

JUAN FRANCISCO FRANCK\*

*Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires*

## La inspiración platónica de la filosofía de Josef Pieper

Junto con Aristóteles, Agustín y Tomás, Platón es para Josef Pieper uno de los cuatro grandes pensadores de occidente. Las referencias al filósofo de Atenas son cada vez más frecuentes en sus obras. Mientras que Platón no es citado en los cuatro primeros escritos – que datan desde 1934 hasta 1939 y están principalmente concebidos como una actualización filosófica del pensamiento de Tomás –,<sup>1</sup> los otros tres muestran una asimilación creciente de algunas tesis platónicas fundamentales.<sup>2</sup> Esto constituye un enriquecimiento importante en el itinerario filosófico de Pieper. Sin abandonar a Tomás, Pieper ve en Platón una fuente de intuiciones capaces de iluminar los problemas que conciernen a nuestra sociedad y a nuestra cultura. Habla incluso de ambos filósofos como de sus “dos maestros [Lehrmeister].”<sup>3</sup>

Las primeras lecciones que Pieper dio sobre Platón remontan a los años posteriores a su *Habilitación*. Desde 1948 hasta 1964 expuso varios diálogos platónicos en Münster y Essen. Dos de estas lecciones han sido recientemente publicadas por primera vez por la editorial Felix Meiner en la colección de *Obras* de Pieper. Entre 1962 y 1970, radios y televisiones de Alemania, Austria y Suiza transmitieron versiones de tres diálogos (*Gorgias*, *El Banquete* y una representación de la muerte de Sócrates), pero anteriormente, durante los años cincuenta, ya había dictado conferencias radiofónicas sobre algunos de los personajes de los diálogos.<sup>4</sup> Dedicados especialmente al filósofo ateniense son el comentario al *Fedro*,<sup>5</sup> el libro sobre los mitos platónicos,<sup>6</sup> los ensayos sobre el concepto platónico de filosofía<sup>7</sup> y sobre las diferentes figuras de los sofistas (lecciones entre 1954 y 1956, editadas más tarde en diferentes publicaciones) y las tres representaciones de teatro mencionadas.<sup>8</sup> En general, todos estos escritos resultan de la re-elaboración de sus cursos, habitualmente impartidos más de una vez. Pero más allá de estas obras, la presencia de Platón puede hallarse en todos los escritos de Pieper luego de la Segunda Guerra Mundial. Se hace notar especialmente en el análisis del acto de filosofar (1948), del concepto de Universidad y de lo académico (1952), del ocio (1947), de la inmortalidad (1967), de tradición (1970), en el ensayo sobre el amor (1972), sobre el lenguaje y la revelación (1965), y también se extiende a casi todos los otros temas.

Mi contribución consistirá en mostrar cuán abundante es la inspiración platónica en la obra de Pieper. No me pareció necesario ni hacer referencia a todos los lugares ni tratar todos los temas en que se menciona o se habla del filósofo griego. Una mirada general a algunas de

<sup>1</sup> Ver *Vom Sinn der Tapferkeit*, (1934), en *Werke in acht Bänden* (Felix Meiner, Hamburg 1997-2003; en adelante abreviado *Werke*), vol. 4, 113-36; *Über die Hoffnung* (1935), en *Werke*, vol. 4, 256-95; *Traktat über die Klugheit* (1937), en *Werke*, vol. 4, 1-42; *Zucht und Maß* (1939), en *Werke*, vol. 4, 137-97.

<sup>2</sup> Ver *Über die Gerechtigkeit* (1953), en *Werke*, vol. 4, 43-112; *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat* (1962), en *Werke*, vol. 4, 198-255; *Über die Liebe* (1972), en *Werke*, vol. 4, 296-414.

<sup>3</sup> *Philosophie in Selbstdarstellungen*, en *Werke*, vol. EB [Ergänzungsband] 2, 1-25, 16.

<sup>4</sup> Ver B. WALD, “Editorische Hinweise” a *Darstellung und Interpretationen: Platon*, en *Werke*, vol. 1, 385-88, 387.

<sup>5</sup> *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn* (1962), en *Werke*, vol. 1, 248-331.

<sup>6</sup> *Über die platonischen Mythen* (1965), en *Werke*, vol. 1, 332-74.

<sup>7</sup> “Über den Philosophie-Begriff Platons,” (1966), en *Werke*, vol. 1, 156-72.

<sup>8</sup> *Kümmert euch nicht um Sokrates. Drei Fernsehspiele*, en *Werke*, vol. 1, 1-131.

las intuiciones fundamentales obtenidas mediante la lectura de los diálogos de Platón será suficiente para confirmar esta presencia. La exposición seguirá las conexiones entre estas intuiciones, de manera que un análisis llevará a otro en una secuencia lógica. Prácticamente no tuve en cuenta el comentario al *Fedro*, porque merecería un estudio separado. Por otra parte, varias de las intuiciones expresadas en ese texto se pueden también encontrar en otros lugares. Si Pieper es habitualmente considerado como un filósofo de orientación básicamente tomista, estas páginas ayudarán a ver la inspiración también platónica de muchos de sus pensamientos. En este sentido, no deja de ser significativo que Pieper haya dedicado su conferencia durante el Simposio en conmemoración de sus 90 años a la explicación del concepto platónico de *theia mania*, locura divina.<sup>9</sup>

En la primera parte trataré el concepto de lo académico, estrechamente vinculado a la concepción platónica de la *Academia* ateniense. En segundo lugar, a fin de apreciar tanto la seriedad como lo apropiado de la lucha contra los sofistas que se despliega en los diálogos de Platón, lo cual refleja al mismo tiempo el valor imperecedero de la institución fundada por él, consideraré los criterios hermenéuticos que Pieper emplea. Recién luego pasaré a la discusión sobre la influencia dañina de los sofistas en la sociedad, que no debe ciertamente reducirse a un determinado período de la historia. La actitud teórica que se encuentra a la raíz de la Academia, desarrollada en la tercera parte, explica también la exacta posición de ésta en la lucha contra la Sofística. En la cuarta parte, mostraré cuán profundamente la comprensión platónica de la filosofía está presente en la propia de Pieper. Esto se hará aún más claro en la parte siguiente, donde sostendré que las razones de Platón para considerar ciertos mitos como portadores de verdad corresponden al estilo de filosofar de Pieper. La sexta y última parte ofrece un ejemplo de lo fructífero que resulta la hermenéutica auténticamente filosófica de Pieper, a saber al considerar la naturaleza del espíritu y la condición presente del hombre.

### 1. El concepto de lo académico

Más allá de toda mera conexión histórica o accidental, Pieper ve la esencia de lo académico muy estrechamente relacionada con el concepto platónico de filosofía y con su lucha contra los sofistas, hasta el punto de que sostendrá explícitamente: “académico significa filosófico (...) filosófico significa teórico” y “académico significa anti-sofístico.”<sup>10</sup> Propio de la *theoria*, de la actitud teórica, es la exclusión de todo otro objetivo que no sea la contemplación de la verdad. Su opuesto es la actitud práctica, que mira a obtener algo concreto, a adquirir poder sobre la naturaleza, a transformarla o modificarla. Todas las disciplinas pueden ser cultivadas de manera teórica, es decir académicamente, en la medida en que son estudiadas independientemente de sus posibles aplicaciones prácticas. En este sentido, aunque no queda excluida la educación para una profesión práctica, lo auténticamente académico se distingue de lo exclusivamente práctico en la manera en que se busca el conocimiento, no en la consideración de un aspecto adicional de la cosa en cuestión.

Junto con Pieper, uno podría hacerse la pregunta si “no sería posible que el efecto práctico depende precisamente de la previa y completa realización *pura* de la *theoria*”.<sup>11</sup> De hecho, someterse a la verdad de algo, algo propio de la *theoria*, constituye una condición previa de toda posible y legítima aplicación práctica que podamos buscar con la cosa en

<sup>9</sup> J. PIEPER, “Gottgeschichte Entrückung. Eine Platon-Interpretation,” en *Aufklärung durch Tradition. Symposion aus Anlass des 90. Geburtstags von J. Pieper im Mai 1994 in Münster*, ed. H. FECHTRUP, F. SCHULZE, TH. STERNBERG (LIT, Münster 1995), 147-63.

<sup>10</sup> J. PIEPER, *Was heißt Akademisch?*, en *Werke*, vol. 6, 72-131, 76-9 y 91. Ver también *Missbrauch der Sprache – Missbrauch der Macht*, en *ibidem*, 132-51, 151. El último ensayo resume las razones de la lucha de Platón contra los sofistas, de acuerdo al título del curso original, sobre el que se basa. Allí se hacen notar posibles actitudes y posiciones sofisticadas en el mundo académico.

<sup>11</sup> J. PIEPER, *Was heißt Akademisch?*, 81.

cuestión. De lo contrario, una mirada exclusivamente práctica sólo permite a la mente ver lo que sirve a un propósito previamente concebido, y la vuelve ciega para la verdadera naturaleza de su objeto. Por ello, algo como la *theoria* deja de ser posible donde la realidad es vista como mero material para los propios fines. La contemplación presupone que las cosas tienen un significado en sí mismas, antes de que las pongamos a nuestro servicio. De la misma manera, no podríamos obtener tampoco nada útil de ellas si su naturaleza no es respetada.

El examen crítico del especialista también debe tener su espacio, pero en primer lugar las cosas merecen reverencia, un profundo respeto por lo que son en sí mismas.<sup>12</sup> Ahora bien, según Pieper esta actitud de reverencia no recibe un fundamento suficiente hasta que no se acepte el origen divino de la realidad. Y el hecho de que Platón haya colocado su Academia bajo la protección de los dioses indica, para el filósofo alemán, la auténtica raíz de su actitud contemplativa.<sup>13</sup> Cuando Pieper exige un “espacio libre” para la Universidad, de modo que pueda convertirse en una “región de la verdad,”<sup>14</sup> en la que los estudiosos puedan dedicarse a la búsqueda del conocimiento, está pidiendo de hecho que se la proteja de toda clase de ataques, que se respete el carácter *sagrado* de la verdad, no de otra manera que Platón hizo en Atenas. Si quieren hacer honor a su nombre, las universidades deben vivir del mismo espíritu que animaba la antigua Academia, es decir de la actitud filosófica, teórica. En este sentido, el uso del término ‘académico’ no garantiza la subsistencia de ese vínculo.

Por más chocante que parezca, y tal vez por eso mismo resulte reveladora, la pregunta siguiente podría servir como piedra de toque a fin de discernir si el espíritu académico originario vive y sopla aún en la universidad. Si alguien se aproximara a los antiguos maestros con la intención de aprender algo “de manera filosófica”, ‘desde un punto de vista filosófico’ podríamos decir, Pieper sugiere que éstos le preguntarían: “¿Te ha sido concedido, estás completamente familiarizado con la idea de que la realidad es algo en cierto sentido divino y que merece por lo tanto reverencia? ¿Como algo que es en todo caso diferente de y más que un simple material para la actividad humana? ¿Te resulta esto totalmente evidente?”<sup>15</sup> Lo académico es también definido negativamente como anti-sofista. Pieper parece haber recibido un fuerte impulso de este aspecto inseparable de la filosofía de Platón. En varias de sus obras se refiere al peligro de los sofistas no sólo para la filosofía o en el campo del conocimiento en general, sino también para el bien de la sociedad. En sus diferentes formas el sofista se opone a que “la persona participa de su verdadera riqueza espiritual sólo a través de una silenciosa *theoria*, preocupada por la verdad y por nada más, como quien escucha y *recibe* la medida de la realidad del mundo que está frente a él.”<sup>16</sup> Puede aparecer como un relativista que concibe al hombre como la medida de todas las cosas (Protágoras), como el erudito que se jacta de su amplio saber (Hippias), como quien al presentar lo vil como algo sublime y viceversa, hace imposible la actitud respetuosa hacia la realidad (Pródico), y como el escritor nihilista que encandila con la elegancia de su estilo (Gorgias).<sup>17</sup>

El peligro de la sofística es que se asemeja a lo académico muy de cerca; hay aparentemente la búsqueda de la verdad, del conocimiento, junto con una cierta clase de seriedad y competencia que hacen que el sofista parezca más un filósofo que el filósofo mismo. Volveré sobre este tema del sofista en relación con la praxis en la tercera parte.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Cfr. *ibidem*, 94.

<sup>13</sup> Ver *ibidem*, 84-8 y J. PIEPER, *Missbrauch der Sprache – Missbrauch der Macht*, 150.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 150.

<sup>15</sup> J. PIEPER, *Was heißt Akademisch?*, 85.

<sup>16</sup> J. PIEPER, *Ibidem*, 92.

<sup>17</sup> El rasgo saliente del discurso de Gorgias es: “la asombrosa falta de substancia, a pesar de su gran perfección formal.” J. PIEPER, *Kümmert euch nicht um Sokrates. Drei Fernsehspiele*, 22.

<sup>18</sup> Pieper cita con frecuencia el libro de John Wild (*Plato's Theory of Man. An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*; Octagon Books, New York 1981, 283): “Tiene la *apariencia* exacta de un filósofo. Habla como un filósofo. De hecho, se diría que parece más un filósofo que el filósofo mismo.” Ver J. PIEPER, “Die Figur des Sophisten in den platonischen Dialogen,” en *Werke*, vol. 1, 132-94, 146; *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn*, 260; *Missbrauch der*

Entre los comentarios a Platón recientemente editados de Pieper, hay una serie de seis lecciones dictadas en 1956 en la Universidad de Münster con el título “La figura del sofista en los diálogos platónicos” [“Die Figur des Sophisten in den platonischen Dialogen”]. Aunque varias de las ideas que allí desarrolla pueden encontrarse en otros de sus libros, el plan de las lecciones ofrece una visión comprensiva y sintética de la comprensión que Pieper tiene de la lucha de Platón contra la sofística. Se hace también evidente cuánto debe Pieper a su encuentro con Platón y cuán significativo llegó a ser este encuentro en sus discusiones con la filosofía contemporánea. Pero antes de ofrecer un resumen de esas lecciones, consideraré la naturaleza de la hermenéutica pieperiana, que puede aplicarse asimismo a su lectura de Tomás.

## 2. La hermenéutica de los diálogos

Si de una parte, es verdad que la seriedad hermenéutica requiere colocar un pensamiento en su contexto histórico, no es legítimo concluir que su importancia está por ello limitada a ese contexto particular. Al contrario, sólo el contexto real de una afirmación descubre todo su alcance y hace que tenga significado en un contexto diferente. Esto es verdad no sólo acerca de la interpretación de un texto filosófico, sino también de cualquier tipo de interpretación. Interpretar es en cierto sentido traducir y una buena traducción presupone: 1° el dominio de ambos lenguajes, junto con el conocimiento de todas las circunstancias culturales que determinan su uso de una manera o de otra, y 2° que el intérprete se interese por *lo que se dice*, no simplemente en *cómo* está expresado, es decir que atienda a su verdad (o falsedad). El segundo elemento es de hecho el esencial, ya que es posible interpretar o traducir correctamente sin un conocimiento filológico completo del texto. Pieper da el ejemplo del comentario de Tomás de Aquino a Aristóteles.<sup>19</sup> Por el contrario, el significado se pierde cuando la interpretación se hace sin la relación con la realidad y así, tanto la interpretación como la traducción e incluso la tradición, en el sentido propio de estos términos, resultan de hecho imposibles.

Pieper se ocupó del problema hermenéutico en cuanto tal y sostiene ciertamente la posibilidad de una hermenéutica que alcance una verdad perenne, pero más significativo es el hecho de que sus interpretaciones constituyen ellas mismas una prueba de que una lectura filosófica de pensadores del pasado, es decir una interpretación que apunta a entender “cuál es la verdad de las cosas” (*qualiter se habeat veritas rerum*),<sup>20</sup> puede ser alcanzada y que la oposición entre hermenéutica y verdad en el sentido clásico – la manifestación de la realidad y la correspondencia de la mente con ella – depende de una posición idealista preconcebida. Las interpretaciones de Pieper transmiten la frescura de un pensamiento obtenido en el encuentro con la realidad en primer lugar, no con un libro, incluso cuando una idea es ganada mediante una lectura en particular. Por otra parte, que nuestra mirada sea limitada no justifica sostener la historicidad de todas nuestras afirmaciones.<sup>21</sup> Cuando Pieper explica a Tomás o a Platón, *interpreta*, es decir *traduce* su mensaje de modo que el lector no recibe simplemente

*Sprache – Missbrauch der Macht*, 145; *Verteidigungsrede für die Philosophie*, en *Werke*, vol. 3, 76-155, 96.

<sup>19</sup> Ver J. PIEPER, *Was heißt Interpretation?*, en *Werke*, vol. 3, 212-35, 225, 228.

<sup>20</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In libros de caelo et mundo*, 1, 22, 8.

<sup>21</sup> Independientemente de sus méritos en la historiografía filosófica, Gadamer entiende la interpretación de otra manera. Frecuentemente rechaza una afirmación con razones como: “ya no se puede pensar,” “luego” de este o de aquel filósofo, etc. Véase e.g. su ensayo de 1960 sobre la naturaleza de las cosas y el lenguaje (*Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge*, en H. G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1990, vol. 2, 66-76, 69, 71). Ver también B. WALD, “Thomas interpretieren. Philosophische Hermeneutik und Wahrheit der Interpretation,” en *Werke*, vol. 2, 465-77, 475s. Wald se ocupa allí de la razón de la inteligibilidad de las cosas, tema que Pieper trata en un ensayo publicado en el mismo volumen: “Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffes”, en *Werke*, vol. 2, 441-64.

información sobre cómo Tomás o Platón veían las cosas, sino que aprende algo sobre la misma realidad.

Pieper exige un acuerdo o un desacuerdo con el pensamiento expresado, no con el hecho de que una idea ha sido más o menos exactamente reproducida. Esta manera de interpretar, tan manifiestamente distintiva de sus escritos, constituye un vigoroso contraargumento contra lo adecuado de una hermenéutica desentendida de la cuestión de la verdad. El mismo Pieper la expresa magníficamente: “Interpretación filosófica de los Antiguos significa: sobre la base de una previa relación filosófica, interrogante con el mundo, y con nuestra mirada dirigida a *nuestro* mundo real, el que *nosotros* encontramos, ponemos nuestra atención en un gran texto, no a fin de entender el texto, sino este nuestro mundo, que suponemos está más claramente reflejado en ese gran [pensador] que en nosotros.”<sup>22</sup>

Creo que vale la pena considerar el ejemplo siguiente de interpretación filosófica, que se refiere a Platón. En una breve contribución para una *Festschrift* publicada en 1955, llamada “Equidad en la interpretación,”<sup>23</sup> Pieper propone una manera original de leer algunas ideas centrales de Platón. *Billigkeit* es el término que Pieper eligió para traducir el griego *epikeia*, que pertenece al lenguaje jurídico y significa una decisión tomada contra la *letra* de la ley en orden a seguir la *mente* del legislador. Tiene lugar cuando ocurre una situación que el legislador no podría haber predicho. Se obtiene así una forma superior de justicia mediante una oposición aparente a la ley. De modo semejante, “en caso de que, de una manera que el autor no podía haber previsto, se prueba que una afirmación que él sostenía es errónea (...) debería ser posible, incluso lleno de sentido y quizás también necesario, salvar lo que realmente se dice en el texto, en la medida en que su significado literal es al mismo tiempo abandonado.”<sup>24</sup> La crítica histórica e incluso una cierta clase de crítica filosófica podrá rechazar con facilidad algunas afirmaciones platónicas como anticuadas, desinformadas, definitivamente erróneas, etc., pero una mirada más profunda puede descubrir afirmaciones importantes sobre “la verdad de las cosas.” Esta capacidad de resistir la crítica es una muy rara cualidad y Pieper la encuentra en Platón precisamente donde uno menos se lo esperaría, a saber en la doctrina platónica de la reminiscencia como prueba de la inmortalidad del alma. El elemento *literal* en el texto que Pieper propone poner a un lado es la pre-existencia del alma, de modo de ver más claramente “lo que realmente se dice”. El lector sólo puede aproximarse al texto de esta manera si está intensamente interesado en el problema en discusión. Si el interés es principalmente filológico o histórico, pasará fácilmente por encima un argumento ciertamente no defendible.

La primera tesis platónica que abandonaríamos una vez que ya no podemos aceptar la pre-existencia del alma es que el conocimiento tiene lugar como una especie de recuerdo. Ya no veríamos la experiencia actual como una ocasión para traer a la mente lo que ya sabíamos, sino como la única fuente de información que el alma posee. Ahora bien, la doctrina de Platón no debe entenderse en el sentido de que todo nuestro conocimiento resulta de un recuerdo; esto bien podría llamarse una *sobre-interpretación*. Platón se refiere solamente a unas pocas nociones en concreto: algunas del campo de la matemática (en el *Meno*), otras como el bien y lo bello, etc. Pieper cita el ejemplo de Wittgenstein sobre el pasado y la noción misma de recuerdo. De hecho, ¿cómo sabemos que algo es ‘bello’ o ‘bueno’, que dos cosas iguales son ‘iguales’, que el pasado es ‘pasado’ y que cuando recordamos estamos ‘recordando’? Sin dudar, Pieper concluye que “hay evidentemente, con independencia de la experiencia, un conocimiento sobre algunos estados de cosas fundamentales [*Grundsachverhalte*], sobre la

<sup>22</sup> J. PIEPER, *Wirklichkeit und Wahrheit. Interpretationen zu Thomas von Aquin*: Quaestiones disputatae de veritate, en *Werke*, vol. 2, 58-111, 60. El título del Simposio de Münster (*Aufklärung durch Tradition*, “Ilustración por medio de la tradición”) indica un rasgo general de la filosofía de Pieper, que extrae luz del pasado para entender nuestros propios problemas, invirtiendo así la oposición entre modernidad y pensamiento clásico. Ver *supra* la nota 8.

<sup>23</sup> “‘Billigkeit’ in der Interpretation,” en *Werke*, vol. 1, 238-47.

<sup>24</sup> J. PIEPER, *Ibidem*, 243.

estructura fundamental de la realidad, sobre el sentido último del mundo.”<sup>25</sup> Más aún, y esto me parece particularmente destacable, no oculta el hecho de que incluso Tomás de Aquino admite una clase de conocimiento que “evidentemente no nos es comunicado ‘desde afuera’, por los objetos del mundo o mediante la experiencia que tenemos de ellos.”<sup>26</sup> Por más largo y duro que sea el proceso de reminiscencia, y aunque a veces incluso requiera la asistencia de un maestro, no puede negarse que consiste de alguna manera en “hacer explícito a la mente lo que ésta realmente conoce pero sin embargo no tiene presente.”<sup>27</sup> Me pregunto si en el lenguaje ordinario existen para este fenómeno palabras más precisas, antes de adentrarnos en las sutilezas del problema, que *recuerdo* o *reminiscencia*.

Una segunda tesis platónica que abandonaríamos con gusto es el argumento de la inmortalidad del alma basado en su pre-existencia. Pieper hace notar, sin embargo, que precisamente cuando dejamos de entender la pre-existencia de un modo literal, y no olvidamos lo que hemos visto sobre la *reminiscencia* y sobre la posesión de algunas nociones básicas sobre la realidad, sólo entonces se ve con claridad toda la genuina fuerza de la prueba de Platón. El alma contempla las ideas, lo previamente conocido y que tiene que ser recordado. Ahora bien, las ideas “pertenecen a lo divino ... un poder mucho más allá de los límites de lo finito”, y por medio de ellas el alma “participa de una manera muy especial en el reino de la verdad.” Por eso, “si ... el alma humana es de tal naturaleza que su conocimiento comienza mediante el contacto con una luz indestructible, sobrehumana (y la facultad de la reminiscencia nos pone en comunicación con ese comienzo) ... entonces también el alma es indestructible.”<sup>28</sup> Es claro que esta conclusión platónico-agustiniense, que también campea en las obras de Tomás de Aquino,<sup>29</sup> es independiente de la tesis de que el alma tuvo una existencia antes de venir a informar su cuerpo presente.

### 3. La influencia dañina de los sofistas en la sociedad

Luego de revisar una docena de estudios sobre Platón y los sofistas, y de corroborar que la mayoría de ellos destacan sus elementos innovadores y sus ‘contribuciones’ a la historia de las ideas y al desarrollo del espíritu humano, Pieper, quien insiste en tomar en serio el hecho de que Platón peleó toda su vida contra este imponente movimiento cultural y filosófico, se pregunta si Platón “no habría ignorado por completo el elemento esencial de la sofística.”<sup>30</sup>

<sup>25</sup> *Ibidem*, 244.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 245. La mayoría de los intérpretes sólo aceptarían un uso metafórico del término *innatum*, *innata* en Tomás de Aquino, ignorando la evidencia de que Tomás claramente distingue dos fuentes de conocimiento y que no suscribió sin reservas el principio de Aristóteles *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*, ni tampoco le pareció que la naturaleza del intelecto quedaba plenamente descripta como una *tabula rasa*, sino simplemente con respecto a las *species intelligibiles* de las cosas sensibles, nunca con respecto a los principios del entendimiento, sean éstos especulativos o prácticos. Sin emplear explícitamente las palabras *innato* o *innatismo*, Pieper reconoce ambas cosas: que existe otra fuente de conocimiento y de que desde los tiempos de Platón no hemos encontrado una explicación de cómo esto tiene lugar. Ver TOMÁS DE AQUINO, *De Virtutibus*, 1, 8c; *In III Sent.*, 25, 2, 1B ad 2; *De veritate*, 10, 6 ad 6; *Summa Theologiae*, I-II, 109, 1c; II-II, 8, 1 ad 1; *Summa contra Gentiles*, 3, 46, 4. Un análisis muy erudito, bien argumentado y comprensivo de este problema, desde Platón hasta el idealismo alemán se encuentra en el *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* de Antonio Rosmini, publicado originalmente en 1830. Recientemente acaba de publicarse el primero de tres volúmenes, en el que la discusión llega hasta Kant (*Tomo I*. Editado por G. MESSINA. Vol. 3 de las *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma y Stresa 2003; 127-465). En el segundo volumen de la reproducción anastática de la sexta edición en tres volúmenes (s.a., pero se sigue la hecha en Paolo Bertolotti, Intra 1875-76) la discusión continúa hasta Victor Cousin (592-653). En el primer volumen de la misma edición se encuentra la teoría sólidamente fundamentada de la presencia innata de la idea de ser al entendimiento humano (*Ibidem*, vol. 1, 423-640).

<sup>27</sup> J. PIEPER, “‘Billigkeit’ in der Interpretation,” 245.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 246.

<sup>29</sup> Ver por ejemplo: “anima intellectiva est immortalis ex eo quod apprehendit veritatem” (*In I Sent.*, 19, 5, 3 ad 3), donde San Agustín es explícitamente mencionado. Cfr. también *Summa contra Gentiles*, 2, 84, 2.

<sup>30</sup> J. PIEPER, “Die Figuren des Sophisten in den platonischen Dialogen,” 134.

Sin duda, la figura del sofista es escurridiza, pero ¿no sería posible que Platón malentendió su verdadera significación? La pregunta se aplica también a Sócrates y a Aristóteles, quienes se opusieron decididamente al movimiento sofístico.

En su intento por alcanzar una especie de definición del sofista, Pieper comienza con una descripción de sus rasgos salientes. El sofista “regresa en cada época” y cada vez se presenta como “lo que está al día”; parece siempre moderno y se lo encuentra por eso en diferentes formas. El sofista es difícil de identificar, porque parece que encarnara lo propio de cada período de la historia, lo que la sociedad realmente necesita. En consecuencia, el primer paso para superar su influencia es la capacidad de llamar a los sofistas por su nombre. Pieper observa que los Antiguos no pueden resolver nuestro problema: “sólo podemos enfrentarnos con *nuestros* problemas a cuenta propia y con nuestros medios, ¡de ninguna manera mediante una mera cita, repetición e interpretación de la sabiduría de los ‘Antiguos!’”<sup>31</sup> Hay que entender esta afirmación en el sentido de que el filósofo no debería prestar atención exclusivamente a lo que los sofistas dicen o escriben, como si se los pudiera descubrir fácilmente en el discurso, sino también y en buena medida, a sus reacciones, gestos, actitudes, a la rapidez o lentitud en dar una respuesta, en una palabra a lo que Pieper llama la “música” y el “aspecto instrumental” de su discurso.<sup>32</sup> Bajo este punto de vista, el diálogo como forma de escribir filosofía adquiere un significado adicional, ya que hace posible representarse una situación, ver y escuchar a los personajes en la conversación y, por lo tanto, develar la manera en que los sofistas se muestran en sociedad. Nadie puede negar el genio de Platón en este aspecto y hay que reconocer también a Pieper el mérito de hacer revivir no sólo algunas de sus intuiciones, sino principalmente esta aproximación realista al problema de la sofística y de la filosofía en su conjunto.

Dos rasgos de los sofistas, estrechamente vinculados entre sí, son la búsqueda del éxito y la ceguera para el valor intrínseco de la verdad. Detrás de la conocida dificultad planteada por los maestros de retórica, sobre si los que enseñan tienen derecho a la paga o no, se encuentra un problema de más largo alcance, a saber el valor reconocido a la verdad. El comentario irónico de Sócrates al comienzo del *Cratilo*<sup>33</sup> apunta a mostrar lo absurdo de medir la verdad con dinero, en el que se representa también el éxito y el poder. No se cuestiona el derecho a recibir una paga por enseñar, sino el sentido en que se entiende el hecho de pagar: si como un salario (*Lohn*) o como un honorario. En la raíz del término ‘honorario’ está el honor, es decir la referencia a algo que merece respeto y tiene valor intrínseco. Una acción honorable es aquella realizada de acuerdo con lo correcto y virtuoso. De modo semejante, enseñar la verdad nunca puede ser adecuadamente recompensado con un bien material, ya que va más allá y es algo diferente de un servicio realizado a cambio de dinero.

Es un signo alarmante cuando esta idea comienza a sonar extraña en una sociedad y cuando comienza a necesitar una justificación. Significa que ya no se es capaz de ver la diferencia entre lo que vale por sí mismo y lo que está ordenado por su propia naturaleza a otra cosa. Poder y dinero pertenecen a esta segunda clase; por el contrario, la verdad, la vida, la salud, la belleza y la amistad, por ejemplo, son bienes intrínsecamente valiosos, que no pueden ser compensados con algo material. Cuando una situación semejante echa raíces – y es éste un peligro permanente de todos los tiempos – significa que se ha dado un paso importante hacia la instrumentalización de lo que es más sagrado, hacia el “mundo totalitario del trabajo,” es decir hacia un mundo donde todo es visto como un medio para otra cosa y que inevitablemente transforma las personas en un medio más de un mecanismo anónimo. En este

<sup>31</sup> Ver *ibidem*, 144-47.

<sup>32</sup> “(...) si uno no ve los *personajes*, entonces se le escapa de la mirada un aspecto esencial de la afirmación de Platón.” J. PIEPER, “Kallikles: Der Mensch ohne Wahrheitsverhältnis,” en *Werke*, vol. 1, 195-202, 201.

<sup>33</sup> Hablando de *Cratilo*, Sócrates dice: “Si no hubiese sido pobre, habría podido seguir el curso de cincuenta dracmas del gran Pródico, que consiste en una educación completa en gramática y lenguaje – éstas son sus propias palabras – y entonces debería ser capaz de responder inmediatamente tu pregunta sobre la rectitud de los nombres. Pero de hecho sólo seguí el curso de una dracma y por eso no conozco la verdad sobre esos asuntos.” PLATÓN, *Cratilo* 384b.

contexto, ya que los sofistas enseñan cómo tener éxito en la sociedad y su saber está completamente orientado hacia un fin práctico, es natural que exijan dinero por una clase que instruirá a los participantes para tener mayor éxito y ser, en consecuencia, más ricos. De esa manera, el sofista se vuelve simultáneamente un elemento más del mismo “mundo totalitario del trabajo” que hasta cierto punto desprecia, basándose en su cultura y educación.<sup>34</sup>

Hagamos nuevamente la pregunta: ¿Qué vio Platón en los sofistas que consideró tan peligroso? ¿Por qué luchó contra ellos durante toda su vida? Tiene que ver con la retórica. No de modo que hablar convincentemente tuviera que rechazarse en nombre de razones culturales, educativas o morales, sino en el sentido de que el movimiento sofístico operó una transformación de la palabra en un medio de poder, que corrompe finalmente la esencia del lenguaje y pone en peligro la existencia espiritual del hombre. Pieper condensa la preocupación de Platón en relación a los sofistas en la tesis de que “en el tratamiento específico de las palabras, se corrompe lo que constituye precisamente el significado y la dignidad de la palabra.”<sup>35</sup> La palabra une dos aspectos esenciales: muestra una realidad y se dirige a alguien. Los sofistas desfiguran ambos aspectos, porque son indiferentes hacia la esencia de las cosas y no pueden por tanto participar realmente en una conversación; sólo pueden hablar ellos mismos, pero no pueden tener un verdadero interlocutor. Tan pronto como se deja de ver la palabra como lo que revela la realidad a la mente, el carácter comunicativo del lenguaje pierde también su sentido: básicamente, no hay nada que comunicar. El nihilismo de Gorgias – para quien no existe nada; y si hubiera algo, no podría ser conocido; y si pudiera eventualmente ser conocido, no podría ser expresado – no niega “las mil cosas que ocurren en el mundo,” sino que “detrás de estos hechos hay un ser auténtico, definitivo, absoluto, incluso divino.” Sin la relación de la palabra con la realidad, el lenguaje humano se transforma en un instrumento de poder, un medio para obtener algo de los otros, no para entrar en diálogo, la característica principal de la cual debería ser la de presentar algo real a la facultad de conocimiento del otro. Y, en sentido contrario, “*tan pronto como* el sofista se niega a reconocer en su interlocutor otro sujeto, se niega *eo ipso* ‘a responder’ justamente por el acuerdo o no de lo que dice con la realidad de los hechos.”<sup>36</sup> En este contexto, Pieper ve la famosa sentencia protagórica – “el hombre es la medida de todas las cosas” – como una consecuencia lógica de ignorar a los demás como personas y tratarlos como meros objetos.

La verdadera realidad ya no interesa al sofista, quien coloca una pseudo-realidad en su lugar, en la que probablemente incluiríamos lo que hoy llamamos realidad virtual. De hecho, detrás de este universo ficticio de personajes, sentimientos, emociones, estímulos, etc., detrás de la demasiado frecuente adulación a la que nos someten los medios, yace una intención más o menos oculta de inducir una conducta determinada.<sup>37</sup> En el campo de la industria del entretenimiento, de la publicidad comercial y de la propaganda política, el lenguaje es utilizado muy a menudo *para* obtener algo del oyente, y no porque “las cosas son de esta o de aquella manera.”<sup>38</sup> Se considera a la otra persona como el receptáculo vacío de un mensaje.

Sócrates, en cambio, dice a Teeteto: “Tu mente no está vacía ni es estéril. Estás sufriendo los dolores del parto.”<sup>39</sup> Con ello quiere decir que la realidad también se le hizo presente, que *su* palabra también descubre un aspecto de lo real. “La realidad tiene tantos aspectos porque su arquetipo reside en la mente de Dios,” dice Pieper, y “sólo puede ser aprehendida por un

<sup>34</sup> Pieper se extendió sobre este punto tomando algunas ideas de Ernst Jünger, de Tomás de Aquino y de Goethe en *Was heißt Akademisch?* bajo el subtítulo “El ‘trabajador’ y el sofista.” Ver *Werke*, vol. 6, 88-94.

<sup>35</sup> J. PIEPER, “Die Figuren des Sophisten in den platonischen Dialogen,” 156.

<sup>36</sup> Ver *ibidem*, 169. La cita de Platón es *Protágoras* 336e. Las últimas dos citas están en las páginas 158 y 169, respectivamente. La filosofía del lenguaje de Pieper puede encontrarse también en el ensayo *Was heißt ‘Gott spricht’?*, en *Werke*, vol. 7, 142-66. Ver también *Missbrauch der Sprache – Missbrauch der Macht*.

<sup>37</sup> Ver J. PIEPER, “Die Figuren des Sophisten in den platonischen Dialogen,” 189s. *Scheinwirklichkeit* es la palabra que Pieper emplea para esta pseudo-realidad; ver *ibidem*, 173ss.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 187.

<sup>39</sup> Platón, *Teeteto*, 148e. Citado por Pieper en *ibidem*, 181.

número infinito de espíritus.”<sup>40</sup> No hay huella alguna de este pensamiento en la actitud sofisticada, en la que ambas dimensiones del lenguaje, la revelativa y la comunicativa, han sido destruidas.

Ninguna figura sofisticada representa mejor esta absoluta ausencia de interés por la verdad de las cosas que Calicles, “el hombre sin relación con la verdad.”<sup>41</sup> Su única preocupación es alcanzar sus objetivos, tener éxito y afirmarse a sí mismo; la cuestión de la verdad simplemente no existe para él, sólo los “intelectuales” se ocupan de ella, gente que no toma en serio la vida, como él. Que alguien tenga todo el poder en la ciudad y sin embargo no sea capaz de hacer lo que realmente quiere, aquello a lo que su naturaleza aspira, es algo inconcebible para él. En el diálogo platónico *Gorgias*, Calicles encarna la actitud que Gorgias no se anima a llevar a sus últimas consecuencias, dado que de alguna manera permanece aún aferrado al orden tradicional. De cualquier manera, entre Gorgias y Calicles está Polo, quien va más allá que su maestro, pero aún en el plano del pensamiento. Calicles, en cambio, representa la tercera generación, que ha transformado una manera de pensar en una manera de vivir. Aun así, dando al mismo tiempo muestra de que ignora su propia situación real, encontraría la idea de que el conocimiento no tiene que ver solamente con el intelecto – y ciertamente no en primer lugar con el poder – sino también con la voluntad personal, con la entera vida de la persona, con su bien y con su felicidad, encontraría todas estas afirmaciones completamente fantasiosas, incapaces de resistir la más ligera confrontación con el mundo “real”.

En su adaptación del *Gorgias* Pieper introduce una mujer joven a quien el profesor que guía la conversación pide que tenga cuidado de que “el intelecto masculino no pierda de vista la realidad.” Su tarea consiste en pedir una aclaración “tan pronto como le parezca que la discusión se ha vuelto demasiado abstracta.” Esta mujer hace notar que el diálogo comenzó con una discusión sobre la retórica y que luego derivó hacia cuestiones como “el poder, el derecho, la felicidad: ¡son temas completamente nuevos!” El profesor toma pie de la observación y, reconociendo la dificultad de percibir a primera vista la conexión de los nuevos problemas con la retórica – vista aquí como el “uso irresponsable del lenguaje” – aprovecha la ocasión para proponer una interpretación “totalmente plausible” del diálogo.

Dice: “la relación de los nuevos temas con el anterior, la ‘retórica’, es muy estrecha. Por una parte tenemos la felicidad, la justicia, la verdad, tres cosas que van de la mano. Pero la otra cara de la moneda también muestra tres cosas que van de la mano: una es la retórica, es decir el uso del lenguaje separado de la verdad de las cosas; la segunda es el ejercicio irrestricto del poder y la tercera, la desesperación. [...] Esta es la opinión de Platón: cuando tales cosas determinan el primer plano y la apariencia externa de la vida de todos los días, entonces las entrañas de la sociedad están enfermas, detrás de la escena prevalece la mera lucha por el poder.”<sup>42</sup> Cualquiera puede comprobar la actualidad de este pensamiento.

#### 4. El carácter del filosofar de Platón

Cuando Pieper toma distancia del ‘intelecto masculino’, no sólo advierte contra la inclinación general de la mente humana de mirar de modo abstracto un solo aspecto de la realidad, sino que, en mi opinión, propone implícitamente su comprensión de la filosofía, que

<sup>40</sup> J. PIEPER, “Die Figuren des Sophisten in den platonischen Dialogen,” 180. Obviamente, Pieper no sugiere que un número infinito de espíritus finitos agotaría el conocimiento de la realidad y equivaldría a un conocimiento divino, sino que la riqueza de la realidad permite un número siempre mayor de mentes finitas.

<sup>41</sup> Es el título de una emisión de radio, publicada luego bajo la forma de ensayo, que Pieper dedicó a la personalidad de Calicles. Ver J. PIEPER, “Kallikles: Der Mensch ohne Wahrheitsverhältnis.”

<sup>42</sup> J. PIEPER, *Kümmert euch nicht um Sokrates. Drei Fernsehspiele*, 34s.

evita la tendencia dominante hacia una especialización cada vez mayor y hacia una visión cada vez más fragmentada de la realidad, con la consecuente pérdida de sabiduría, el verdadero fin de la filosofía. De hecho, Pieper se sirve tan a menudo de Platón para explicar qué es la filosofía, que podemos decir sin duda alguna que ha hecho suya la concepción platónica. Dedicó un breve ensayo al tema, titulado “Sobre el concepto de filosofía de Platón” [“Über den Philosophie-Begriff Platons”]; en él se encuentran las intuiciones principales que siempre defendió.<sup>43</sup> En primer lugar, el filósofo es alguien que busca la sabiduría, incluso la sabiduría como Dios mismo la posee. Su mirada se extiende por lo tanto a la realidad en su conjunto y su deseo más elevado es entenderla desde todos los puntos de vista posibles. No selecciona uno u otro aspecto, ni delimita claramente una porción del universo; su mente, al contrario, se expande hacia el todo, hacia la totalidad (*tou olou kai pantos*).<sup>44</sup> Sería la negación de la filosofía rechazar a conciencia una fuente legítima de información sobre el mundo o transformarla en una disciplina académica específica. Como veremos más adelante, la aceptación de una revelación divina que verdaderamente ilumina el mundo real es central al estilo de filosofar de Platón, en razón precisamente de la naturaleza propia de la filosofía.

Una segunda característica de toda pregunta filosófica, estrechamente relacionada con la primera, es que se diferencia de otro tipo de preguntas en que sólo el conocimiento del arquetipo de las cosas puede satisfacerla. El filósofo desea saber lo que las cosas son en su esencia, cuál es su significado fundamental.<sup>45</sup> Este pensamiento platónico depende de su tesis de que hay un ejemplar para cada cosa – también para el ser humano – al cual se debe conformar a fin de ser plenamente ella misma. Este ejemplar es algo divino y cuando el filósofo pregunta por el significado fundamental de la realidad, está de hecho preguntado por el conocimiento que Dios mismo posee de ella. Ahora bien, dado que una interrogación filosófica auténtica va en busca del significado del universo en su totalidad, la filosofía se nos da de modo negativo, nunca como una verdad “bien redonda”. Nunca alcanzaremos una respuesta definitiva y Platón, del mismo modo que Pieper, pone en guardia al filósofo frente a toda sistematización prematura. Pieper cita aquí la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa, y en otro lugar habla de la *philosophia negativa* de Tomás de Aquino, una idea que despertó una fuerte oposición en ciertos círculos tomistas.<sup>46</sup> Ver la filosofía de esta manera resulta en una actitud de silenciosa contemplación, en la que la mente está abierta a la realidad y abandona la pretensión de haber encontrado una respuesta ‘científica’ definitiva.

Del mismo modo, Platón compara la filosofía con el amor, en la medida en que en ella se despierta un deseo que no puede ser cumplido de una vez por todas. La filosofía no es menos valiosa por esa razón; por el contrario, ella refleja así la estructura de la existencia humana, en constante tensión hacia una plenitud que excede en realidad sus propias posibilidades.<sup>47</sup> Un

<sup>43</sup> Ver J. PIEPER, “Über den Philosophie-Begriff Platons”. Ver también *Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen* en *Werke*, vol 3, 15-75 y *Verteidigungsrede für die Philosophie*, donde se refiere frecuentemente a Platón. En la segunda edición de *Was heißt akademisch?* (1964, la primera es de 1952; en *Werke*, vol. 6, 103-08) Pieper responde a sus críticos agrupando sus objeciones y comentarios en tres partes: la noción de *theoria*, la relación entre la filosofía y los ‘antiguos’ y el vínculo entre la filosofía y la visión religiosa del mundo. Sobre todo en la segunda parte, donde algunos aspectos esenciales de su pensamiento habían sido cuestionados, Pieper hecha mano a los diálogos de Platón. El filosofar de Platón encarna de una manera particularmente clara las dos caracterizaciones de la filosofía recurrentes en los escritos de Pieper.

<sup>44</sup> Cfr. PLATÓN, *República*, 475b5 and 486a5. La frase griega *tou olou kai pantos* equivaldría en palabras de Pieper a “bajo todo aspecto pensable” (“unter jedem denkbaren Aspekt”; ver *Was heißt akademisch*, en *Werke*, vol 6, 124-28).

<sup>45</sup> Aunque no lo podemos desarrollar aquí, el significado fundamental de una cosa corresponde para Pieper a lo que el intelecto creador quiso de ellas; la existencia de este intelecto es a menudo presupuesta. La tesis contraria, a saber que las cosas no tienen un “significado fundamental”, es sobre todo la de Jean-Paul Sartre. Ver J. PIEPER, “Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean-Paul Sartre,” en *Werke*, vol. 3, 173-85.

<sup>46</sup> Sobre las reacciones que la idea de *philosophia negativa* encontró en diferentes lugares, ver J. PIEPER, *Noch nicht aller Tage Abend*, en *Werke*, vol. EB [Ergänzungsband] 2, 232-496, 304f, 410, 485. El desarrollo de esta idea se puede ver en *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, en *Werke*, vol. 2, 112-52.

<sup>47</sup> “(...) tal vez el ser humano se ve impulsado por su propia naturaleza a formular preguntas que exceden su capacidad de comprensión; tal vez, como Pascal dice, el ser humano se sobrepasa infinitamente a sí mismo.” J. PIEPER, “Über den

punto a destacar en el concepto pieperiano de filosofía, para el que también se apoya en Platón, es el rechazo a entenderla como un sistema. Los diálogos platónicos reflejarían al contrario la apertura de la filosofía, su incompletitud constitutiva. Así se explica también la importancia que Pieper atribuye al lenguaje ordinario, antes que a las terminologías. El pensamiento sistemático necesita delimitar el significado de las palabras con el objeto de ganar en precisión. Una terminología está hecha de palabras *precisas* (del latín *prae-cisum*, recortado), cuyo significado está claramente definido con respecto al de otras palabras, semejantes o conectadas con ellas. Contrariamente a este procedimiento, el lenguaje que ha evolucionado en la historia y que es hablado en la vida ordinaria, se refiere a la realidad de una manera diferente. Evoca la cosa en su totalidad, no sólo un aspecto o una perspectiva única, ya que su interés principal no es que un aspecto solo, sino que la cosa entera no se pierda de vista, tal como se la ha de encontrar en la realidad.

Ciertamente, la precisión es bienvenida para el avance de las ciencias – Pieper lo acepta explícitamente – pero el precio que hay que pagar por ella es la restricción y el empobrecimiento de la mirada. En su lugar, la tarea filosófica consiste en cuidar de que ningún aspecto de la realidad quede afuera, en evitar que una interpretación parcial de la realidad pretenda haber alcanzado el carácter de teoría definitiva y anuncie la *fórmula* del mundo. Conserva vivo el sentido del misterio y del carácter inagotable de lo real. Pieper insiste en que esta inagotabilidad es relativa al intelecto finito y prueba por lo tanto su carácter limitado. La realidad es parcialmente oscura para nosotros no en razón de su falta de significado, sino del exceso de luz, que enceguece nuestra capacidad de ver. Pieper cita con frecuencia el ejemplo de la muerte. La entera realidad de la muerte de una persona está lejos de ser expresado por completo mediante la idea de un proceso biológico. Una mirada honesta al acontecimiento real ‘muerte’ es suficiente para preguntar: “¿Es eso todo lo que sucede cuando una persona *muere*?” Es un aspecto de la realidad, pero sólo uno más; los aspectos psicológico, ético, religioso también constituyen parte de la realidad de la muerte de una persona. No existe un evento real que consista solamente en ‘la cesación de ciertas funciones biológicas’; algo que fuera esto y sólo esto en realidad nunca tiene lugar.<sup>48</sup> El hecho de que el filósofo ateniense haya elegido el diálogo como medio de transmitir su pensamiento es visto por Pieper como una manifestación concreta de la tesis de que la verdad es dada al ser humano poco a poco, faceta tras faceta, no en la contemplación solitaria de la mente, sino en la ‘polifonía contrapúntica’ de la conversación, en la que se han de escuchar tantas voces como sea posible, incluso las erróneas y confusas, ya que éstas contribuyen también a oír las otras con más claridad. En una palabra, Pieper ve en la estructura de los diálogos una tesis sobre el conocimiento humano, sobre el modo en que la verdad nos es dada.

## 5. Platón y los Mitos

Uno de los méritos de Pieper es haber mostrado con extrema claridad el rol único que algunos mitos tienen en el filosofar de Platón, uno muy distinto del que se puede atribuir a las tantas historias sobre los hombres y los dioses griegos a que echa mano en otros lugares. Hay un pequeño número que considera explícitamente como verdaderos: “Tú los podrás considerar una historia, yo los tengo por verdad,”<sup>49</sup> dice el Sócrates platónico a Calicles al referirse al mito sobre el juicio del alma después de la muerte. Platón muestra la misma actitud, sorprendentemente la misma del creyente, en relación a otros dos mitos, a saber el de la creación del mundo por un Dios bueno y el de la caída de los primeros hombres de un

Philosophie-Begriff Platons,” 169s.

<sup>48</sup> Ver J. PIEPER, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, 140s.; “Der Philosophierende und die Sprache. Bemerkungen eines Thomas-Lesers,” en *Werke*, vol. 3, 199-211.

<sup>49</sup> PLATÓN, *Gorgias* 523a1.

estado de felicidad a un estado de pecado y culpa, que constituye hoy nuestra condición presente.

Estos mitos han sido aceptados *ex akoés*, de oído, ya que se refieren al comienzo del mundo y al comienzo de la historia. Sócrates no los ha inventado, sino que los ha oído, y pide a quien lo escucha que haga lo mismo. Se ve como un transmisor, como un eslabón en la cadena cuyo comienzo nadie puede fechar.

Platón habla con frecuencia de “los Antiguos”, que estaban más cerca de los dioses que nosotros; ellos recibieron esta revelación divina y la transmitieron a la posteridad.<sup>50</sup> En su origen tuvo lugar “el acontecimiento de un discurso divino explícitamente dirigido a los hombres.”<sup>51</sup> En la comprensión que Platón tenía de los mitos, la tradición oral de la humanidad, por más corrupta, oscurecida y deformada que pueda estar, conserva un vestigio de una revelación divina original y el filósofo – es decir, la persona que busca la verdad – no puede ignorar sencillamente la tradición sin traicionar el significado real de sus esfuerzos. Es también sorprendente que Platón no sólo reconoce la existencia de esta tradición, sino que también se ocupa de interpretarla críticamente.<sup>52</sup> No pierde su condición de filósofo cuando hace lugar para los mitos en su filosofía, porque para él ellos constituyen ciertamente “una forma de la verdad,”<sup>53</sup> incluso “la forma más alta de verdad que podemos alcanzar.”<sup>54</sup> Con sus análisis, Pieper corrige la visión frecuente de la filosofía griega como un esfuerzo racional que comienza dejando atrás la interpretación del mundo transmitida en los mitos y en la tradición religiosa, reemplazando así el *mythos* por el *logos*. Muestra convincentemente que Platón no rechaza esta información pre-filosófica, sino que la venera y filosofa en referencia constante a ella. Si entendemos la teología como la interpretación de la revelación divina, entonces “es imposible hacer filosofía contra la teología, separada consciente y radicalmente de ella, y al mismo tiempo apoyarse en Platón a tal efecto.”<sup>55</sup> Aun así, lejos de aceptar acríticamente todas las tradiciones religiosas (incluso reprocha a Homero, el fundador del estado griego, por haber atribuído acciones vergonzosas a los dioses), Platón se esfuerza por separar los elementos legítimos de lo que ha sido añadido por la imaginación de los poetas y por diferentes intentos de interpretación. En otras palabras, la forma simbólica en que están contenidos no obedece completamente a la fantasía humana, sino que encierra una verdad en su interior, una verdad que debe ser desvelada. Y cuando llega el momento de poner al descubierto ese interior, Platón es sorprendentemente claro, como en este párrafo del *Timeo*: “Deja que te diga por qué el creador hizo este mundo de la generación. El era bueno, y quien es bueno nunca tiene celos de nada. Y como estaba libre de celos, quizo que todas las cosas fueran tan parecidas a él como fuera posible. Este es en su sentido más profundo el origen de la creación y del mundo, como hacemos bien en creer según el testimonio de hombres sabios. Dios deseó que todas las cosas fueran buenas y ninguna mala, en la medida en que esto era factible [...] del desorden produjo orden.”<sup>56</sup>

<sup>50</sup> Ver e.g. *Filebo* 16c. La intervención de Sócrates comienza con las palabras: “Hay un don de los dioses ...”

<sup>51</sup> J. PIEPER, *Über die platonischen Mythen*, 373.

<sup>52</sup> Ciertamente no es el único en esta tarea: Jenófanes y Heráclito por lo menos habían dado pasos importantes en la misma dirección. Y antes que nada deberíamos mencionar a Sócrates, ya que en gran medida fue su esfuerzo por distinguir el mensaje perenne contenido en la religión tradicional griega de la forma envejecida que la cubría, lo que originó la desconfianza de la aristocracia y eventualmente lo llevó a juicio. Ver R. GUARDINI, *Der Tod des Sokrates* (A. Francke, Bern 1945), 55-9. Desde su punto de vista cristiano, Pieper reconoce la limitación insuperable de Platón para alcanzar con pureza el mensaje divino originario. Esto sólo sería posible cuando el mismo Logos que habló al comienzo de la historia, se encarnó y entró en la historia humana. Ver J. PIEPER, *ibidem*, 373. La revelación primitiva (*Ur-Offenbarung*) es mencionada por Pieper en varios lugares; hace notar que muchos pensadores importantes han aceptado su existencia, entre otros Agustín, Newman y Tomás de Aquino. Ver e.g. J. PIEPER, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, en *Werke*, vol. 3, 236-99, 282ss. y *Was heißt Philosophieren? Vier Vorlesungen*, 57s.

<sup>53</sup> J. PIEPER, *Über die platonischen Mythen*, 361.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 365.

<sup>55</sup> J. PIEPER, *Was heißt Philosophieren? Vier Vorlesungen*, 61.

<sup>56</sup> *Timeo* 29d5-30a5, citado por Pieper en *Über die platonischen Mythen*, 358.

En mi opinión, Pieper es capaz de reconocer la verdadera importancia de este aspecto de la filosofía platónica, así como de otros muchos, debido a su insistencia en el filosofar, en el acto filosófico, en lugar de en la “filosofía” como disciplina. Este punto le permite descubrir toda la seriedad existencial presente en Platón, el ‘esencialista’, y al mismo tiempo restituir a la filosofía esta dimensión fundamental. De hecho, luego de la muerte de Sócrates – se podría también decir: luego de las reflexiones de Platón sobre la muerte de su maestro – la filosofía adquirió un nuevo tono, dado que la absoluta seriedad de la cuestión de la verdad y de la justicia, de la vida y de la muerte, se volvió inevitable. La actitud de Sócrates llegó a ser paradigmática y altamente reveladora de las convicciones últimas del hombre. Luego de narrar el mito sobre el juicio del alma, Sócrates, aun cuando la historia no le resulta totalmente evidente – su conocimiento se apoya en una creencia, no en la evidencia del argumento racional – cree que es “tanto una posición razonable como una creencia por la que vale la pena apostar, ya que el riesgo es noble.”<sup>57</sup> Y no hay razón alguna para creer que éste sería solamente el pensamiento de Sócrates, y no también la actitud y el pensamiento de Platón. Para ellos, así como para Pieper, algo así como la ‘pura filosofía’, una disciplina aséptica, bien delimitada, sería la negación del acto filosófico, el cual está orientado por su propia naturaleza a la totalidad y apunta a desvelar el significado último del mundo y de la existencia humana.<sup>58</sup> Este carácter ‘no-puro’ de la filosofía no sólo se aplica a Platón, sino también a Tomás de Aquino y a todos los grandes pensadores del pasado, tanto de Occidente como de Oriente.<sup>59</sup>

## 6. La muerte, el espíritu y la inmortalidad

La concepción platónica sobre lo que ocurre cuando una persona muere no permite una simplificación apresurada. De cualquier manera, es cierto que tiene una visión positiva de la muerte, ya que la ve como el paso necesario hacia la liberación del alma del obstáculo que representa el cuerpo. Según Sócrates, por lo tanto, el filósofo es quien *desea* morir. Sin embargo, aun cuando la muerte es un bien, no está permitido a nadie quitarse la vida, porque mientras vivimos en el cuerpo estamos al servicio de los dioses. No nos corresponde decidir el momento de la partida. En la comprensión que tiene Platón de la muerte, la separación de alma y cuerpo<sup>60</sup> no implica el requisito de la reunificación, sino que marca una partida definitiva, deseada por quienes conocen la naturaleza real del alma. El hombre sufre la muerte, pero sólo como un paso hacia una libertad mayor, como la disolución de una unión temporaria.

A pesar de que esta concepción antropológica contradice gravemente la comprensión cristiana de la naturaleza del hombre y la creencia en la resurrección, y aun cuando tampoco alcanza a explicar el cuidado con el que tantas culturas tratan los cadáveres, expresando de esa manera la convicción de que la persona ha *perdido* inexplicablemente algo que le pertenece íntimamente, la inmortalidad del alma es un requisito para la resurrección del cuerpo. De otra manera, no sólo el hombre debería recibir un nuevo cuerpo, sino incluso una nueva alma (!), lo cual entrañaría la necesaria consecuencia de que no existe una verdadera

<sup>57</sup> Fedón 114d4-5.

<sup>58</sup> Sobre la comprensión de Pieper del acto filosófico ver V. WARGO, “Pieper and the philosophical act,” *The Modern Schoolman* LXXX, 2 (January 2003): 114-43.

<sup>59</sup> Ver J. PIEPER, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, 295s. Pieper refiere allí la encendida discusión que tuvo lugar durante un congreso en Tokio sobre la existencia o no de una tradición mítica japonesa. La discusión sobre pensadores occidentales, aun cuando llena de precisión, había sido simplemente ‘académica’.

<sup>60</sup> Ver PLATÓN, *Fedón* 64c.

resurrección, dado que no sería ya el mismo ser humano el que “resucitaría”.<sup>61</sup> En este punto sugiero aplicar el principio hermenéutico de Pieper.

Cuando dejamos de lado la tesis de la pre-existencia del alma, encontramos un argumento en favor de su inmortalidad, o más bien de su indestructibilidad.<sup>62</sup> Ahora bien, si consideramos la condición presente del alma, su cuerpo es una fuente de gozo pero también de sufrimiento. Los múltiples cuidados que requiere, incluso si son la ocasión para desarrollar tantas virtudes, que tienen su sede en el alma, se oponen a la felicidad inmensa e ilimitada que la posesión de la verdad confiere al espíritu. No es necesario por ese motivo ver el cuerpo en términos de un puro y simple obstáculo para el espíritu, pero la verdad detrás de la comprensión socrático-platónica de la muerte es que la condición humana presente no está completamente en orden y necesita una profunda purificación. La ausencia de armonía en nuestra naturaleza no tiene que ser constitutiva, sino que podría perfectamente ser la consecuencia de un pecado, de una falta que pesa misteriosamente sobre todo ser humano que viene a la existencia. No puede sorprender a nadie ver a Sócrates echar mano de los mitos en este punto.<sup>63</sup> En consecuencia, sería injusto llamar a Platón “espiritualista”, si se entiende por ello el desprecio o el descuido del cuerpo. En su lugar, yo sugeriría ver su posición como un esfuerzo por subrayar la supremacía del espíritu; así se hará evidente por qué Pieper se apoya en la antropología de Platón para su filosofía del espíritu.

En opinión de Pieper, se entiende mejor lo que éste es espíritu si se lo ve como aquel ser que está abierto a la totalidad y que por lo tanto nunca se satisface con un bien limitado y finito. Esta tesis, que complementa la teoría ontológica clásica de la verdad con su correlato antropológico fundamental – como Pieper prueba claramente en su *Habilitationsschrift*<sup>64</sup> – constituye al mismo tiempo una básica intuición platónica. La descripción que Tomás hace del alma como aquel ser cuya naturaleza consiste en el acuerdo con la totalidad del ser (*quod natum sit convenire cum omni ente*), encuentra un apoyo explícito en el dicho de Aristóteles de que el alma es de alguna manera todas las cosas (*anima est quodammodo omnia*), pero podría basarse perfectamente en las consideraciones de Platón sobre lo que ocurre cuando una persona experimenta el amor, la verdad o la bondad. Esto no es una “idealización ‘típicamente platónica’ (...) no es sino una descripción completamente realista de lo que el espíritu realmente es.”<sup>65</sup>

## 7. Conclusión

Por más imitadores que haya tenido, probablemente sólo Platón dominó la forma del diálogo como método filosófico y es un gran mérito de Pieper el haberle devuelto su complejidad, riqueza y persuasividad iniciales. El genio de Platón se extiende ciertamente más allá de la antropología y de la ética, intereses principales de Pieper. Cubre también la lógica y la dialéctica; su filosofía del conocimiento no permite algunas de las simplificaciones

<sup>61</sup> Ver J. PIEPER, “Unsterblichkeit – eine nicht-christliche Vorstellung?,” en *Werke*, vol. 7, 291-313, 313: “Pero él [Tomás] es de la opinión de que, si el alma humana *no* fuera inmortal por creación, no habría nada ni nadie que pudiera recibir de Dios el don de la resurrección y de la vida eterna.”

<sup>62</sup> Ver J. PIEPER, *Tod und Unsterblichkeit*, en *Werke*, vol. 5, 280-398, 388ss.

<sup>63</sup> Ver PLATÓN, *Banquete* 189-93. Cfr. el comentario de Rosmini a este aspecto del pensamiento platónico: “Es un error por tanto aquella sentencia de Platón que consideraba el cuerpo como un impedimento para el vuelo del alma. Considerado en sí mismo, el cuerpo es más bien el instrumento para el desarrollo y el perfeccionamiento de la misma. Pero la sentencia de Platón tiene su verdad, si en lugar de aplicarla a la naturaleza del cuerpo se aplica a la corrupción que entró en la naturaleza animal con la primera culpa” (*Sistema filosofico*, en *Introduzione alla filosofia*, ed. P. P. OTTONELLO, vol. 2 de las *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova Roma y Stresa 1979, pp. 223-302, n.126).

<sup>64</sup> J. PIEPER, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, en *Werke*, vol. 5, 99-179.

<sup>65</sup> Ver J. PIEPER, *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn*, 310. Ver Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de veritate*, 1, 1c.

a las que el mismo Aristóteles la redujo, y tanto su cosmología como su ontología merecen aún una gran atención. Pero 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, es sin duda algo poco frecuente. Del mismo modo que Tomás de Aquino, Platón es *interpretado*, en el más noble sentido de la palabra: uno puede oír nuevamente su verdadera voz. Las traducciones de Pieper constituyen en ambos casos una prueba indudable. Por otra parte, si Platón casi parece desafiar sus propias dudas sobre la capacidad de la palabra escrita, ‘muerta’, para transmitir adecuadamente la verdad, Pieper es aún más auténticamente platónico, en la medida en que consigue hacer que el texto – de Platón, de Tomás y el suyo propio – verdaderamente *hable*.

\* Sapientia 59 (2004), 411-431