en público mediante una forma de vida únicamente comunitaria no tiene como consecuencia un retorno a la naturalidad, sino que es un ataque a la integridad espiritual de la persona. Precisamente porque el alma humana necesita protegerse, una cultura de la distancia y la “artificialidad” de las formas de trato social son lo natural para el hombre y la civilización no es la contraparte sino el complemento de la naturaleza humana. La crítica fundamentalista de la civilización es para Plessner una huída de la realidad de la persona humana y para resistir a la presión del romanticismo social se requiere “valor para la realidad”.³⁸

Pieper reconoce expresamente que “debe varias muy agudas y certeras intuiciones al libro sobre los *límites de la comunidad*” (p. 211).³⁹ En las *Grundformen*, sin embargo, para rehabilitar lo social no se apoya inmediatamente en la observación de la estructura de la vida del alma, la cual permanece más bien en el trasfondo.⁴⁰ El punto de partida de Pieper es el que recibe de Plenge, “la diferencia hegeliana entre ‘universal’, ‘particular’ y ‘especial’”, que interpreta nuevamente apoyándose en Tomás de Aquino. “Todo hombre presenta en su existencia concreta algo general, algo propio, algo es-

pecial” (p. 218). Las diferentes relaciones sociales o “formas de asociación” (comunidad, sociedad y organización) tienen por tanto un fundamento auténtico en la naturaleza humana. “El modo propio de las reglas de juego que valen en una relación social está [...] condicionado por el modo propio de esta relación” (p. 228) y estas reglas de juego pueden ser reprimidas no sin “doblegar y encorvar al hombre” (p. 233). De ahí que “contradiga a la esencia del hombre y de la sociedad humana elevar una forma particular de conformación social a modelo de la sociedad en general.” Lleva “necesariamente a oposiciones y confrontaciones irreales y por lo tanto estériles e incluso destructivas” (p. 285).

Con el “valor para la realidad” que Plessner exigía, Pieper defiende el modo propio de la persona humana y el derecho a la forma de vida social. Ser persona significa “no sólo ‘no [ser] el otro’, sino (...) también [ser] ‘distinto del otro’” (p. 218); “un ‘mundo para sí mismo’, *totus in se et sibi*, ‘totalmente en sí y relacionado consigo mismo’” (p. 251).⁴¹ Por consiguiente, Pieper ve como tarea principal del educador “hacer comprender a la juventud el ideal de lo social y formarla para él” (p. 272) y no deducir “una forma torcida del concepto de sociedad a partir de deformaciones de la autoconservación natural y justificada” (p. 252), como era el caso de Tönnies. Contra el romanticismo social latente y propenso a la violencia debe hacerse nuevamente visible el “núcleo sano” del “individualismo liberal” (p. 247), porque la otra cara de todo ‘patriotismo’ exclusivista [...] es el ‘odio del extranjero’ [...]. La ‘sociedad’ por el contrario posee un carácter por entero cosmopolita; descansa justamente en el reconocimiento del socio que vive más allá de los límites [...] del hogar, del clan y de la patria, que quiere ser igualmente afirmado como un ‘tú’ real” (p. 270).

Aproximadamente al mismo tiempo que Plessner y Pieper, el filósofo español José Ortega y Gasset, que estaba bien familiarizado con la situación alemana, defiende el rol de la distancia social como complemento de la personalidad humana. En su gran ensayo *La rebelión de las masas* (1930) se plantea la pregunta: “¿Trámites, normas,

cortesía, usos intermediarios, justicia, razón! ¿De qué vino inventar todo esto, crear tanta complicación? Todo ello se resume en la palabra ‘civilización’, que a través de la idea de *civis*, el ciudadano, descubre su propio origen. (...) El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder público [...] procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría.”⁴²

El análisis sociológico formal que Pieper hace de las formas sociales se asemeja al de otros críticos del romanticismo social. La crítica de la cultura es sin embargo en su caso el efecto de lo que he llamado “reafirmación cristiana” bajo las condiciones de la modernidad. Lo que se debe afirmar nuevamente es el ser y el deber ser de la persona humana.⁴³ Sin embargo, la dignidad de la persona puede ser dañada no sólo desde afuera, sino mediante la injusticia social. Está igualmente amenazada desde el interior, es decir, allí donde está asegurado el reconocimiento exterior en la relación del individuo con el orden social. En este punto tenemos que retornar nuevamente a un concepto clave de los escritos sociopolíticos, a saber, el de desproletarización.

Se ha dudado con buenas razones acerca de si la exigencia de una desproletarización *económica*, como se decía en la encíclica *Quadragesimo anno*, era en aquel momento lo adecuado a la situación social de hecho. Para esto me apoyo en la exposición del economista Alfred Müller-Armack. En un artículo de mayo de 1949, “Zur Soziologie unserer Gegenwart”, Müller-Armack hace notar que las “fuerzas colectivas de las clases y las corporaciones tradicionales” son cuestionadas desde finales del siglo diecinueve “en una medida hasta entonces desconocida”. Mediante la “disolución de los principios de división social del pasado (...) se ha llevado [también] al absurdo el andamiaje que sostenía un ordenamiento de la sociedad”, tal como Marx y otros lo presuponían todavía, y con ello “la base de los partidos que se originaban de la antigua división social.” “Cuanto más se entumecían los antiguos ordenes vinculantes, tanto más surgía una problemática sociológica que en la na-

ciente literatura se denomina masificación. [...] Esta se presenta de modo amenazante allí donde el orden social heredado se quiebra y se debe encontrar una nueva solución que corresponda al sentir y al pensar de las masas. Su manera de aparecer es la nivelación del pensamiento, la secularización y la primitivización del sentimiento.” Müller-Armack ve el “peligro cultural” en la “masificación”, que apenas se comenzaba a manifestar, “desde que en los últimos decenios las clases dirigentes se formaban a partir de este pensamiento de las masas. [...] El fascismo, el nacionalsocialismo y el comunismo han llevado a plenitud este proceso, que no es extraño tampoco a las democracias.”⁴⁴

Visto desde el punto de vista de la sociología de la cultura el proceso decisivo de una masificación creciente parece haber ocurrido mediante la nivelación de las oposiciones de clase. Si esto es correcto, entonces al concepto pieperiano de desproletarización como categoría sociológico-cultural corresponde en efecto una función clave en la interpretación de la constitución íntima del hombre moderno. En un intercambio epistolar abierto con el publicista Karl Thieme sobre el tema “ocio y desproletarización” Pieper retomó la explicación que había dado de su propia idea sociopolítica conductora en un artículo posterior (1948).⁴⁵ Allí defiende y explicita nuevamente su propuesta de echar mano del concepto de desproletarización con el argumento de que “en él [se comprende] (...) un proceso que afecta al hombre completo,” puesto que el resultado opuesto se da también “cuando no hay ausencia de propiedad” – “en razón de un empobrecimiento del espíritu.” La “realización total de una existencia no-proletaria (...) ya no podrá alcanzarse mediante una mera ‘política social’, tampoco mediante una ‘política social cristiana’.”⁴⁶ En el mismo año 1948 aparecen luego dos escritos, que intentan dar una respuesta positiva al problema del empobrecimiento del espíritu: *El Ocio y la Vida Intelectual* [*Muße und Kult*] y *Qué significa filosofar* [*Was heißt philosophieren?*]. Un artículo escrito al mismo tiempo en los Cuadernos de Frankfurt aclara ya en el título el abandono de la limitación al problema social: “Filosofar como superación del mundo del trabajo” [*Philosophieren als Überschreiten der Arbeitswelt*].⁴⁷

Desde aquí no sólo se abren conexiones con su obra posterior. Se ve también que, con su concepto sociológico-cultural de proletariado como empobrecimiento del espíritu, Pieper contempla la misma problemática que Karl Jaspers y José Ortega y Gasset⁴⁸ describen desde ángulos diferentes. En el famoso ensayo de Karl Jaspers de 1931, *La situación intelectual del presente* [*Die geistige Situation der Gegenwart*] leemos: “Comienza hoy la última campaña contra la nobleza. Ella tiene lugar en las almas, en lugar de en el campo político y sociológico. [...] La seriedad del problema de ocuparse del hombre de la masa, que no tiene voluntad suficiente para sostenerse interiormente en sí mismo, lleva a la rebelión del carácter plebeyo en cada uno de nosotros contra el ser propio, que la deidad nos exige en lo secreto.”⁴⁹

Se ha interpretado esta tesis en el sentido totalmente contrario de que la “masificación [o proletarización]” descrita por Jaspers y Ortega y Gasset es “en primer lugar el correlato de la secularización espiritual, no de la tecnificación.”⁵⁰ Esto toca exactamente el fenómeno a que Pieper se refiere con sus conceptos sociológico-culturales posteriores de “proletariado” y “desproletarización”. Si, por tanto, es necesaria una respuesta no menos radical -una superación “de la masificación y proletarización [...] sólo puede obtenerse finalmente desde la profundidad de una cosmovisión auténtica, de una auténtica fe”⁵¹- entonces con toda su obra Pieper ha intentado dar esa respuesta.

III. Ser y deber ser del hombre en los escritos ético-antropológicos

Los escritos de teoría y política social de Josef Pieper son hoy en gran parte desconocidos como parte de sus primeras publicaciones; no así los de carácter ético-antropológico, provenientes del mismo tiempo: *La realidad y el bien* [*Die Wirklichkeit und das Gute*] (1931), *Sobre el sentido de la fortaleza* (1934), *Sobre la esperanza* [*Über die Hoffnung*] (1935), *Tratado sobre la prudencia* [*Traktat über die Klugheit*] (1937) y *La templanza* [*Zucht und Maß*] (1939). Estos no son considerados en general como escritos tempranos,

sino que son leídos a partir de los posteriores como partes de una obra completa, que tiene como centro de gravedad la rehabilitación de la doctrina occidental de la virtud y de la visión del hombre que la sostiene.⁵² Fácilmente puede tenerse la impresión de un plan preconcebido con una concentración completa en cuestiones de ética y de antropología, mientras que este giro fue la consecuencia imprevisible de un quiebre histórico. Por ello es que también desde la óptica de hoy los escritos sociológicos de Pieper parecen no tener conexión interna con sus otros libros, como si se tratara de dos obras completamente distintas, de dos autores distintos, que casualmente tienen el mismo nombre.

Pieper mismo ha señalado este quiebre varias veces en expresiones autobiográficas y ha favorecido esa interpretación. “Había de hecho comenzado con estudios filosóficos y mi doctorado tenía que ver con la ética de Santo Tomás de Aquino. Pero luego, hacia fines de los años veinte, comenzó a fascinarme la problemática social. Me pasé por completo a la sociología. Fui asistente en un instituto de investigación de sociología y escribí algunas obras de teoría y de política social. Pero luego vino el año 1933 y con él la tiranía nacionalsocialista. 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. Por fortuna, como hoy debo reconocer.”⁵³

No refutaremos aquí esta autointerpretación, pero ella oculta en realidad una continuidad más profunda en su pensamiento. La mirada sociológica se ocupa en la superficie de los hechos empíricos descriptibles de la problemática social, como el trabajo asalariado, la ausencia de propiedad, la oposición entre clases, la difamación de la distancia social y la huída en utopías comunitarias románticas. Pero ya aquí, como hemos visto en último lugar, el problema social no es concebido exteriormente, como un problema de organización social que pudiera resolverse con medios meramente sociopolíticos. No casualmente llevan las *Grundformen* -la investigación sociológico-formal que apuntaba a una tipología de las relaciones

sociales- el subtítulo: *Una fundamentación sociológico-ética de la pedagogía social*.

Ahora bien, aquí existe una diferencia llamativa con los escritos tempranos de carácter ético-antropológico, y esto ya simplemente por su conexión inmediata con la obra de Tomás de Aquino. Dejemos nuevamente a Pieper decir cómo continúa luego de su abandono de la sociología: “Movido por la necesidad pero, como digo hoy, afortunadamente, mi interés se volvió de nuevo hacia mi temática original: la reformulación de una doctrina del ser y del deber ser del hombre a partir de los elementos de las grandes tradiciones del pensamiento europeo. La obra de Tomás de Aquino, aunque nunca la había perdido de vista, cobró de golpe un significado fortalecido por nuevos aspectos.”⁵⁴

¿Cuáles son estos nuevos aspectos que Pieper menciona? Una intuición rica en consecuencias parte de la experiencia de que es posible escaparse de esa “caja dura como el acero” aparentemente construída con tanta solidez, como es el mundo desencantado, ni mediante una reencantación ni mediante la huída de la realidad histórica. Antes bien, Pieper realiza el descubrimiento de que frente a las más recientes orientaciones no se puede argumentar desde “posiciones anteúltimas,” como escribirá poco después en su libro *El Ocio y la Vida Intelectual*.⁵⁵ Tanto las decisiones fundamentales como la orientación en la nueva dirección de la existencia espiritual sólo pueden esperarse donde el contexto vital que debe renovarse alcanza la misma profundidad desde la que crece la falsa orientación que debe superarse.

Los puntos de partida de tal renovación siguen siendo también ahora concretos e históricos. Nombro sólo dos, que en aquel tiempo son a la vez los más importantes.

(1) En primer lugar se dirige contra la instrumentalización de la fortaleza para fines de poder político, y opone como contraejemplo la fortaleza indefensa del testigo de sangre. Esta fortaleza pertenece de modo irrenunciable a la rectitud del ser del hombre, el cual es fuerte por amor de la justicia. “La alabanza de la fortaleza depende de la justicia,” dice Tomás de Aquino, que Pieper antepone a su obra *Sobre el sentido de la fortaleza* (1934)⁵⁶ y que es entendida

inmediatamente en su actualidad por sus contemporáneos, tanto bien como mal intencionados.

(2) También antepone al escrito que le sigue, *Sobre la esperanza* (1935), un lema que alcanza inmediatamente el centro espiritual de la persona: “Aunque me mate, mantendré mi esperanza en él” (Job 13, 15).⁵⁷ La esperanza alcanza lo íntimo de la persona más aún que la fortaleza. Corresponde máximamente a la situación existencial humana, a su estar amenazada por la muerte de una parte, y a su exigencia de realización, de otra, realización que sobrepasa las propias posibilidades. Sin llamar a esto por su nombre, la cultura secularista que se orienta a la pura autoafirmación, es denunciada por Pieper como una forma de desesperación, tanto de la debilidad como de la temeridad, que sólo puede ser superada mediante la virtud cristiana de la esperanza.

La finalidad de Pieper ha sido inmediatamente entendida no a pesar, sino en razón de no haber callado su “toma de posición última”: una reafirmación cristiana del ser y del deber ser de la persona humana. Inge Scholl, la hermana de Hans y Sophie Scholl, ajusticiados en 1943 en München, escribe a Pieper el 12 de marzo de 1946 cuán “esencial fue en mi hermano el efecto de su escrito *Sobre la prudencia* para su reflexión sobre el verdadero Cristianismo y su giro hacia la Iglesia. ‘Esos son libros que sirven de columna vertebral’, decía él por entonces”. Otro ejemplo es la *Ética* de Dietrich Bonhoeffer, que quedó sin terminar a raíz de la ejecución de su autor antes del final de la guerra. Esta obra comienza con el capítulo: “Cristo, la realidad y el bien,” en el que Bonhoeffer se refiere directamente al título y al contenido de la disertación doctoral de Pieper.⁵⁸ Pero también el poder político vio muy bien la raíz fundamentalmente cristiana de la obra de Pieper. En un dictamen del partido de 1943 sobre Pieper se dice a este respecto: “Rechaza aún hoy la cosmovisión nacionalsocialista [...] a partir de su extremadamente fuerte apego a la doctrina y a la tradición de la Iglesia católica” y es “en lo profundo de su ser enemigo del nacionalsocialismo.”⁵⁹

Por lo demás, sería por completo a-histórico atribuir en general a algunos autores

católicos que empleaban conceptos como “total”, “liderazgo”, “comunidad popular”, una cercanía a la cosmovisión nacionalsocialista. Los políticos que estaban en el poder reclamaban ciertamente estos conceptos para su ideología e intentaban lograr el control del pensamiento a través del control del lenguaje. Sin embargo, ellos mismos veían en la utilización de “sus” conceptos por parte de autores católicos de ninguna manera un signo de cambio en la manera de pensar, sino un ataque subversivo a su pretendida exclusividad en la interpretación del lenguaje. Indicaciones correspondientes se encuentran en los “Cuadernos especiales del director de la Secretaría Suprema del *Führer* imperial para la Seguridad SS” [*Sicherheitshauptamt des Reichsführer*] de junio de 1936, que lleva el título “Disolución de los valores fundamentales del nacionalsocialismo en las publicaciones en lengua alemana desde 1933”. [*Zersetzung der nationalsozialistischen Grundwerte im deutschsprachigen Schrifttum seit 1933*].⁶⁰ Bajo el título “El ataque a la cosmovisión nacionalista” se cita un buen número de publicaciones recientes, principalmente de fuentes católicas, que habrían intentado “utilizar todos los valores fundamentales que el nacionalismo ha hecho valer nuevamente, como pantalla para sus propias ideas”.⁶¹ El libro de Pieper *Sobre el sentido de la fortaleza*, así como sus *Tesis de política social*, se presentan como prueba de la existencia de una “literatura católica de coyuntura, subversión de valores y disolución”.⁶²

Los escritos ético-antropológicos de Pieper fueron entonces comprendidos por ambas partes, tanto por los adversarios como por los simpatizantes del nacionalsocialismo, como testimonio de reafirmación cristiana y con ello también como crítica de la cosmovisión dominante.

IV. Estado de misión en Alemania y escritos catequéticos

Un último y breve comentario sobre el tercer grupo de escritos tempranos con intención inmediatamente apologética, a la cual también corresponde una animada actividad editorial.⁶³ En una carta abierta

al publicista Karl Thieme Pieper explica la idea presente en todos sus escritos: “que los contenidos eternos del Cristianismo deben ser fundamentalmente repensados y reexpresados a partir de la realidad espiritual del pueblo al que se debe misionar.”⁶⁴ Pieper se refiere sobre todo a tres cosas: en primer lugar, “la tarea de la positiva ‘alemanización’”⁶⁵ – “según la cual la Iglesia docente no llega a grandes sectores del pueblo porque habla un lenguaje que de hecho no es comprensible para ellos.”⁶⁶ En segundo lugar, “el viraje [...] de la ‘apologética’ a la ‘misión’”,⁶⁷ en la medida en que no se trata primeramente y en abstracto “de ‘hacer valer’ el Cristianismo”, sino de “ganar [...] los pueblos para Cristo.”⁶⁸ Y en tercer lugar: “Nuestra tarea es: anunciar continuamente, cada vez más claramente y siempre de nuevas maneras las realidades cristianas.”⁶⁹

Esta tarea está realizada sobre todo en dos escritos de Pieper de 1936: en el *Catecismo del cristiano*, que reúne una resumida explicación del símbolo de la fe, de los siete sacramentos y de las siete virtudes fundamentales con una interpretación histórico-salvífica de la Sagrada Escritura y de la Historia de la Iglesia. El otro de los escritos muy difundidos lleva el título *Sobre la imagen cristiana del hombre* [*Über das christliche Menschenbild*] y trata la doctrina de la virtud refiriéndose casi exclusivamente a la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. Pieper expone aquí también de modo introductorio las razones por las que su propia utilización de la ética de Tomás se distingue de una reducción a una pura “doctrina moral”. “Su primer objeto, y el que fundamenta todo lo demás, es la rectitud del ser del hombre, la imagen del hombre bueno.”⁷⁰

Que Pieper no ha visto en primer lugar en la obra de Tomás una “llana solución” de todas las dificultades –una síntesis equilibrada sí, pero ninguna armonía libre de tensiones– lo mostrará una última observación de Pieper que proviene de este tiempo: “La relación entre lo natural y lo sobrenatural es ‘teórica’ y esencialmente una relación ‘armónica’ (*gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*); pero práctica y existencialmente, para el caso concreto, histórico, único, esta relación no es de ninguna manera siempre, en realidad casi nunca, inmediata-

mente ‘armónica’. La ‘naturaleza’ concreta no es de ningún modo sólo un ‘presupuesto’, sino también un obstáculo para el desarrollo de lo sobrenatural. Por el contrario, el desarrollo de lo sobrenatural puede exigir como condición un extrañamiento de lo ‘natural’ con respecto de sí mismo.”⁷¹

V. Epílogo sobre la realidad como objeto de conocimiento

El recuerdo de Josef Pieper este año coincide con el de Immanuel Kant. Kant murió hace 200 años en una significativa ciudad comercial de Prusia Oriental. Pieper nació hace 100 años en un pueblo insignificante de Westfalia. El primero de ellos nunca abandonó su ciudad y se informó del mundo mediante relatos de viaje; el otro se abrió repetidas veces al mundo y redactó él mismo relatos de viaje. Uno invitó al mundo culto a tener valor para servirse de su propio entendimiento y poner límites a toda pretensión exterior; el otro aceptó en su pensamiento la exigencia de la realidad y de la tradición.

En los escritos tempranos de Pieper no se encuentra ninguna confrontación con modelos interpretativos de la realidad, estén fundamentados filosófica o sólo ideológicamente. Sus discusiones posteriores con otras posiciones tampoco consisten en una lucha por la adecuación del marco teórico que decidiría acerca de los contenidos posibles del conocimiento y de la licitud de las afirmaciones. El “pensamiento trascendental”, propio de la mayoría de las filosofías postkantianas, le es extraño. El impulso propio de su pensar apunta a aclarar un estado de cosas, a la clarificación de la cuestión, para lo que las especulaciones filosófico-trascendentales y también los compromisos ideológicos previamente asumidos resultan en cierto modo evidentemente inadecuados. La cosa misma dice lo contrario y eso es suficiente.

En cualquier caso esto es así para sus lectores, que en centenares de miles han encontrado en sus escritos “intuición y sabiduría” (T. S. Elliot). El asunto es diferente para un público académico, que especialmente en Alemania y hasta en la teología,

no parece desprenderse del giro trascendental del pensamiento. Como ejemplo, y para concluir, quisiera citar algunas frases de la disertación de Karl Lehmann sobre Martin Heidegger, elaborada en 1962 pero recién publicada el año pasado.⁷²

Lehmann comienza su interpretación de Heidegger con la “revolución de la manera de pensar” kantiana. Por ello entiende el “comienzo ‘puro’ del pensamiento, expresamente metódico y fundamentalmente reflexivo”. “Puro” en la medida en que “ninguna razón externa se muestra suficiente para un comienzo real.” Y dice más adelante Lehmann: “La misma pregunta previa por la ‘fundamentación’ del pensar aparece como más importante que la contemplación de las cosas.” Y la fundamentación más profunda es posible recién cuando se entiende la razón, desde Kant, como razón trascendental, no originada en las cosas sino “tomando su origen desde sí misma”. Lehmann ve también en Kant “la línea demarcatoria más persistente”, “la gran cesura entre la pérdida de la ingenuidad clásica y la ganancia de la libertad del filosofar mismo.” Junto con Schelling recuerda al lector de hoy que, “quien se aparte hoy de toda conexión con Kant, [...] podrá encontrar alguna estima en círculos limitados, pero de ningún modo una estima general.”⁷³

Si el número de las ediciones fuera un argumento, Lehmann ya se habría equivocado. Más de un millón de ejemplares vendidos y traducciones a más de una docena de idiomas no es precisamente signo de una escasa influencia. Pero por supuesto, la cita de Schelling no tiene ese sentido. No se refiere a hechos cuantitativos, sino a la atención *general* como norma, que también para Lehmann sólo puede alcanzarse a continuación y en cualquier caso no sin ocuparse de Kant.

A esto quisiera responder con dos breves comentarios. El primero tiene que ver también con Schelling, y en concreto con el Schelling tardío de la *Filosofía de la Revelación* [*Philosophie der Offenbarung*]. Debo este pensamiento a mi maestro filosófico Fernando Inciarte. En conexión con la pregunta por la novedad que no puede deducirse de otra cosa [anterior], dicho teológicamente, por la creación a partir de la nada, In-

ciarte explica la doctrina de la creación de Tomás de Aquino –un representante, según Lehmann, de “ingenuidad clásica” todavía prekantiana-. Inciarte hace ver que para Tomás la creatura “no [es] *algo*, esto o aquello, árbol, montaña o lo que sea, y *además* creada”, sino que “fuera de su ser creada no es nada”. [...] “En ese sentido, la creatura está siempre comenzando y no abandona nunca el origen.”⁷⁴ Y en la solapa posterior del libro se aclara: “original” –como Schelling dijo alguna vez⁷⁵– es aquello en cuya posibilidad no puede pensarse ni creerse antes de que exista realmente. Ante lo original, ante el origen, sólo cabe una postura adecuada: sorprenderse, por supuesto dado el caso también decepcionarse y en alguna ocasión ser engañado; nadie puede sustraerse a este riesgo.”

La filosofía moderna desde Descartes es una filosofía de la sospecha de que uno podría engañarse, si se deja “sorprender”, si en el conocimiento se atiene a las cosas reales. Pero si esto es así, como ya había visto el Schelling tardío, entonces cuando se habla del giro kantiano no se piensa en nada *real* como “comienzo puro” del pensamiento.⁷⁶ O bien el pensar humano es un pensar según y en relación a lo real [*wirklichkeitsbezogenes Nach-denken*], no un comienzo puro, sino algo segundo y dependiente, y sólo de esta manera puede tener un contenido de realidad; o bien está referido a sí mismo [*selbstbezogen*] y es una armadura conceptual vacía, preparación para pensar, mera lógica, pero nunca *logos*, que justamente por eso es también comienzo creador de las cosas.

Y ahora finalmente el segundo pero brevísimo comentario. Proviene de un colega universitario, uno de los pocos que, haciendo poco caso de la “estima general”, ofreció en una reseña de *Sobre el amor* [*Über die Liebe*] la siguiente explicación de la “gran resonancia” de los libros de Pieper: “Es un filósofo que puede escribir realmente sobre sus propios temas, en lugar de ser un especialista en la preparación de escritos filológicos”.⁷⁷

* Coordinador general del Congreso “Josef Pieper y el pensamiento contemporáneo”

¹ Cf. O. Marquard, *Der Philosoph als Schriftsteller*; en:

H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg (ed.), *Sprache und Philosophie*, Münster 1996, pp. 9–22.

² Vorrede (1989), *Heidegger*, nuevamente en George Steiner, *Martin Heidegger. Eine Einführung*, München/Wien 1989, pág. 9.

³ *Ibid.*

⁴ Ese es el título del diario de guerra de Ernst Jünger.

⁵ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*; en: *ibid.*, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftstheorie* (ed. J. Winckelmann), Tübingen 1988, pp. 582-613, 612.

⁶ *Ibid.*, pág. 608 (subrayado en el original).

⁷ *Ibid.*, pág. 599 (subrayado en el original).

⁸ *Ibid.*, pág. 599.

⁹ *Ibid.*, pág. 613 (subrayado en el original).

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1962, pág. 22 (subrayado en el original).

¹¹ Platón, *Sophistes*, Tübingen 1992, pág. 137 (M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 19).

¹² Cf. § 4 de *Sein und Zeit*.

¹³ *Sein und Zeit*, pág. 13.

¹⁴ M. Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Heidelberg 1950, pág. 391.

¹⁵ G. Steiner, *Martin Heidegger. Eine Einführung*, pág. 20.

¹⁶ *Die totale Mobilmachung* (1931).

¹⁷ *Die Wendung zum totalen Staat* (1931).

¹⁸ *Der totale Krieg* (1935).

¹⁹ M. Schäfer, *Die Denker des Totalen: Ernst Jünger – Carl Schmitt – Erich Ludendorff*; en: H. Maier (ed.), *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. III: *Deutungsgeschichte und Theorie*, Paderborn 2003, pp. 121–127, 121.

²⁰ H. Maier, “Einführung”, en *Zur Deutung totalitärer Herrschaft 1919-1989*; en: *Ibid.*, pág. 25.

²¹ Ambos escritos son ahora accesibles en: J. Pieper, *Werke*, Ergänzungsband 1, *Frühe soziologische Schriften* (ed. B. Wald), Hamburg 2004, pp. 61–141; pp. 157–195.

²² Luego de tres ediciones y a raíz de que la imprenta católica Carolus fue cerrada, *El nuevo ordenamiento* no fue nuevamente publicado; las *Tesis* de Pieper fueron prohibidas y confiscadas en 1934, y se prohibió también una nueva edición de sus *Grundformen* (cfr. *Josef Pieper Schriftenverzeichnis 1929 – 1989*, pág. Breitholz (ed.), München 1989, pp. 11s.).

²³ En cuatro conferencias dictadas por invitación de la Unión de Académicos Católicos (Katholischer Akademikerverband) en el verano de 1931/1932, subraya el realismo sociocrítico de la Encíclica, definiendo su concepto de clase y la necesidad de un enfrentamiento de clases para reestablecer la justicia social, incluida la tesis de la hipoteca social de la propiedad. De la redacción de estas conferencias surgió la obra sociopolítica de Pieper *El nuevo ordenamiento de la sociedad humana*, que por mediación de su amigo Walter Dirk fue publicada en la editorial del entonces “Rhein-Mainische Volkszeitung”, diario popular tenido por católicos de izquierda. En una entrevista con René Weiland, Pieper describe la reacción a estas conferencias: “En el auditorio se sentaba siempre el Conde Clemens August von Galen, entonces todavía párroco en Münster, y junto a él toda la nobleza de Westfalia. Y tan pronto como mi conferencia terminó, el primero en pedir la palabra fue el posterior Cardenal von Galen: ¡lo que Usted

promulga es socialismo! A lo que respondí: No, la Encíclica dice: somos una sociedad de clases y una sociedad de clases debe ser superada mediante la desproletarización del proletariado” (*Sinn und Form* 1995, pp. 584–705, 692).

²⁴ Los números de páginas entre paréntesis remiten a: J. Pieper, *Werke*, Ergänzungsband 1, *Frühe soziologische Schriften*, Hamburg 2004.

²⁵ Que aquí se hacía necesaria una clara delimitación terminológica lo muestra ejemplarmente una expresión del socialista Justus Beyer, quien ve en la obra de Pieper *Nuevo ordenamiento de la sociedad humana* “una interpretación marxista” del “solidarismo”, es decir, una suspensión del orden de las corporaciones (exigido expresamente por la Encíclica) “antes de que se alcance la meta de la lucha de clases” (J. Beyer, *Die Ständeideologien der Systemzeit und ihre Überwindung*, Darmstadt 1941, pp. 136s.).

²⁶ J. Pieper, *Einleitung zu ‚Rerum novarum‘* (pp. 1-9).

²⁷ Cf. Los artículos sobre Leopold von Wiese (pp. 10–29), Hans Freyer (pp. 3–47) y la intervención de Pieper durante el VII Deutschen Soziologentag en Berlin (pp. 48–52); cf. también la sección: “Überblick über das Schrifttum”, (pp. 206ss.).

²⁸ En una detallada recensión, que sin embargo nunca llegó a ser impresa, Tönnies calificó las *Grundformen* de Pieper “una de las contribuciones más notables [...] a la sociología pura y teórica.” El manuscrito se encuentra en el Ferdinand Tönnies Archiv en la Landesbibliothek de Schleswig-Holsteinisch, en Kiel, bajo el Nr. C 654. 36:11, y será publicada en 2004 por Jürgen Zander en un volumen de escritos póstumos de la edición completa de Tönnies.

²⁹ Cf. H. Braun, *Die Anfälligkeit des Prinzipiellen* (Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 17 (1991), pp. 345–383), quien en la sección “comunidad contra sociedad” cita un informe del “Observador popular” “como representativo de la variada actividad editorial de los Académicos en torno a 1933”. La reanimación sorprendente e inquietante de esta utopía social romántica en la “Revolución del ‘68” fue una ocasión para Pieper de publicar nuevamente las *Grundformen* en una versión diferente. Max Frisch fue quien lo impulsó a hacerlo, ya que en su discurso de agradecimiento al serle otorgado el premio de la paz de la Deutscher Buchhandel, había exigido expresamente la “reforma de la sociedad en una comunidad,” expresamente como una utopía, y al mismo tiempo señalaba este camino como el único para alcanzar la paz mundial. (Cf. J. Pieper, Dreimal “Grundformen sozialer Spielregeln”; en: H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg (ed.), *Die Wahrheit und das Gute*, Münster 1999, pág. 38).

³⁰ Cf. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*; Zweite Abhandlung: “Individuum und Gemeinschaft” (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, vol. V. ed. E. Husserl, Halle 1922, pág. 117). Stein describe allí la “oposición entre comunidad y sociedad a la manera que lo había hecho Tönnies: “Por ‘comunidad’ se entiende la relación natural, orgánica de individuos; por ‘sociedad’ la [relación] racional y mecánica”(Ibid.; cf. También las secciones “Individuo y sociedad” e “Individuo y comunidad”, pp. 229ss.).

³¹ Jena 1930.

³² La abadía benedictina Maria Laach jugó un rol clave en la conexión entre la ideología comunitaria nacionalsocialista y la teología católica del *corpus Christi mysticum*, en cuanto centro de renovación espiritual ampliamente conocido. Ya en el verano de 1931 su abad Ildelfons Herwegen apoyó “la solicitud de un grupo de nobles de Westfalia al Arzobispo de Paderborn Klein, en la que se pedía un apoyo positivo al movimiento nacional a través del episcopado.” Desde 1931 la abadía fue el lugar de encuentro de las jornadas especiales de sociología de la Unión de Académicos Católicos. Durante las jornadas de 1931 y 1932 Spann era la figura intelectual que daba el tono. (Cf. M. Albert, *Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus*, Paderborn 2004, pág. 35; pp. 68ss.).

³³ Augsburg 1930.

³⁴ *Ibid.*, pág. 22. Durante la jornada especial en Laach en 1932, y como consecuencia inmediata de su personalismo, Hildebrand, él mismo miembro de la Unión de Académicos Católicos y Presidente de la Comisión para extranjeros, se dirige mediante una conferencia sobre “Individuo y comunidad” directamente contra Spann, contra “el horror del antiperpersonalismo y de lo totalitario”. Su “conferencia tuvo naturalmente el efecto de una bomba”, lo cual no le impidió retirarse de la Unión al año siguiente y rechazar la presidencia de la comisión, luego de haber sabido por las expresiones de los participantes que en la jornada de 1933, luego de la toma del poder de Hitler, la Unión se movía aún más en la dirección equivocada, especialmente cuando escuchó “que faltaba sólo una cosa, a saber, que Hitler encontrara la fe y se convirtiera; entonces la nueva situación constituiría una gran felicidad. Había que asediar el cielo para que Hitler se convirtiera, había que rezar por él. Era una mezcla horripilante de equívocos y un intento de engañarse a sí mismo” (D. v. Hildebrand, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, Mainz 1994, pp. 11, 39s.).

³⁵ Bonn 1924. En el prefacio (p. 11) Plessner escribe: “comunidad y sociedad, formas llevadas por Tönnies a la conocida antítesis, es como alternativa centro de discusión pública desde hace años, especialmente en Alemania.”

³⁶ S. Kracauer, *Philosophie der Gemeinschaft* (Rezeñsion zu Plessners *Grenzen*); en: W. Eßbach, F. Fischer, H. Lethen (ed.), *Plessners ‚Grenzen der Gemeinschaft‘*, Frankfurt a.M. 2002, pp. 357–362, 359.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ H. Plessner, *Grenzen* (Vorrede), pág. 13.

³⁹ En el postfacio de Joachim Fischer a la nueva edición de la obra de Plessner, se dice acerca de la recepción de Plessner, pensando en Josef Pieper: “Una recepción positiva de los argumentos de Plessner para la dignidad de la ‘sociedad’ constituye hasta 1933 una excepción y entonces puede reconocerse, por ejemplo en el libro del alumno de Plenge y filósofo social católico Josef Pieper, hasta en el título: *Formas fundamentales de las reglas de juego social ‘Grundformen sozialer Spielregeln’*” (*Plessners ‚Grenzen‘*, pág. 137).

⁴⁰ De todos modos se menciona la psicología individual de Alfred Adler. El psicólogo Rudolf Allers, cuyo libro *Das Werden des sittlichen Person* (Freiburg 1930) Pieper conocía y tanto apreciaba, no lo es. Finalmente está la influencia apenas subestimable del conde Dunin Burkowski, jesuita, especialista en Spinoza internacionalmente reconocido, maestro de ejercicios y sobre todo educador de alto rango. Su imagen estaba discretamente colgada en la habitación de trabajo de Josef Pieper.

⁴¹ El ya mencionado Rudolf Allers ha señalado justamente esta “unicidad absoluta de la persona” y la “soledad esencial” como su “corolario” necesario (*Das Werden der sittlichen Person*, pág. 243). Dunin Burkowski escribe en un informe sobre sus experiencias pedagógicas: “A todo educador debería apasionar lo extraordinario, lo único, aquello que nunca se repite” (*Zur Methode der Jugenderinnerungen*, in: *Die Pädagogik der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1926, pág. 24).

⁴² J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*, Tomo IV, Alianza – Revista de Occidente 1983, pp. 191s.

⁴³ En su libro *Sobre la justicia [Über die Gerechtigkeit]* (1953) Pieper expresó claramente la raíz teológica del reconocimiento de la personalidad humana: “La constitución del ser espiritual, en virtud de la cual es señor de su propio obrar’ requiere incluso (*requirit*), dice Tomás [*Summa contra gentes* III, 112], que la providencia divina dirija la persona “como fin en sí misma” [*propter seipsam*]; para ello toma literalmente la asombrosa formulación del *Libro de la Sabiduría*, según la cual Dios mismo dispone de nosotros mismos ‘con gran reverencia’ (*cum magna reverentia*).” (J. Pieper, *Werke*, vol. 4, *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre*, ed. B. Wald, Hamburg 1996, pág. 52).

⁴⁴ En: A. Müller-Armack, *Genealogie der Marktwirtschaft*, Stuttgart 1971, pág. 181.

⁴⁵ Este artículo está publicado en último lugar en los *Frühen soziologischen Schriften* (pp. 416–430) y lleva el título: “Philosophische Gedanken zum sozialen Problem” (1948).

⁴⁶ *Pädagogische Rundschau* 23 (1948), pág. 509.

⁴⁷ *Frankfurter Hefte* 3 (1948), pp. 1013–1022.

⁴⁸ Cf. nota 42.

⁴⁹ *Die geistige Situation der Zeit* (1931). (Berlín 1971, pág. 177).

⁵⁰ A. Müller-Armack, *Zur Soziologie der Gegenwart*, pág. 183.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² En la doctrina de la virtud, la conexión con escritos posteriores está naturalmente fundada en la cosa misma. Pieper sigue en esto el orden fijado por Tomás de Aquino en el tratado de las virtudes. La exposición completa de las virtudes naturales y sobrenaturales, comenzada en 1934 con el escrito sobre la fortaleza y concluida recién en 1972 con el libro sobre el amor, es única en la filosofía del siglo veinte y se comprende que haya marcado la imagen del filósofo Josef Pieper entre el público, pero también la ha estrechado. Los siete tratados sobre las virtudes han aparecido en un volumen: J. Pieper, *Werke*, vol.

4, *Schriften zur Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre* (ed. B. Wald), Hamburg 1996 in einem Band erschienen.

⁵³ *Noticia autobiográfica para Pantheon Books*, New York [1954] (inédito; Deutsches Literaturarchiv Marbach, J. Pieper, *Prosa*, Nr. 25.7). En el primer volumen de sus noticias autobiográficas se lee: “¿Qué se podía todavía y, sobre todo, qué se debía 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.” (J. Pieper, *Werke*, Ergänzungsband 2, *Autobiographische Schriften* (ed. B. Wald), Hamburg 2003, pág. 111; cf. también *Ibid.*, pág. 9).

⁵⁴ J. Pieper, *Autobiographische Schriften*, pág. 9.

⁵⁵ J. Pieper, *Werke*, vol. 6, *Kulturphilosophische Schriften* (ed. B. Wald), Hamburg 1999, pág. 41.

⁵⁶ J. Pieper, *Werke*, vol. 4, *Schriften zur Anthropologie und Ethik*, pág. 113.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 256.

⁵⁸ Entretanto ha sido bien documentada la utilización frecuente que Bonhoeffer hizo de todos los escritos ético-antropológicos de Pieper aparecidos hasta su muerte. (Cf. Register und Nachwort zu: D. Bonhoeffer, *Werke*, vol. 6, *Ethik* (ed. I. Tödt, H. E. Tödt, E. Feil, C. Green, München 1992; cf. el Suplemento *Zettelnotizen für eine Ethik*, también editado por Tödt et al., Gütersloh 1993).

⁵⁹ Fuente: Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar (A: Pieper, Kasten 315, Verschiedenes. Autobiographisches; Aufzeichnungen VII, Nr. 311, pág. 48-54).

⁶⁰ *Informe del SD y de la Gestapo sobre las iglesias y el pueblo fiel en Alemania 1934-1944*, elaborado por H. Boberach, Mainz 1971 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, vol. 12).

⁶¹ *Ibid.*, pág. 218.

⁶² *Ibid.*, pág. 219.

⁶³ Cf. J. Pieper, Über meine Mitarbeit am “Institut für Neuzeitliche Bildungsarbeit (Dortmund)” 1932-1940; in: *60 Jahre Katholische Erwachsenenbildung in*

Dortmund. Dokumente – Reflexionen – Perspektiven, Dortmund 1988, pp. 17–24.

64 Bemerkingen über die Missionssituation der Kirche in Deutschland (1935); en: J. Pieper, *Werke*, vol. 7, *Religionsphilosophische Schriften* (ed. B. Wald), Hamburg 2000, pp. 1–9, 1.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 5.

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 3.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 2s.

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 6.

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 95.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 7.

⁷² K. Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*, Mainz/ Freiburg i. Brsg. 2003.

⁷³ Todas las citas son de *Ibid.*, pág. 78.

⁷⁴ F. Inciarte, *Kunst, Kult und Kultur*; en: H. Thomas (ed.), *Die Lage der Kunst am Ende des 20. Jahrhunderts*, Dettelbach 1999, pp. 46–72, 70s.

⁷⁵ La explicación se encuentra en la contratapa del libro editado por H. Thomas (nota 70). La cita de Schelling no es totalmente literal, pero está de acuerdo con su sentido. (Cf. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/1842* (ed. M. Frank), Frankfurt a.M. 1977, pág. 161: “las creaciones humanas pueden ser vistas con antelación a partir de su posibilidad. Pero hay también cosas, cuya posibilidad es intuída recién a través de su realidad. Sólo a éstas las llamamos creaciones originales, auténticas. Nadie llama original lo que es producido según un concepto que ya se posee.”)

⁷⁶ La filosofía de Kant es para Schelling meramente “negativa [...], porque se ocupa meramente de remover” y “la razón, en la medida en que se toma a sí misma como principio, no es capaz de ningún conocimiento real” (*Ibid.*, pág. 152, subrayado en el original); es únicamente “filosofía para la escuela”. La otra filosofía, “positiva”, orientada a las cosas mismas, Schelling la llama por el contrario una “filosofía para la vida” (*Ibid.*, pág. 153, subrayado en el original).

⁷⁷ L. Oeing-Hanhoff, Recensión de J. Pieper, *Über die Liebe* (1972); en: *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974), pág. 440-442, 440.