

## Razón y emoción. Tomás de Aquino y Josef Pieper, hoy

BERTHOLD WALD

Las pasiones humanas<sup>1</sup> han sido un tema importante en la filosofía de la Antigüedad y del Medioevo. Emociones como el amor y el miedo no influyen meramente en nuestra conducta, sino también en nuestro juicio. Más aún, su fuerza de abrir a la realidad va más lejos que la facultad de la razón humana. No obstante, su aspecto cognoscitivo ha caído prácticamente en el olvido en la filosofía moderna frente a su evidente relevancia en el obrar. Desde la metafísica del racionalismo el conocimiento racional valió como el único acceso a la realidad. Por el contrario, las emociones se vieron como meros estados sentimentales, sin contenido intencional.

Una revisión del racionalismo moderno con su subvaloración de las pasiones humanas ha sido logrado en dos contextos completamente distintos. En el llamado neoaristotelismo, Elizabeth Anscombe, Peter Geach y especialmente Anthony Kenny se han ocupado de la relación entre la razón y las pasiones. Se preocuparon sobre todo de cuestiones de teoría de la acción y de la contribución de la psicología racional a una comprensión adecuada de la voluntad y de las virtudes humanas.<sup>2</sup> “Es justamente

1 Para la expresión latina *passiones animae* se empleará en lo sucesivo los términos «pasiones» y «emociones» (humanas).

2 Un impulso importante dieron Anthony Kenny, *Action, Emotion, Will*, Londres 1963 y Peter Geach, *The Virtues*, Cambridge 1977. En la discusión moderna un rol importante la conexión entre razón y pasiones, sobre todo en relación a la llamada «debilidad de la voluntad» (*akrasia, weakness of will*). Para el trasfondo histórico cf. Jörn Müller, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus* (Ancient and Medieval Philosophy, 40), Lovaina 2009.

el redescubrimiento del contenido evaluativo-representacional de los sentimientos emocionales lo que explica su renacimiento en la filosofía actual”.<sup>3</sup> Lamentablemente hoy no se da todavía una confrontación seria con las posiciones de la teología y de la filosofía medievales.<sup>4</sup> En particular, Tomás de Aquino analizó extensamente las llamadas *passiones animae* bajo sus aspectos antropológico, ético y cognoscitivo. El resultado es una metafísica de la persona, que entiende al hombre en su relación a la realidad en su conjunto. De ello se hablará en la primera parte de mi exposición. Los escritos de antropología y de ética de Josef Pieper son una continuación consecuente de este pensamiento bajo las condiciones de la filosofía moderna.<sup>5</sup>

La segunda parte de mi exposición aborda nuevamente el tema «razón y pasiones», desde otro aspecto. En este segundo contexto ya no se hablará de Tomás de Aquino. Aquí se trata del interés central de la moderna filosofía del ser: reemplazar la metafísica racionalista por una metafísica negativa. El punto de partida de la moderna *philosophia negativa* es el redescubrimiento del sentimiento en el romanticismo. El amor, el anhelo y la alegría no sólo están relacionados con la realidad, sino que abren también al ser, más allá de los límites conceptualmente formulables. Esto vale de modo único para la música, que es expresión y comunicación de una experiencia que va inmediatamente al corazón y abre un acceso no conceptual al fondo más

---

3 Sabine A. Döring (ed.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M. 2009, p. 16.

4 “Estas declaraciones contemporáneas [dejan] ver dolorosamente (...) que en general ya no alcanzarán la altura y la seriedad de la discusión medieval” (Christian Schäfer, Martin Thurner (eds.), *«Passiones animae». Die «Leidenschaften der Seele» in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie*, Berlín 2009, p. 8). No obstante, Dominik Perler realiza una importante contribución con su artículo: “Lässt sich Angst rational steuern? Thomas von Aquins Emotionentheorie in systematischer Sicht”, in *Philosophisches Jahrbuch* 119 (2009), pp. 245-268.

5 En el marco de la edición de Josef Pieper, *Werke in acht Bänden* (ed. Berthold Wald), se trata de los volúmenes 4: *Das Menschenbild der Tugendlehre* (Hamburg 1996), y 5: *Grundstrukturen menschlicher Existenz* (Hamburg 1997).

íntimo del ser humano. En la tercera parte vuelvo a Tomás y a Pieper.

La tesis de mi conferencia será que las emociones, sobre todo el amor, nos unen con la *realidad*, tanto más acá como más allá del conocimiento conceptual. Mi esperanza es probar mediante esta cuestión la actualidad del pensamiento de Tomás de Aquino. Mediante el tratamiento de la *philosophia negativa* Josef Pieper no sólo ha construido un puente transitable entre Tomás y la filosofía moderna. De ese modo ha liberado también la comprensión de la *theoria* de malentendidos racionalistas y ha restablecido así la primacía de la contemplación.

## **I. Metafísica positiva y presencia emocional del ente**

### **1. Adecuación conceptual y unificación amorosa**

Tomás distingue dos modos de relacionarse con la realidad, cuyo fundamento se encuentra en las potencias del alma humana. Desear algo es la capacidad de captar algo como un bien adecuado y tender hacia él. Conocer algo es la capacidad de captar algo que es. Pero la tendencia y el conocimiento no están determinados de la misma manera por el objeto. Antes bien, en la tendencia, a diferencia de en el conocimiento, somos atraídos hacia las cosas.<sup>6</sup> En estricto sentido, la facultad de conocimiento no se relaciona en absoluto con el ser real de las cosas, sino con su cognoscibilidad para el espíritu humano, de la manera que corresponde a la facultad cognoscitiva.<sup>7</sup> El conocimiento tiene lugar mediante la distinción de contenidos objetivos inteligibles, que hacen al ser de la cosa. Su conexión en el juicio es fundamento de la verdad o falsedad de la enunciación acerca de un objeto.

Ya en el proceder analítico y generalizador del conocimiento se hace evidente por qué el amor está más en las cosas y lle-

---

6 *Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam* (*Summa Theologiae*, I-II, 22, 2).

7 *Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum quod intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum* (ibidem).

ga más lejos que el conocimiento. El amor se dirige al ser real concreto del ente. No es mera constatación cognoscitiva, sino afirmación voluntaria del ser. Sobre esto escribe Josef Pieper en su libro *Sobre el amor*: “Amar a alguien o a alguna cosa significa llamar «bueno» a esa persona o a esa cosa y, dirigiéndose a ellas, decir: es bueno que eso exista; ¡es bueno que estés en el mundo!”.<sup>8</sup> El amor une por lo tanto con el *ser real* del amado de manera más intensiva que el conocimiento.<sup>9</sup> Dice nuevamente Josef Pieper, remitiéndose a Tomás de Aquino y a la fenomenología moderna: “Lo primero que el amante «quiere» es que el amado exista y viva”.<sup>10</sup> Para confirmar a Tomás, Pieper cita al fenomenólogo Alexander Pfänder, quien llama al amor un “tomar partido por la existencia del amado”.<sup>11</sup> Puesto que el interés del amante se dirige al ser real del amado, algo puede ser amado de manera perfecta, aun cuando no sea conocido de manera perfecta ni jamás lo llegue a ser.<sup>12</sup> Todo acto de amor presupone un conocimiento. Aquello de lo que nada sabemos, tampoco podemos amarlo. Lo amado debe presentarse primero a la mirada como un bien connatural.<sup>13</sup>

Del amante decimos, continúa Tomás, que tiende a estar «en el amado». No contento con una percepción meramente superficial, busca saber todos los detalles sobre su amado, para ser

8 Josef Pieper, *Über die Liebe*, en *Werke in acht Bänden*, vol. 4, Hamburg 1996, p. 314 [*El amor*, en *Tratado sobre las virtudes. II: Las virtudes teológicas*, Buenos Aires 2008, pp. 131-270; 151].

9 *Unde amor est magis intuitivus quam cognitio* (*Summa Theologiae*, I-II, 28, 1 ad 3).

10 Josef Pieper, *Über die Liebe*, p. 318 [156]. *Primo vult suum amicum esse et vivere* (*Summa Theologiae*, II-II, 25, 7).

11 *Ibidem*, p. 318 [156]. Alexander Pfänder, “Zur Psychologie der Gesinnung”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1 (1913), p. 368.

12 *Amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur* (*Summa Theologiae*, I-II, 27, 2 ad 2).

13 *Amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amatis ad amatum* (*Summa Theologiae*, I-II, 27, 1).

completamente interior a él.<sup>14</sup> Esta plena compenetración tiene un significado más bien metafórico, pero pone en evidencia lo que propiamente intenta todo acto de amor: hacerse plenamente uno con el ser del amado. En su obra temprana, el Comentario a las Sentencias, Tomás se refirió a esta posible unificación no física, por supuesto, pero sí intencional, como a una transformación del amante en el amado. En la medida en que ama el amante se separa de sí mismo. Tomás ve un indicio de esto en expresiones lingüísticas en las que el amor es comparado con un fuego que consume y en las que se opone al corazón fluido del amante con el corazón de piedra de quien no ama.<sup>15</sup> En síntesis: el amor es el modo de unirse con el ser real y propio del otro, individual y particular (*singula*), mientras que el conocimiento espiritual, por el contrario, abstrae del modo de ser singular del otro y sólo capta lo concreto-particular de la cosa individual como algo conceptual-general.

El alcance de esta distinción entre amor y conocimiento se ve allí donde se muestra la unión del amor con las otras pasiones. Ninguna de esas pasiones existe sin él. Todas las pasiones son de algún modo variedades del amor realizado o en esperanza, como también del angustiado o decepcionado. Todas tienen que ver con algo concreto, de lo que nos alegramos, que esperamos, si es o parece bueno, o, por el contrario, que tememos y odiamos, si es o parece malo.<sup>16</sup> Si añadimos la perspectiva del tiempo, se ve enseguida la plenitud diacrónica de la relación a la realidad que está dada en las pasiones. Tomás dice: “La alegría proviene de un bien presente; la tristeza, de un mal presente. La

14 *Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur* (*Summa Theologiae*, I-II, 28, 2).

15 *Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati [...] ut nihil amati amanti remaneat non unitum* (*In III Sententiarum*, 27, 1, 1 ad 4).

16 *Nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animae vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo* (*Summa Theologiae*, I-II, 27, 4).

esperanza, a su vez, proviene de un bien futuro y el temor, de un mal futuro”.<sup>17</sup> Tomás ve una nueva distinción del modo de relacionarse en que lo bueno, en cuanto actúa atrayendo, así como, al contrario, el mal, en cuanto que nos repele, puede aparecer en forma intensificada. Reaccionamos más apasionadamente frente a un bien difícil de alcanzar o a un mal difícil de doblegar, razón por la cual la fuerza fundamental del deseo amoroso (*vis apprehensiva*) experimenta una mayor intensidad en la ira (*vis irascibilis*). La esperanza aparece entonces como un amor más intenso y su negación, la esperanza, como una tristeza más intensa.<sup>18</sup>

## 2. La unidad del conocimiento sensible y espiritual

Sólo el ser *individual* es ser *real* y en su ser real es objeto del amor. Las emociones sólo pueden entenderse bajo el presupuesto de una relación inclusiva de cuerpo propio, alma y espíritu, razón por la cual no puede haber en el ser del hombre nada universal: una «vida en sí», una «sensibilidad en sí», ni tampoco un «miedo en sí». Antes bien, el hombre como persona, a pesar de las semejanzas existentes, en su ser total es distinto de todo lo que existe. Por eso, las emociones son desde el vamos emociones *humanas*. En rigor, las pasiones humanas, por su dependencia de la diversa constitución de los cuerpos humanos (edad, salud, sexo), deberían ser también individualmente distintas. “No existe el temor humano, que ocasionalmente se realiza en este o en aquel cuerpo, sino *este* temor en *este* cuerpo”.<sup>19</sup>

Todas las emociones, en cuanto tendencias hacia un bien conatural, están determinadas inmediatamente por algo presente

---

17 *De bono igitur praesenti est gaudium; de malo praesenti est tristitia; de bono vero futuro est spes; de malo futuro est timor* (*Summa Theologiae*, I-II, 25, 4).

18 *Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem; ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia. Quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, timor, spes, et huiusmodi* (*Summa Theologiae*, I-II, 23, 1).

19 Dominik Perler, “Lässt sich Angst rational steuern?”, p. 253.

sensitivamente y captado *como* bueno o malo. Las emociones son reacciones anímico-corporales a lo captado sensitivamente y que se relaciona con nosotros de una determinada manera, como amenazante, dichoso, etc. Lo decisivo es la relación entre el objeto y su efecto en el individuo humano. No todas las cualidades de un objeto causan en cuanto tales una reacción emocional, sino sólo las que «angustian» o «alegran» en la percepción inmediata, como el simple tamaño de un perro o la sonrisa de una persona, que no necesitamos conocer más. De la diferencia en la relación objetiva se desprende la clasificación de las emociones subjetivas. Dominik Perler, quien sigue a Tomás en esto, ha formulado este punto muy claramente: “Tomás clasifica las diferentes emociones según la manera en que cada una de ellas capta su objeto. Así, en el amor se capta algo inmediatamente presente como un bien; en la esperanza, al contrario, como algo bueno que está en el futuro. En el odio, por el contrario, se capta un objeto como algo malo e inmediatamente presente, etc. Hablando de modo general: el objeto intencional de una emoción es X, en tanto que captado como F, G, etc. Con Anthony Kenny podríamos llamar a éste el objeto *formal*, puesto que aquí se trata sólo de la forma o del aspecto, bajo el cual se capta el objeto”.<sup>20</sup>

¿Pero qué significa que se capta un aspecto determinado del objeto en su relación con el sujeto de la emoción? Aunque Tomás distingue claramente entre estados intelectuales y emocionales, es de la opinión de que ya en los estados sensitivos hay una componente de juicio, en la cual se capta algo de un objeto. Las reacciones espontáneas de los niños pequeños y de los animales son un indicio del contenido intencional de los estados sensitivo-emotivos, que pueden observarse antes y fuera de toda posibilidad de toda formación intelectual de un juicio. Tomás pone por ejemplo la oveja, que es presa del temor al ver al lobo. En la apariencia corporal y en la atención de su mirada capta espontáneamente el peligro que objetivamente amenaza. La valoración espontánea y la reacción emocional a la peligro-

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 256, con referencia a Anthony Kenny (ver nota 2), p. 189.

sidad del lobo tiene lugar ya en la valoración sensitiva y emocional de la oveja (*vis aestimativa*).<sup>21</sup> La reacción emocional no es el resultado de una subsunción intelectual del caso particular bajo un concepto ya poseído: los lobos son peligrosos; esto es un lobo; por lo tanto, esto es peligroso. El temor ante el lobo tiene un contenido transmitido inmediatamente por la sensibilidad, como el niño pequeño experimenta el cariño de la madre de manera inmediata en la sonrisa como un contenido transmitido sensitivamente. A diferencia de lo que asume por ejemplo Kant en su teoría sensualista y mecánica de la percepción, hay ya en un captar *sensitivo* de formas definibles de lo agradable y lo bueno, o de lo malo, que no resultan recién tras una posterior conformación de impulsos sensitivos amorfos que haría el entendimiento.

La independencia relativa del captar sensitivo y del intelectual es la razón para la necesidad del autocontrol racional de la espontaneidad emocional. Ante la presencia de lo terrible o de lo sublime, estamos como hechizados, incapaces de sustraernos a su efecto. Y sin embargo, en el mismo momento intentamos con la misma espontaneidad ordenar lo que vemos, es decir colocarlo en un campo de relaciones más amplio, sólo accesible al espíritu. La facultad de juicio sensitivo, que capta lo dado particularmente (*ratio particularis*), está inmediatamente relacionada con el conocimiento racional (*ratio universalis*).<sup>22</sup> Junto con ella se abre la posibilidad de debilitar la efectividad inmediata de la impresión sensible mediante la atención dirigida voluntariamente al contexto total presente al espíritu, en el cual lo que experimentamos se muestra también de otra forma: como menos peligroso si actuamos inteligentemente o como menos grandioso, por ejemplo, al advertir que se intenta distraernos y manipularnos mediante la perfección de la belleza sensible. Esto

---

21 *Appetitus sensitivus in allis quidam animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute (Summa Theologiae, I, 83, 3).*

22 *Loco autem aestimativa virtutis est in homine (...) vis cogitative. (...) eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata autem est moveri et dirigi secundum rationem universalem (ibidem).*



lo puede constatar cada uno en sí mismo, como dice Tomás: “si uno hace uso de consideraciones universales, la ira y el temor, o cualquier otra cosa semejante, es mitigada o bien instigada”.<sup>23</sup>

Sin embargo, queda incluso en la objetivación reflexiva de las emociones un momento de «imposibilidad de penetración cognitiva». El fundamento de esto no está en la imperfección de los juicios sensitivos, que no muestran el todo. El fundamento está más bien en que, incluso bajo el influjo de la racionalidad, las impresiones sensibles no desaparecen sencillamente. Puesto que las pasiones están en conexión con el cuerpo humano, con su vulnerabilidad y sensibilidad, y se determinan a partir de él, por eso la razón no puede dominarlas “despóticamente”.<sup>24</sup> Pero puede influir en su dirección e intensidad, moderándolas, y asegurar la efectividad de las emociones en el obrar, por ejemplo mediante una recia moderación del miedo, o también al mover a la ira al juzgar sobre lo malo y vergonzoso.

Se entiende por eso fácilmente por qué en la *Summa theologiae*, inmediatamente luego del estudio de la relación entre la razón y las pasiones, siguen consideraciones sobre los hábitos propias de una teoría de la acción, es decir sobre la pregunta acerca de cómo se forman en nosotros disposiciones estables y adecuadas para obrar (*habitus*). Quien quiere obrar de manera buena y justa, debe encontrarse en un «equilibrio cognitivo», en el cual la sensibilidad y la razón, el deseo sensible y el querer racional, no se estorban ni debilitan, sino que se apoyan y refuerzan recíprocamente. Un equilibrio así se afirma si nos esforzamos en el obrar concreto por seguir lo que reconocemos como

23 *Hoc etiam quilibet in seipso experiri potest: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur* (ibidem).

24 Cf. *Summa Theologiae*, I, 81, 3 ad 2. Acudiendo a una comparación gráfica de Aristóteles (*Política* I, 5) Tomás distingue entre dominio «despótico» del alma sobre el cuerpo y dominio «político» de la razón sobre los deseos sensibles. En el primer caso ningún obstáculo es posible de parte del cuerpo, cuando, por ejemplo, quiero levantar mi brazo. Por el contrario, en el segundo caso sí, puesto que las pasiones poseen también una eficacia propia y sólo pueden ser dominadas como «libres», mediante una «persuasión racional».

bueno y justo. Así, de muchas acciones individuales pueden surgir con el tiempo disposiciones estables para obrar, una especie de segunda naturaleza que posee una racionalidad intrínseca. Lo que ordinariamente designamos como virtudes no es otra cosa que la orientación devenida en hábito de la totalidad del hombre hacia la verdad. A partir de la conexión entre la teoría de la acción y la ética –de las pasiones hasta la virtudes, a través de los hábitos– se hace patente cuán presente tiene Tomás la *unidad* del hombre. No ha caído en el error de un realismo ingenuo, de ver todas las potencias del hombre, sus pasiones, su razón y su voluntad, como autónomas. La razón puede y debe gobernar en el hombre, pero no reprimiendo a las pasiones, sino «informando» todas las fuerzas del alma humana. Sólo así el hombre es libre, señor de sí mismo, y también sólo así es bueno. Ser bueno significa hacer justicia, en el amor y en el conocimiento, a lo real-concreto, que hemos captado ya emocionalmente.

El descuido y el rechazo de esta conexión entre amor y conocimiento ha llevado a una mala interpretación del concepto de virtud y a las aporías de la filosofía moral moderna. La difamación que Martín Lutero hace del amor afectivo como un puro amor de sí mismo, que se sigue del concepto teológico de pecado radical, exige una razón normativa distinta de ese amor, la cual, como escribe Kant, debe ser práctica a partir de sí misma. La virtud es entonces “la fortaleza moral de la voluntad de un hombre que cumple con su deber, que es una coacción de su propia razón legisladora, en cuanto que ésta se constituye a sí misma en una violencia que da cumplimiento a la ley”.<sup>25</sup> O, como se puede leer resumidamente en la *Crítica de la razón práctica*, la virtud es “la intención moral en la lucha”.<sup>26</sup> Frente a esto, Josef Pieper sostiene que las tendencias naturales (*inclinatio naturalis*) están presupuestas en el orden de la razón, “que, en consecuencia, lo moral está *subordinado* a lo natural”.<sup>27</sup> Para Tomás las cosas son entonces justamente lo contrario que para

25 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, A 47 (Einleitung zur Tugendlehre XIV).

26 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 151.

27 Josef Pieper, “Über das Gute und das Böse”, en *Werke in acht Bänden*, vol. 2, Hamburg 2001, p. 36.

Lutero y Kant: “Las virtudes nos hacen capaces de seguir nuestras inclinaciones naturales del modo adecuado”.<sup>28</sup> Esto, como explica Pieper, “no se dice como si fuera, por así decirlo, un resultado marginal, sino que el carácter de la virtud radica en que por él somos capaces de seguir la *inclinatio naturalis*”.<sup>29</sup> La represión de los afectos que Kant toma en préstamo de la ética estoica no son filosóficamente convincentes ni tampoco se comprueba en el obrar efectivo. Si fuera cierta la identificación de amor y amor propio que establece, la lucha de la razón contra la inclinación y los afectos carecería de sentido desde el vamos, puesto que, como escribe acertadamente Richard Hare, “la lógica sola no [puede] catapultarnos desde las convicciones hasta las disposiciones para obrar”.<sup>30</sup>

En su libro *After Virtue*,<sup>31</sup> Alasdair MacIntyre ha mostrado que las dificultades teóricas para entenderse en cuestiones morales no pueden comprenderse ni superarse sin remitirse a la unidad interior de la relación que tiene el hombre consigo mismo. *After virtue*, luego de la pérdida de significado de la virtud como antigua categoría central antropológica-ética, la comprensión filosófica del bien moral habría perdido su centro unificante. Si hoy, como se puede comprobar constantemente en publicaciones recientes, la comprensión de la necesidad de las virtudes ha vuelto a crecer en la filosofía moral, social y del derecho, sólo queda esperar que la rehabilitación que Pieper ha hecho de la doctrina occidental sobre las virtudes, en su conjunto y desde sus fundamentos, especialmente a partir de Tomás, reciba nuevamente la necesaria atención. Además del realizado por Josef Pieper, no existe ningún otro intento de interpretación en la filosofía del siglo xx que la trate como una cuestión antropológica y ética fundamental, con la atención puesta completamente en el objeto y no de manera meramente histórica.

28 *Summa Theologiae*, II-II, 108, 2.

29 Josef Pieper, “Über das Gute und das Böse”, p. 36.

30 Richard Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, Oxford 1981, p. 189.

31 Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1995 [*Tras la virtud*, Barcelona 1987].

## II. Metafísica negativa y presencia emocional del ser

### 1. Las emociones como mostración indeterminada del ser en el Romanticismo

En la referencia de los sentimientos a la acción, como percepciones del alma que abren a la realidad, se prueba la unidad del cuerpo y del alma del hombre. Obramos para realizar metas, porque amamos o tememos algo. Lo amado o temido puede ser muy diverso: nuestra actividad profesional, asistir a un concierto, encontrarnos con un amigo, o una cosa cualquiera que tememos, como violencia, enfermedad, soledad y otras semejantes. Los bienes y males que queremos lograr o evitar mediante la acción son siempre concretos. Pero no todo lo que excita nuestro sentimiento es algo concreto determinable, respecto de lo cual pudiéramos actuar. Al contrario: las pasiones más fuertes parecen dirigidas justamente a algo que permanece completamente indeterminado. “Cuando aquello «por lo cual» somos felices o estamos desesperados está dado y puede indicarse, con toda seguridad todavía no somos felices ni estamos desesperados”.<sup>32</sup> La felicidad y la desesperación son los estados extremos del sentimiento de un amor completamente pleno o del que sabemos que jamás será pleno. La plenificación del ser como fin último del hombre queda más allá de lo que puede alcanzarse mediante la acción. Tiene el carácter de un don inmerecido y es participado como un regalo, que puede ser aceptado pero también rechazado.

Desde el Romanticismo, la literatura, la pintura y sobre todo la música, tanto como medios de expresión de la felicidad y la desesperación como a modo de estimulantes de un anhelo insaciable de plenitud de ser, han atraído particularmente la atención de la filosofía. Menciono como ejemplo al poeta inglés William Wordsworth. En un poema autobiográfico, “The Prelude” (1805), desarrolla “la imagen del hombre como una esencia del todavía-no, (...) una esencia utópica, que se define

---

<sup>32</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn 2000, p. 345.

por su esperanza y deseo insaciables”.<sup>33</sup> Contemplando el Mont Blanc, un sentimiento mezclado de alegría y espanto (“terrible horror”, “terrible joy”) sobrecoge al poeta.<sup>34</sup> El macizo montañoso es sólo propiamente el detonante, pero no es él mismo el objeto que corresponde al sentimiento. Existe un llamativo paralelo en las imágenes de Caspar David Friedrich. Su cuadro “El caminante sobre el mar de nieblas” (1818) muestra la visión de un hombre que desde la cima de un monte mira hacia abajo la amplitud sin horizontes de un paisaje de montaña, cuyos valles habitados están ocultos tras un mar de nieblas.<sup>35</sup> El paisaje, tan grandioso como desolado, por encima del mundo habitual, despierta en la sensibilidad del observador la idea de una realidad desconocida más grande, hacia la que se siente atraído.

La música expresa la alegría y el dolor, la felicidad y la desesperación, de manera más inmediata que la poesía y la pintura. En la musicalización de la salud y la desgracia individuales, la composición de los dramas musicales tardorrománticos de Richard Wagner tiene ya por su tema la finalidad de lograr un efecto y han sido celebrados por Friedrich Nietzsche como la promesa del hombre nuevo.<sup>36</sup> El crítico literario inglés y ensayista cristiano C. S. Lewis se explicaba el efecto de esta música, experimentado literalmente en su propio cuerpo, como por otra parte el surgir de todos los sentimientos, únicamente si existe también efectivamente una realidad que corresponda a ellos, aun cuando sea completamente indeterminable. Sin la correlación entre el anhelo amoroso y un mundo (aún) oculto, pero igualmente real, de lo que es digno de un amor completo, no podría surgir un sentimiento de felicidad infinita. “So there is in us a world of love to somewhat, though we know not what in the world that should be” [Hay en nosotros un mundo de amor a

33 Christoph Bode, *Selbst-Begründungen. Diskursive Konstruktion von Identität in der britischen Romantik*, Trier 2008, p. 53.

34 Cf. *ibidem*, p. 54.

35 Cf. *ibidem*, p. 57.

36 Cf. Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Viertes Stück, Richard Wagner in Bayreuth*, Frankfurt a. M 1981, pp. 356ss.

algo, aunque no sepamos qué podría llegar a ser].<sup>37</sup> Un repentino sobrecogimiento por el sentimiento de una alegría indescriptible se repite en él desde su primera juventud, primero leyendo los dramas musicales de Wagner y luego al escucharlos. Todos los intentos de invocar este sentimiento mediante el recuerdo y de mantenerse en ese estado mediante la concentración, fracasan. En conclusión, se le hace claro que los sentimientos son siempre algo derivado y segundo. Sólo pueden darse –incluso y sobre todo los sentimientos desbordantes– mediante la relación intencional a los correlatos correspondientes. “It seemed to me self-evident that one essential property of love, hate, fear, hope, or desire was attention to their object” [Me pareció evidente que una propiedad esencial del amor, del odio, del temor, de la esperanza o del deseo era la atención a su objeto].<sup>38</sup> Un sentimiento surge entonces sólo cuando nuestra atención no se dirige al estado subjetivo del sentimiento, sino que está concentrado de manera indivisa en algo objetivo: al ver algo amado o al oír una especie determinada de música. El sentimiento es sólo “anuncio” (*reminder*)<sup>39</sup> de otra cosa y desaparece en la medida en que la atención se dirige al estado propio del sentimiento e interrumpe así la relación con el objeto.<sup>40</sup> Por eso los sentimientos no pueden ser causados por el mero deseo de tenerlos, sino

37 C. S. Lewis, *Surprised by Joy*, Londres 1955 (Preámbulo al cap. 5), p. 61.

38 *Ibidem*, p. 174.

39 “All said, in the last resort, ‘It is not I. I am only a reminder. Look! Look! What do I remind you of?’” [Todos decían en última instancia: “No soy yo. Yo sólo soy un anuncio. ¡Mira! ¡Mira! ¿A qué te hago acordar?”] (*Ibidem*, p. 176).

40 “What I wanted was a «thrill», a state of my own mind. And there lies a deadly error. Only when your whole attention and desire are fixed on something else – whether a distant mountain, or the past, or the gods of Asgard – does the «thrill» arise. It is a by-product. Its very existence presupposes that you desire not it but something other and outer” [Lo que quería era una «emoción», un estado de mi propia mente. Pero hay en ello un error mortal. Sólo cuando tu entera atención y tu deseo están fijados en otra cosa, sea una montaña lejana, el pasado o los dioses de Asgard, surge la «emoción». Es un producto derivado. Su misma existencia presupone que no la deseas a ella, sino algo distinto y externo] (*Ibidem*, p. 136).

únicamente impedidos. El sentimiento existe como un anuncio inmediato del ser o no existe en absoluto.

## 2. El giro del ente al ser en la filosofía moderna

La «auto-mostración» del omniabarcador *ser*, que debe distinguirse estrictamente de la representación conceptual del *ente*, fue tema central, sino *el* tema central de la filosofía del siglo xx. Por diversos caminos busca seguir el rastro del acontecimiento innombrable del ser, que se revela de manera particular en sentimientos y estados de ánimo, y corresponde al hambre del ser que tiene el hombre, a su amor no actualizado. Para el ya citado Max Scheler el hombre es “antes que un *ens cogitans* o un *ens volens*, un *ens amans*”.<sup>41</sup> Movido por Agustín y por Pascal, se ocupa de los “niveles de la vida emocional”,<sup>42</sup> el supremo de los cuales, el de los «sentimientos espirituales» de felicidad y desesperación, anuncia en virtud de su carácter ilimitado una realidad trascendente. Para Martin Heidegger, el “estado de ánimo de la angustia”<sup>43</sup> revela el ser, mientras que para Karl Jaspers, las “situaciones límites de la existencia”<sup>44</sup> son lo que despierta en nosotros la pregunta por el ser. Pero sobre el ser mismo hay que decir, sea que se muestre en el “desocultamiento” [*Unverborgenheit*] (Heidegger) o en las “cifras de la trascendencia” (Jaspers), que no se puede pronunciar ni concebir. También la filosofía del joven Ludwig Wittgenstein es filosofía negativa del ser, que no puede ser pensado, sino sólo vivenciado y sentido. Para él existe ciertamente un “sentido del mundo”, pero “debe estar fuera de él”.<sup>45</sup> Este sentido es inexpresable, no puede decirse sino sólo *sentirse*. “El sentimiento del mundo como totalidad limitada es lo místico”,<sup>46</sup> “no *cómo* es el mun-

41 Max Scheler, *Ordo Amoris*, en *Schriften aus dem Nachlaß*, vol. 1, Bonn 2000, p. 356.

42 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn 2000, pp. 331-345.

43 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 40, 68.

44 Karl Jaspers, *Philosophie*, vol. II: *Existenzerhellung*, München 1991, pp. 202ss.

45 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, n. 6.41.

46 *Ibidem*, n. 6.45.

do, [...] sino *que* el mundo es”.<sup>47</sup> La descripción científica del mundo es por eso completamente inadecuada para traer a la luz el misterio inexpresable de la existencia y el sentido del mundo. “Sentimos que incluso cuando todas las *posibles* preguntas científicas están respondidas, nuestros problemas vitales no han sido todavía tocados en absoluto”.<sup>48</sup>

Para Theodor Adorno, Ernst Bloch y Emmanuel Levinas el verdadero ser o el sentido del mundo sólo pueden aparecer indirectamente, en el *sentimiento de carencia*. Están dominados por el pensamiento de que “la verdadera vida está ausente”.<sup>49</sup> Pero para Adorno y Bloch se da una pregustación del ser verdadero en la vivencia de la música. Bloch ve algo en absoluto casual en el hecho de que recién en la modernidad –simultáneamente con el dominio de la razón pura– el lenguaje de la música comienza a disolver el “primado que hasta entonces se dio de la visión” mediante lo que “en ella hay de comprensible-incomprensible”.<sup>50</sup> Puesto que lo que se percibe al oír música no es un ente ni un objeto, que está presente y podría ser descripto, pero tampoco algo no real, sino «algo otro, innombrable». Bloch llama a este otro oculto “nuestra gloria secreta”.<sup>51</sup> La vivencia de la música nos une de manera inmediata con ese mundo más grande al que pertenecemos, aun sin poseer de él una representación. “Porque el alma humana abarca todo, incluso lo que está más allá, lo que todavía no es”.<sup>52</sup>

Es común en esa manera de pensar la insistencia en la ausencia del concepto, a fin de que en la deconstrucción de todas las representaciones acerca del mundo se abra un espacio para la experiencia del ser. La metafísica sólo puede darse entonces como «metafísica negativa», como metafísica del ser oculto, cuya realidad puede ser anhelada y que encuentra su expresión

47 *Ibidem*, n. 6.44.

48 *Ibidem*, n. 6.52.

49 Con esta frase comienza Emmanuel Levinas su libro *Totalidad e infinito*, cuyo subtítulo es: “Ensayo sobre exterioridad” (*Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg-München 1987, p. 35).

50 Ernst Bloch, *Der Geist der Utopie*, Frankfurt a. M. 1985, pp. 232ss.

51 *Ibidem*, p. 233.

52 *Ibidem*, p. 443.



inmediata en el lenguaje de la música. De Arthur Schopenhauer, quien ha marcado el camino de la posterior crítica de la metafísica, proviene la frase acerca de la música como un “*exercitium metaphysices occultum*” del alma.<sup>53</sup>

### III. Tomás de Aquino y Josef Pieper, hoy

#### 1. *Philosophia negativa* o los límites del concepto

Si el «pensamiento post-metafísico» determina de este modo la filosofía hodierna, los intentos de Josef Pieper de traer nuevamente a Tomás de Aquino al diálogo filosófico no son una empresa inútil, en el sentido en que Schelling dijo una vez, pensando en la relación con Kant, de que “quien se desprenda por completo del contexto kantiano (...) podría obtener cierta consideración en círculos restringidos, pero no ya una consideración general”.<sup>54</sup> Queda por aclarar entonces, para concluir, la pregunta por el sentido en que Tomás de Aquino y Josef Pieper son «de hoy» o pueden serlo. De otra manera: ¿en qué consiste su actualidad y su contribución a la filosofía actual? Pienso que ambas cosas pueden probarse: la actualidad, si por ello se entiende lo que una época necesita, aunque no lo tenga ella misma por actual, y también la contribución de Pieper a la filosofía contemporánea, en cuanto que vuelve a hacer hablar a Tomás en la filosofía.<sup>55</sup>

Así, a pesar de toda su originalidad, no puede decirse que recién la filosofía moderna «descubrió» la pregunta por el ser. Incluso la tesis de Heidegger del «final de la filosofía» y el reproche de «olvido del ser» dirigido a la metafísica sólo a medias da en el blanco. Lo que llegó a su fin es una determinada con-

53 *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi* (Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, III, 52 (ed. A. Hübscher, Wiesbaden 1949, vol. II, pp. 313, 3s.).

54 F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, en *Sämtliche Werke* (ed. K. F. A. Schelling), Stuttgart-Augsburg 1856-61, vol. XIV, p. 32.

55 Cf. Josef Pieper, “Was heißt Aktualität?”, en *Werke in acht Bänden*, vol. 8,1, Hamburg 2005, pp. 230-233.

cepción del objeto del filosofar y de las posibilidades de la razón humana. La «culpa» –no en sentido moral, obviamente– por el ocultamiento de la pregunta por el ser debido a no distinguir entre ser y ente (diferencia ontológica) es la herencia platónica en la filosofía. Ha producido en la teología y en la filosofía dos racionalismos distintos, pero conectados en su núcleo por una convicción fundamental común: la teología de las *rationes necessarie* de Anselmo de Canterbury, el esencialismo ontológico de Duns Scoto y la metafísica racionalista de la modernidad que le sigue. A este racionalismo le preocupa la cognoscibilidad objetiva de la realidad. Conocimiento objetivo, filosofía y ciencia son posibles, porque la existencia de fundamentos esenciales del ser de las cosas está a la base al mismo tiempo de la posibilidad de un conocimiento apriorístico de las esencias. De este “racionalismo de los «sistemas cerrados»” Josef Pieper ha dicho con razón que “no hace, en rigor (...) tanto una afirmación acerca de una condición de la realidad objetiva, cuanto acerca de la razón del hombre, a la que se le atribuye explícitamente la capacidad de «un conocimiento exhaustivo»”.<sup>56</sup>

Esta filosofía platónica-esencialista está acabada hoy, pero eso podría haber ocurrido mucho antes. “El final de la «filosofía

56 Josef Pieper, “Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs”, en *Werke in acht Bänden*, vol. 2, p. 451 [“Creaturidad. Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental”, en *Creaturidad y tradición*, Buenos Aires 1983, pp. 15-28; 20]. Incluso la “revolución del modo de pensar” de Kant se inserta en este contexto, en la medida en que se entienda por ella el “comienzo «puro» del pensamiento, meditado metódicamente a fondo”, «puro» en la medida en que “ningún fundamento exterior se muestra suficiente como punto de partida real”. “Más importante que contemplar la cosas parece ser la cuestión previa de la «fundamentación» del pensamiento mismo”, como “el origen que arranca desde sí mismo” del pensamiento, no de las cosas (Karl Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers* (1962), Mainz u.a. 2003, vol. 1, p. 78. Cf. Berthold Wald, “Positive Philosophie. Der Ausgangspunkt des Philosophierens bei Josef Pieper im Blick auf Schelling”, en H.-G. Nissing (ed.), *Vernunft und Glaube. Perspektiven gegenwärtiger Philosophie*, München 2008, pp. 101-114.)

pura»”,<sup>57</sup> así dice Josef Pieper en su escrito “*Philosophia negativa*”, había ocurrido fundamentalmente hacía tiempo en la forma de la filosofía del ser de Tomás de Aquino. Su «descubrimiento» en la filosofía moderna es entonces un «redescubrimiento», el cual por otra parte llega a negar unilateralmente todo conocimiento del ser en virtud de su enfrentamiento con el racionalismo moderno. Frente a él Pieper ha distinguido dos aspectos de la ausencia del concepto: la imposibilidad de deducir el conocimiento del ente y la imposibilidad de la aprehensión conceptual del ser.

En cuanto a la posibilidad y límites del conocimiento humano, Pieper ve lo distintivamente actual de Tomás en que piensa ambas cosas juntas en el concepto de *creatura*: “Las cosas son cognoscibles porque son *creatura*. Pero al mismo tiempo hay que decir esto otro: puesto que son *creatura*, son también insondables para la facultad humana de conocimiento, la cual no alcanza a captar hasta el fondo el proyecto de las cosas que habita en el Logos creador, en virtud del cual son luz”.<sup>58</sup> El concepto de *creatura* brinda de alguna manera la mejor explicación posible del hecho del progreso en el conocimiento junto con el aumento del no-saber acerca de los fundamentos de la naturaleza. Esto mismo han testimoniado por otra parte importantes científicos como Albert Einstein, Louis de Broglie, Alfred North Whitehead, por su propia experiencia. Pieper cita entre otras una carta de Albert Einstein, escrita a Max von Laue pocas semanas antes de su muerte: “Si algo he aprendido en las cavilaciones de una larga vida, es esto: que estamos mucho más lejos de una intelección más o menos profunda de los procesos elementales de lo que cree la mayoría de nuestros contemporáneos”.<sup>59</sup> Nadie ha vuelto a reconocer esta conexión entre cognoscibilidad e incomprehensibilidad como un elemento esencial del pensamiento de Tomás de Aquino con tanta claridad como Josef Pieper. Y

57 Josef Pieper, “*Unaunstrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*”, en *Werke in acht Bänden*, vol. 2, p. 145 (el título original de este escrito es: “*Philosophia Negativa*”).

58 Josef Pieper, “*Kreatürlichkeit*”, p. 450 [19; traducción modificada].

59 *Ibidem*, p. 451 [20].

únicamente Pieper ha insistido tanto en el “elemento negativo en la visión del mundo de Tomás de Aquino”, según la cual “los principios esenciales de las cosas (*principia essentialia rerum*) nos son desconocidos”.<sup>60</sup> Pero se separa de la crítica moderna de la metafísica al insistir también en otro aspecto de Tomás: su doctrina de la “verdad de las cosas”.<sup>61</sup> Decir que todo ente es por principio cognoscible porque es verdadero, es acertado por la misma razón que la afirmación de que es precisamente incomprehensible. La verdad de ambas proposiciones se sigue de la creaturidad del ente.

Además, Tomás es cercano al pensamiento moderno de manera particular desde otro ángulo. Como ningún otro teólogo Tomás ha detenido su atención en “el misterio del ser”.<sup>62</sup> El entero capítulo 11 del libro de Pieper sobre Tomás de Aquino trata acerca de la intuición de que “esto es lo especial del existir, que (...) no se puede comprender mediante un «concepto»”.<sup>63</sup> Tomás entiende por «ser» el «existir» no en el sentido del mero estar allí, sino en el sentido de la actualidad del ser (*actus essendi*), que de ningún modo puede deducirse de la esencia de un ente. Pero la necesaria distinción entre esencia y existencia sería desde el vamos mal comprendida si se la entendiera como si un ente estuviera compuesto de su esencia y de su existencia. “La existencia no es una característica más, junto a las otras características de contenido por las que un ente se determina; el existir se encuentra fuera de esta serie”.<sup>64</sup> Precisamente puesto

---

60 Josef Pieper, “Unaustrinkbares Licht”, p. 126; cf. la sección “Thomas von Aquin: *philosophia negativa*”, en *ibidem*, pp. 137-144.

61 Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, en *Werke in acht Bänden*, vol. 5, Hamburg 1997, pp. 99-179 [*La verdad de las cosas*, en *La realidad y el bien. La verdad de las cosas*, Buenos Aires 2009, pp. 73-167].

62 Josef Pieper, *Thomas von Aquin. Leben und Werk*, en *Werke in acht Bänden*, vol. 2, p. 275 [*Introducción a Tomás de Aquino*, en *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, Madrid 1979, pp. 203-391; 362].

63 *Ibidem*, p. 273 [360].

64 *Ibidem*, p. 275 [361].

que «ser» no es ningún contenido cualitativo, es completamente inconmensurable con la comprensión. Lo que puede ser entendido entre límites es siempre y sólo un ente, en cuanto que es «algo», pero nunca en cuanto que es. Pieper cita una frase de Etienne Gilson, que expresa muy bellamente la fascinación de esta incompreensibilidad del ser para Tomás de Aquino: “The most marvellous of the things a being can do is: to be” [Lo más maravilloso que puede hacer un ente es: ser].<sup>65</sup> Otra confirmación encuentra también en Jacques Maritain, para quien Tomás fue, el más existencial de todos los filósofos, “le plus existentiel des philosophes”, puesto que “como filosofía del acto de ser (...), la filosofía de Santo Tomás «no es también una filosofía de la existencia, sino la única»”.<sup>66</sup>

## 2. Felicidad y contemplación, o la presencia del ser

La imposibilidad que tiene por principio el entendimiento humano de aprehender el acto de ser no se refiere solamente al ser de las cosas. Nuestra propia presencia en el mundo es para nosotros también incompreensible. El ser no pertenece ni a la esencia de las cosas ni a la esencia del hombre. Frente al hecho contingente de la existencia del mundo, una vez que uno se ha dado cuenta existencialmente de ello, hay de hecho en la filosofía del siglo xx sólo dos actitudes posibles, que Pieper tiene también por las dos únicas posibles: el ser es “o bien «absurdo» o bien «místico», (...) o bien «nauseabundo» o bien amable”.<sup>67</sup> Todo depende aquí de cómo se distinga entre estas dos posibilidades. Sea cual sea la decisión, no dejará de repercutir en la cuestión acerca de Dios. La diferencia se refleja en la cuestión acerca de si podemos estar convencidos del amor de Dios o no. Un Dios indiferente valdría tanto como ningún Dios. Quien es capaz de ver en la maravilla de la existencia la obra del amor divino, también podrá decir que ser es algo maravilloso. Y aun-

65 *Ibidem* (Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Londres 1955, p. 83) [361].

66 *Ibidem* [p. 277] (Jacques Maritain, “L’Humanisme de St. Thomas d’ Aquin”, en *Mediaeval Studies* 3 (1941)) [364].

67 Josef Pieper, “Kreatürlichkeit”, p. 453 [21], con referencias a Sartre y Wittgenstein.

que no sea capaz de creer en Dios, tenderá con todo su anhelo natural a ser amado. “Si [como dice Agustín<sup>68</sup>] todos los seres no son en su esencia otra cosa que voluntad y si la voluntad [como dice Tomás<sup>69</sup>] es la fuerza más poderosa y que domina a todas las otras fuerzas del alma, entonces se está diciendo que el amor, como acto originario del querer, es al mismo tiempo la fuente y el centro de la existencia en general”.<sup>70</sup>

Tal vez el drama de la modernidad consista en desear la presencia no mediada de Dios sin creer.<sup>71</sup> Pieper recuerda que los antiguos “entendieron toda la energía de la naturaleza humana como un hambre”. Por eso no podría “ser entendido el empleo del concepto de hambre en sentido suficientemente literal y drástico”: “El hombre (...) tiene hambre de «la totalidad», de la plenitud sin más ni más”.<sup>72</sup> Pero no bien la comprensión que el hombre tiene del mundo no admite ninguna mediación, sólo queda la protesta contra este mundo real, llamado a vivir en una cultura post-cristiana en la imposibilidad total de dar cumplimiento a su expectativa de sentido y salvación. El deseo de una presencia *no mediada* de lo divino es la cara opuesta de un mundo poseído por el desasogiego, que ya no puede percibirse como el símbolo real de lo divino.

Igualmente, ni la consecuencia que Bloch y otros sacan de una “disolución del primado de la visión” es convincente ni la manera en que Schopenhauer entiende la música es algo nue-

68 San Agustín, *La ciudad de Dios* 14, 6.

69 II-II, 34, 4.

70 Josef Pieper, *Über die Liebe*, p. 317 [154s.].

71 “Como un movimiento que se niega a sí mismo, el modernismo es «anhelo de la verdadera presencia». Éste, piensa Octavio Paz, es el tema oculto de los mejores poetas modernistas” (Jürgen Habermas, “Die Moderne - ein unvollendetes Projekt” (discurso con ocasión de la entrega del Premio Adorno de la ciudad de Frankfurt 1980), en W. Welsch, *Wege aus der Moderne*, Weinheim: Akademie, 2<sup>1</sup>994, p. 179. De Octavio Paz se cita: *Essays*, vol. 2, Frankfurt a.M. 1980, p. 159).

72 Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*, en *Werke in acht Bänden*, vol. 6, Hamburg 1999, p. 189 [*Felicidad y contemplación*, en *El Ocio y la Vida Intelectual*, Madrid 1998, 6<sup>a</sup> edición, pp. 229-338; 290s.; traducción ligeramente modificada].

vo en la historia de la metafísica y de la teoría de la música occidentales. En su opúsculo “Sobre la música” Josef Pieper recuerda la caracterización que Agustín hace de la música como la “voz sin discurso” del corazón, una voz de profunda felicidad como también de infelicidad, de anhelo, de duelo y de desesperación.<sup>73</sup> El efecto desgarrador de la música, su particular afinidad con las pasiones humanas del amor y la desesperación, tiene su fundamento en la constitución ontológica del hombre. “El modo de «ser» del hombre es el de un *caminante*”;<sup>74</sup> está dirigido con toda la dinámica natural de su esencia espiritual al bien en el que se resume su deseo insaciable de ser sin menoscabos, de una felicidad completa, de una plenitud definitiva. El amor al bien –no en el sentido del bien moral, sino en el sentido del deseo natural del ser que es bueno para mí–, en eso consiste la dinámica interna del ser humano. El ser del hombre está por eso al mismo tiempo, y mientras dure el no-poseer-todavía ese bien, en el no-ser-todavía. Esa fuerza de la música capaz de mover el corazón vive de la tensión interior de un amor no cumplido al bien todavía desconocido. Dice Pieper: “en eso pensaba Platón al decir que la música «imita las emociones del alma»”.<sup>75</sup> Nada en el mundo puede corresponderles y por eso, como dice Pieper con Schopenhauer, la música “no habla de cosas, sino de la dicha y de la pena”.<sup>76</sup> La música no representa entonces nada de lo que ya existe, sino que habla de lo que anhela el corazón: la felicidad de un amor cumplido. “Pero el lenguaje no alcanza este íntimo acontecimiento de la realización del propio ser. Lo precede, en la naturaleza (también del espíritu), y está también más allá de ella”.<sup>77</sup>

De todas formas, no sería correcto invocar la visión metafísica de la música inspirada por Schopenhauer contra la posibilidad de la contemplación, de la *theoria* y de la metafísica del ser. Es un hecho al que se presta poca atención que el énfasis

73 Cf. Josef Pieper, “Über die Musik”, en *Werke in acht Bänden*, vol. 8,2, Hamburg 2008, pp. 429-435; 431.

74 *Ibidem*, p. 430.

75 *Ibidem*, p. 430.

76 *Ibidem*.

77 *Ibidem*, p. 431.

con que Aristóteles alaba la felicidad del conocer y la primacía de la forma contemplativa de vida, no encuentra apoyo en el resultado especulativo, más bien escasamente discutido, de su *Metafísica*, luego de que ha sido obtenido. La intuición del concepto y la función del pensamiento que se capta a sí mismo como principio supremo de todo el ser, es decir la metafísica como teoría filosófica, no puede ser ella misma objeto y fundamento de la admiración y la fascinación continuas de la persona que filosofa, sino sólo la relación inmediata con la realidad en el acto del *theorein*: la mirada fija y fascinada a la realidad, que no podrá jamás traducirse completamente en palabras e interpretación. Hay por eso también para Aristóteles una diferencia nunca completamente superable entre lo que se puede conocer y decir, y aquello a lo que nos referimos al pensar y hablar. La «contemplación terrena» es el comienzo de la metafísica. Pero la «filosofía primera», al modo en que Aristóteles ha distinguido la metafísica de las ciencias naturales subordinadas, incluso la metafísica sigue siendo *philo-sophia*, deseo amoroso del conocimiento del todo. Mantiene existencialmente abierto el espacio para la incomprehensibilidad del ser y no alcanza ella misma a expresar lo que ha «conocido» en la beatificante contemplación del mundo terreno. “La contemplación terrena es contemplación imperfecta”.<sup>78</sup> Lo que es contemplado imperfectamente al mirar las cosas es también inexpresable porque no es algo conceptual y genérico, sino el ser real concreto de las cosas reales. Incluso para el no creyente la experiencia de la existencia del mundo encierra ya la posibilidad de una epifanía inexpresable, que en el amor de quien cree en Cristo se condensa en la deseo de “que detrás de lo que nos sale inmediatamente al encuentro se haga visible el rostro del Logos que se ha hecho hombre”.<sup>79</sup>

---

78 Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*, p. 216.

79 *Ibidem*, p. 215.



## **Reason and Emotion**

### **Thomas von Aquin and Josef Pieper - today**

BERTHOLD WALD

Die menschlichen Leidenschaften<sup>1</sup> sind ein wichtiges Thema in der Philosophie der Antike und des Mittelalters gewesen. Emotionen wie Liebe und Angst beeinflussen nicht bloß unser Handeln sondern auch unser Urteil. Mehr noch: Ihre wirklichkeiterschließende Kraft reicht weiter als das Vermögen der menschlichen Vernunft. Doch ist ihre kognitive Seite über ihrer offenkundig handlungsrelevanten Seite in der neuzeitlichen Philosophie nahezu in Vergessenheit geraten. Vernunftkenntnis galt seit der Metaphysik des Rationalismus als der einzige Wirklichkeitszugang. Emotionen wurden dagegen als bloße Gefühlszustände angesehen ohne intentionalen Gehalt.

Eine Revision des neuzeitlichen Rationalismus mit seiner Unterbewertung der menschlichen Leidenschaften ist in zwei ganz verschiedenen Kontexten erfolgt. Im sogenannten Neoaristotelismus haben sich Elizabeth Anscombe, Peter Geach und besonders Anthony Kenny mit dem Verhältnis von Vernunft und Leidenschaften befaßt. Ihnen ging vor allem um handlungstheoretische Fragen und um den Beitrag der rationalen Psychologie für ein angemessenes Verständnis des menschlichen Willens und der menschlichen Tugenden.<sup>2</sup> „Es ist

---

1 Für den lateinischen Terminus „*passiones animae*“ stehen im Folgenden die Ausdrücke (menschliche) „Leidenschaften“ und (menschliche) „Emotionen“.

2 Einen wichtigen Anstoß gaben Anthony Kenny, *Action, Emotion, Will*, London 1963, Peter Geach, *The Virtues*, Cambridge 1977. In der neueren Diskussion spielt der Zusammenhang von Vernunft und Leidenschaften vor allem im Zusammenhang mit der sogenannten „Willenschwäche“ (*akrasia*, *weakness of will*) eine wichtige Rolle. Vgl. zum historischen Hintergrund Jörn Müller, *Willenschwäche*

gerade die Wiederentdeckung des evaluativ-repräsentationalen Inhalts der emotionalen Gefühle, die für ihre Renaissance in der Gegenwartsphilosophie verantwortlich ist.<sup>3</sup> Leider fehlt es heute immer noch an einer ernsthaften Auseinandersetzung mit Positionen der mittelalterlichen Theologie und Philosophie.<sup>4</sup> Insbesondere Thomas von Aquin hat die sogenannten *passiones animae* umfassend analysiert unter anthropologischem, moralphilosophischem und erkenntnistheoretischem Aspekt. Das Ergebnis ist eine Metaphysik der Person, die den Menschen aus seiner Beziehung auf die Wirklichkeit im Ganzen versteht. Davon soll im I. Teil meines Vortrags die Rede sein. Piepers Schriften zur Anthropologie und Ethik sind eine konsequente Weiterführung dieses Gedankens unter den Bedingungen der modernen Philosophie.<sup>5</sup>

Der II. Teil meines Vortrags nimmt das Thema „Vernunft und Leidenschaften“ noch einmal von einer anderen Seite her auf. Von Thomas von Aquin ist in diesem zweiten Kontext zunächst nicht weiter die Rede. Hier geht es um das zentrale Anliegen der modernen Seinsphilosophie, die rationalistische Metaphysik durch eine negative Metaphysik zu ersetzen. Ausgangspunkt der modernen „*philosophia negativa*“ ist die Wiederentdeckung des

---

in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus (*Ancient and Medieval Philosophy*, 40), Leuven 2009.

- 3 Sabine A. Döring (Hrsg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M. 2009, S. 16.
- 4 „Diese zeitgenössischen Wortmeldungen [lassen] schmerzlich erkennen [...], dass die Höhe und die Ernsthaftigkeit der mittelalterlichen Diskussion in ihnen meist nicht mehr so recht erreicht wird.“ (Christian Schäfer, Martin Thurner (Hrsg.), „*Passiones animae*“. Die „Leidenschaften der Seele“ in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Berlin 2009, S. 8). Ein wichtigen Beitrag leistet jedoch Dominik Perler mit seinem Artikel: „Lässt sich Angst rational steuern? Thomas von Aquins Emotionentheorie in systematischer Sicht“; in: *Philosophisches Jahrbuch* 119 (2009), S. 245-268.
- 5 Im Rahmen der Ausgabe Josef Pieper, *Werke in acht Bänden* (Hrsg. Berthold Wald), sind das die Bände 4, *Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg 1996, und 5, *Grundstrukturen menschlicher Existenz*, Hamburg 1997.

Gefühls in der Romantik. Liebe, Sehnsucht und Freude sind nicht bloß wirklichkeitsbezogen sondern auch seinserschließend über die Grenze des begrifflich Formulierbaren hinaus. In einzigartiger Weise gilt das für die Musik. Sie ist Ausdruck und Mitteilung einer Erfahrung, die unmittelbar zu Herzen geht und einen begriffslosen Zugang zum innersten Grund des menschlichen Seins eröffnet. Im III. Teil komme ich dann wieder auf Thomas und Pieper zurück.

Die These meines Vortrags wird sein, daß die Emotionen, allen voran die Liebe, uns mit der *Wirklichkeit* der wirklichen Dinge verbinden, und zwar diesseits wie jenseits begrifflicher Erkenntnis. Meine Hoffnung ist, daß sich an dieser Fragestellung die Aktualität des Denkens Thomas von Aquin erweisen lässt. Josef Pieper hat durch die Herausarbeitung der „*philosophia negativa*“ nicht bloß eine tragfähige Brücke zwischen Thomas und der modernen Philosophie gebaut. Er hat auf diese Weise auch das Verständnis der *theoria* von rationalistischen Mißdeutungen befreit und so den Primat der Kontemplation wiederhergestellt.

## **I. Positive Metaphysik und emotionale Präsenz des Seienden**

### **1 Begriffliche Aneignung und liebende Einswerdung**

Thomas unterscheidet zwei Weisen der Bezugnahme auf Wirklichkeit, die ihre Grundlage in den seelischen Kräften des Menschen haben. Etwas zu begehren ist die Fähigkeit, etwas als ein angemessenes Gut zu erfassen und danach zu verlangen. Etwas zu erkennen ist die Fähigkeit, etwas in dem zu erfassen, was es ist. Das Verlangen nach etwas wie das Erkennen von etwas sind aber nicht in derselben Weise durch den Gegenstand der Bezugnahme bestimmt. Vielmehr werden wir im Verlangen - anders als im Erkennen - zu den Dingen hingezogen.<sup>6</sup> Genau genommen bezieht sich die Erkenntniskraft gar nicht auf das Wirklichsein der Dinge, sondern auf ihr Erkennbarsein für den menschlichen Geist, und das so, wie es der Seinsweise des

---

<sup>6</sup> *Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam.* (S. th. I-II, 22,2).

Erkenntnisvermögens entspricht.<sup>7</sup> Erkennen geschieht durch Unterscheidung intelligibler Sachgehalte, die das Sein der Sache ausmachen. Ihre Verknüpfung im Urteil begründet die Wahrheit bzw. Falschheit der Aussage über einen Gegenstand.

Aus der analysierenden und verallgemeinernden Vorgehensweise beim Erkennen wird schon deutlich, weshalb die Liebe mehr bei den Dingen ist und weiter reicht als die Erkenntnis. Die Liebe richtet sich auf das konkrete Wirklichsein des Seienden. Sie ist nicht bloß erkennende Feststellung sondern willentliche Seinsbejahung. Josef Pieper, in seinem Buch „Über die Liebe“, schreibt dazu: „Jemanden oder etwas lieben heißt: diesen Jemand oder dieses Etwas ‚gut‘ nennen und, zu ihm gewendet, sagen: Gut, daß es das gibt; gut, daß Du auf der Welt bist!“<sup>8</sup> Die Liebe verbindet daher auf eine intensivere Weise mit dem *Wirklichsein* des Geliebten als die Erkenntnis.<sup>9</sup> Dazu noch einmal Josef Pieper unter Berufung auf Thomas von Aquin und die moderne Phänomenologie: „Das Erste, das ein Liebender ‚will‘, ist, daß der Geliebte existiert und lebt.“<sup>10</sup> Zur Bestätigung von Thomas zitiert Pieper den Phänomenologen Alexander Pfänder, der Liebe eine „Parteinahme für das Dasein des Geliebten“ nennt.<sup>11</sup> Weil sich das Interesse des Liebenden auf das Wirklichsein des Geliebten richtet, darum kann etwas auf vollkommene Weise geliebt werden, auch wenn es nicht vollkommen erkannt ist und dies wohl auch niemals sein wird.<sup>12</sup>

7 Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum quod intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum. (Ebd.).

8 Josef Pieper, Über die Liebe; in: Pieper, Werke Bd. 4, Hamburg 1996, S. 314.

9 Unde amor est magis unitivus quam cognitio. (S. Th. I-II, 28,1 ad 3).

10 Pieper, Über die Liebe, Werke Bd. 4, S. 318. Primo vult suum amicum esse et vivere (S. Th. II-II, 25,7).

11 Ebd., S. 318; Alexander Pfänder, Zur Psychologie der Gesinnung; in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I (1913), S. 368.

12 Amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non

Jeder Akt der Liebe setzt zwar eine Erkenntnis voraus. - Wovon wir nichts wissen, das können wir auch nicht lieben. - Das Geliebte muß zuerst als ein konnaturales Gut in den Blick gekommen sein.<sup>13</sup>

Vom Liebenden sagen wir, so Thomas weiter, er verlange danach, „im Liebenden“ zu sein. Nicht zufrieden mit einer bloß oberflächlichen Wahrnehmung sei er darauf aus, alles Einzelne an dem Geliebten zu erkunden, um so dem Geliebten ganz innerlich zu sein.<sup>14</sup> Dieses vollständige Eindringen ist zwar eher metaphorisch gemeint. Aber es macht doch deutlich, was in aller Liebe eigentlich intendiert ist: die vollkommene Einswerdung mit dem Sein des Geliebten. In seinem Frühwerk, dem Sentenzenkommentar, hat Thomas für diese zwar nicht physisch, wohl aber intentional mögliche Einswerdung mit dem Anderen von einer Transformation des Liebenden in das Geliebte gesprochen. In dem Maße, wie er liebt, werde der Liebende von sich selbst getrennt. Einen Hinweis darauf sieht Thomas in Redewendungen, worin die Liebe mit einem verzehrenden Feuer verglichen und dem verflüssigten Herzen des Liebenden das Herz aus Stein des Nichtliebenden entgegengesetzt wird.<sup>15</sup> Kurzum: die Liebe ist die eigentliche Weise, sich mit dem Wirklichsein und Selbstsein des Anderen, dem Individuellen und Besonderen (*singula*), zu verbinden, während das geistige Erkennen umgekehrt von der singulären Seinsweise des Anderen abstrahiert und alles Konkret-Besondere des Einzeldings nur als ein Begrifflich-Allgemeines erfaßt.

Die Tragweite dieser Unterscheidung von Liebe und Erkenntnis wird sichtbar, wo die Verbindung der Liebe mit

---

perfecte cognoscatur. (S. th. I-II, 27,2 ad 2).

13 Amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amatis ad amatum. (S. th. I-II, 27,1).

14 Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. (S. th. I-II, 28,2).

15 Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati [...] ut nihil amati amanti remaneat non unitum. (In III. Sent. 27, 1,1 ad 4).

den anderen Leidenschaften in den Blick kommt. Keine dieser Leidenschaften existiert ohne sie. Alle Leidenschaften sind gewissermaßen Spielarten der erfüllten oder hoffenden wie auch der sich ängstigenden oder einer enttäuschten Liebe. Alle haben es mit etwas Konkretem zu tun, an dem wir uns freuen, das wir erhoffen, wenn es gut ist oder gut zu sein scheint, und umgekehrt, das wir fürchten und hassen, wenn schlecht ist oder schlecht zu sein scheint.<sup>16</sup> Nimmt man die Zeitperspektive hinzu, dann sieht man sofort die diachrone Vollständigkeit des Wirklichkeitsbezuges, der in den Leidenschaften gegeben ist. Thomas sagt: „Die Freude rührt her von einem gegenwärtigen Gut, die Traurigkeit von einem gegenwärtigen Übel; die Hoffnung wiederum rührt her von einem künftigen Gut und die Furcht rührt her von einem künftigen Übel.“<sup>17</sup> Eine weitere Differenzierung der Bezugsweisen sieht Thomas darin, daß Gutes, indem es anziehend wirkt, wie umgekehrt das Übel, sofern es uns abstößt, gewissermaßen in gesteigerter Form auftreten kann. Auf ein nur schwer erreichbares Gutes wie umgekehrt auf ein nur schwer zu überwindendes Übles reagieren wir stärker leidenschaftlich erregt, weshalb die grundlegende Kraft des liebenden Begehrens (*vis apprehensiva*) in der Zürnkraft (*vis irascibilis*) eine Steigerung erfährt. Hoffnung erscheint dann als gesteigerte Liebe und deren Negation, die Verzweiflung, als gesteigerte Traurigkeit.<sup>18</sup>

## 2. Einheit von sinnlichem und geistigem Erfassen

Allein das *individuelle* Sein ist *wirkliches* Sein und in sei-

16 Nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animae vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. (S. th. I-II, 27,4).

17 De bono igitur praesenti est gaudium; de malo praesenti est tristitia; de bono vero futuro est spes; de malo futuro est timor. (S. th. I-II, 25,4).

18 Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem; ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia. Quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, timor, spes, et huiusmodi. (S. th. I-II, 23,1).

nem Wirklichsein Gegenstand der Liebe. Emotionen lassen sich wiederum nur unter Voraussetzung eines Inklusionsverhältnis von Leib, Seele und Geist verstehen, weshalb es auch im Sein des Menschen nichts Allgemeines geben kann: kein „Leben an sich“, keine „Sinnlichkeit an sich“, auch keine „Angst an sich“. Vielmehr ist der Mensch als Person trotz bestehender Ähnlichkeiten in seinem gesamten Sein verschieden von allem, was existiert. Deshalb sind seine Emotionen von Anfang an *menschliche* Emotionen. Genau genommen müssten sogar in Abhängigkeit von den unterschiedlichen Verfassheit menschlicher Körper (Alter, Gesundheit, Geschlecht) die menschlichen Leidenschaften auch individuell verschieden sein. „Es gibt nicht die menschliche Angst, die zufälligerweise in diesem oder jenem Körper realisiert ist, sondern *diese* Angst in *diesem* Körper.“<sup>19</sup>

Alle Emotionen als Verlangen nach einem konnaturalen Gut werden nun unmittelbar durch etwas bestimmt, das sinnlich präsent und erfaßt ist *als* gut oder übel. Emotionen sind leib-seelische Reaktionszustände auf das, was sinnlich als so oder so - als bedrohlich, erfreulich oder sonst wie - auf uns bezogen erfaßt ist. Entscheidend ist diese Relation zwischen dem Gegenstand und seiner Wirkung auf das menschliche Individuum. Nicht alle Eigenschaften eines Gegenstandes als solche verursachen eine emotionale Reaktion, sondern allein diejenigen, die in der unmittelbaren Wahrnehmung „Angst machen“ oder „Freude bereiten“, wie die schiere Größe eines Hundes, oder das Lächeln einer Person, die wir nicht weiter zu kennen brauchen. Aus der Verschiedenheit der objektiven Bezugnahmen ergibt sich die Klassifizierung subjektiver Emotionen. Dominik Perler, der Thomas hierin folgt, hat diesen entscheidenden Punkt sehr klar formuliert: „Thomas klassifiziert die verschiedenen Emotionen dadurch, daß er für jede einzelne angibt, in welcher Weise das Objekt erfaßt wird. So wird in der Liebe ein Objekt als etwas Gutes und unmittelbar Präsentes erfaßt, in der Hoffnung hingegen als etwas Gutes und in Zukunft Liegendes. Im Hass wird ein Objekt gerade umgekehrt als etwas Schlechtes und unmit-

---

19 Perler (Anm. 4), S. 253.

telbar Präsentes erfasst usw. Allgemein gefasst: Das intentionale Objekt einer Emotion ist ein X, insofern es als ein F, G, ... erfasst wird. Mit Anthony Kenny könnte man dies das *formale* Objekt nennen, denn hier geht es nur um die Form oder den Aspekt, unter dem der Gegenstand erfasst ist.<sup>20</sup>

Aber was heißt es zu sagen, daß eine bestimmte Seite des Objekts in ihrer Beziehung auf das Subjekt der Emotion erfasst ist? Obwohl Thomas intellektuelle und emotionale Zustände klar unterscheidet, ist er der Meinung, daß bereits in den sinnlichen Zuständen eine Urteilskomponente enthalten ist, worin etwas von einem Gegenstand erfasst ist. Ein Hinweis auf den intentionalen Gehalt sinnlich-emotionalen Zustände sind die spontanen Reaktionen von Kleinkindern und Tieren, die bereits vor bzw. außerhalb jeder Möglichkeit einer intellektuellen Urteilsbildung zu beobachten sind. Thomas nennt als Beispiel das Schaf, das beim Anblick des Wolfs erschrickt. Es erfasst spontan im körperlichen Aussehen und in der gerichteten Aufmerksamkeit seines Blickes die objektiv drohende Gefahr. Die spontane Einschätzung und emotionale Reaktion auf die Gefährlichkeit des Wolfes erfolgt so bereits durch die sinnlich-emotionale Einschätzung des Schafes (*vis aestimativa*).<sup>21</sup> Die emotionale Reaktion ist hier nicht das Ergebnis einer intellektuellen Subsumption des Einzelfalls unter einen schon bestehenden Begriff: Wölfe sind gefährlich, dies ist ein Wolf, und also ist dieses da gefährlich. Die Angst vor dem Wolf hat ganz unmittelbar einen sinnlich vermittelten Gehalt, wie das Kleinkind die Zuneigung der Mutter unmittelbar im Lächeln als sinnlich vermittelten Gehalt erfährt. Anders als etwa Kant in seiner sensualistisch-mechanistischen Wahrnehmungstheorie angenommen hat, gibt es bereits ein *sinnliches* Erfassen von abgrenzbaren Gestalten des Angenehmen und Guten bzw. des Übels, die nicht erst nachträglich vom Verstand durch Überformung amorpher Sinnesreize erzeugt werden.

Die relative Selbständigkeit von sinnlichem und begriffli-

20 Ebd., S. 256 mit Verweis auf Kenny (Anm. 2), S. 189.

21 *Appetitus sensitivus in allis quidam animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute.* (S. th. I, 83,3).



chem Erfassen ist der Grund für die Notwendigkeit rationaler Selbstkontrolle spontaner Emotionalität. Wir mögen im Anblick des Schrecklichen wie des Erhabenen wie gebannt sein, unfähig uns seiner Wirkung zu entziehen. Und doch sind wir im gleichen Moment mit derselben Spontaneität schon dabei, das Gesehene einzuordnen, das heißt in ein größeres, nur geistig zugängliches Beziehungsfeld zu stellen. Die sinnliche Urteilsfähigkeit, die das partikulär Gegebene erfasst (*ratio particularis*), ist unmittelbar bezogen auf die Vernunftkenntnis (*ratio universalis*).<sup>22</sup> Zugleich ist damit die Möglichkeit eröffnet, die unmittelbare Wirkung und Verhaltenswirksamkeit des sinnlichen Eindrucks abzuschwächen durch die willentlich gesteuerte Aufmerksamkeit auf den geistig präsenten Gesamtkontext, worin sich uns das Erfahrene auch anders zeigen kann: als weniger gefährlich bei klugem Verhalten oder als weniger großartig zum Beispiel im Bemerken der mit perfekter sinnlicher Schönheit intendierten Ablenkung und Manipulation. Das kann, wie Thomas sagt, jeder an sich selbst feststellen: „Macht man von irgendwelchen allgemeinen Erwägungen Gebrauch, so wird der Zorn oder die Furcht oder sonst etwas derartiges besänftigt oder auch angefacht.“<sup>23</sup>

Dennoch bleibt auch in der selbstreflexiven Objektivierung von Emotionen ein Moment „kognitiver Undurchdringlichkeit“. Der Grund dafür liegt nicht in der Unvollständigkeit sinnlicher Urteile, weil sie nicht das Ganze zeigen. Der Grund liegt vielmehr darin, daß die sinnlichen Eindrücke auch unter dem Einfluß der Rationalität ja nicht einfach verschwinden. Weil die Leidenschaften mit dem menschlichen Leib - seiner Verletzlichkeit und Empfindungsfähigkeit - zusammenhängen und ebenso von dorthier bestimmt sind, deshalb kann die

---

22 *Loco autem aestimativa virtutis est in homine [...] vis cogitative. [...] eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata autem est moveri et dirigi secundum rationem universalem.* (Ebd.).

23 *Hoc etiam quilibet in seipso experiri potest: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur.* (Ebd.).

Vernunft sie nicht auf „tyrannische Art“ beherrschen.<sup>24</sup> Aber sie kann mäßigend deren Richtung und Intensität beeinflussen und so die Verhaltenswirksamkeit der Emotionen für das Handeln sichern, beispielsweise als tapfere Mäßigung der Furcht, aber auch als Mobilisierung des Zorns im Urteil über das Böse und Schändliche.

Es ist darum leicht zu verstehen, weshalb in der *Summa theologica*, unmittelbar nach der Untersuchung zum Verhältnis von Vernunft und Leidenschaften, handlungstheoretische Überlegungen zum Habitus folgen, also zu der Frage, wie stabile und seinsgerechte Handlungsdispositionen (*habitus*) in uns entstehen. Wer gut und gerecht handeln will, sollte sich in einem „kognitiven Gleichgewicht“ befinden, in dem Sinnlichkeit und Vernunft, sinnliches Begehren und vernünftiges Wollen, sich nicht behindern und schwächen, sondern einander unterstützen und verstärken. Ein solches Gleichgewicht wird gefestigt, wenn wir uns im konkreten Handeln bemühen, der Einsicht des als gut und gerecht Erkannten zu folgen. So können aus vielen Einzelhandlungen mit der Zeit stabile Handlungsdispositionen werden, eine Art zweiter Natur, die eine intrinsische Vernünftigkeit besitzt. Was wir gewöhnlich als Tugenden bezeichnen, ist nichts anderes als die habituell gewordene Ausrichtung des ganzen Menschen auf die Wahrheit. Aus dem Zusammenhang von Handlungstheorie und Ethik – von den Leidenschaften über den Habitus zu den Tugenden – wird deutlich, wie sehr Thomas die *Einheit* des Menschen im Blick hat. Er ist nicht in den Fehler eines naiven Realismus verfallen, alle Vermögen des Menschen, seine Leidenschaften, seine Vernunft und seinen Willen, als autonom anzusehen. Die Vernunft kann

---

<sup>24</sup> Vgl. S. th. I, 81,3 ad 2. Unter Berufung auf ein bildhaften Vergleich von Aristoteles (Politik I, 5) unterscheidet Thomas hier die „despotische“ Herrschaft der Seele über den Leib von der „politischen“ Herrschaft der Vernunft über das sinnliche Begehren. Im ersten Fall ist kein Widerstand seitens des Leibes möglich, wenn ich z.B. meinen Arm heben will; im zweiten Fall dagegen schon, weil die Leidenschaften auch eine Eigenwirksamkeit besitzen und nur wie „Freie“ beherrscht werden können: durch „vernünftige Überredung“.

und soll herrschen im Menschen, aber nicht, indem sie die Leidenschaften unterdrückt, sondern indem sie alle seelischen Kräfte des Menschen „informiert“. Nur so ist der Mensch frei, Herr seiner selbst, und nur so ist auch gut. Gut zu sein bedeutet, dem konkret-Wirklichen, das wir bereits emotional erfassen, in Liebe und Erkenntnis gerecht zu werden.

Die Missachtung und Bestreitung dieses Zusammenhangs von Liebe und Erkenntnis hat zu einer Missdeutung des Tugendbegriffs und zu den Aporien der neuzeitlichen Moralphilosophie geführt. Die aus dem theologischen Begriff radikaler Sünde folgende Diffamierung der affektiven Liebe als pure Selbstliebe bei Martin Luther verlangt eine davon unterschiedene normative Vernunft, die, wie Kant schreibt, aus sich selbst praktisch sein muß. Tugend ist dann „die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine Nötigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, sofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst konstituiert.“<sup>25</sup> Oder, wie es kurz und bündig in der „Kritik der praktischen Vernunft“ zu lesen steht: Tugend ist „moralische Gesinnung im Kampfe“.<sup>26</sup> Dem hält Josef Pieper entgegen, daß die naturhaften Neigungen (*inclinatio naturalis*) in der Vernunftordnung des Sittlichen vorausgesetzt sind, „dass demnach das Sittliche dem, was von Natur ist, nachgeordnet ist.“<sup>27</sup> Für Thomas verhält es sich also gerade umgekehrt wie für Luther und Kant: „Die Tugenden setzen uns in den Stand, unseren naturhaften Neigungen auf die gebührende Weise zu folgen“.<sup>28</sup> Das ist, wie Pieper Thomas erläutert, „nicht so gesagt, als sei das sozusagen ein Nebenerfolg – sondern darin liegt der Tugendcharakter, daß wir in den Stand gesetzt werden, der *inclinatio naturalis* zu folgen“.<sup>29</sup> Kants Anleihen bei der stoischen Ethik der Affektunterdrückung sind weder philosophisch

---

25 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* A 47 (Einleitung zur Tugendlehre XIV).

26 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* A 151.

27 Josef Pieper, *Über das Gute und das Böse*; in: Pieper, *Werke* Bd. 2, Hamburg 2001, S. 36.

28 Thomas von Aquin, *S. Th.* II-II, 108,2.

29 Pieper, *Über das Gute*; *Werke* Bd. 2, S. 36.

zwingend noch erfolgreich im tatsächlichen Handeln. Hätte die von ihm unterstellte Identifizierung von Liebe mit Selbstliebe Recht, dann wäre der Kampf der Vernunft gegen die Neigung und Affekte von vornherein aussichtslos, weil, wie Richard Hare zutreffend schreibt, „Logik allein uns nicht von Überzeugungen [...] bis zu Handlungsdispositionen katapultieren“ kann.<sup>30</sup>

Alasdair MacIntyre hat in seinem Buch „After Virtue“<sup>31</sup> gezeigt, daß sich die theoretischen Verständigungsschwierigkeiten über moralische Fragen nicht ohne Rückbesinnung auf die innere Einheit des menschlichen Selbstverhältnisses verstehen und überwinden lassen. „After virtue“ - nach dem Bedeutungsverlust der Tugend als der ehemals zentralen anthropologisch-ethischen Kategorie - habe die philosophische Verständigung über das sittlich Gute ihr einigendes Zentrum verloren. Wenn heute, wie sich allenthalben an neueren Publikationen feststellen lässt, in der Moral-, Sozial- und Rechtsphilosophie die Einsicht in die Notwendigkeit von Tugenden wieder im wachen begriffen ist, bleibt nur zu hoffen, daß Piepers umfassende Rehabilitierung der abendländischen Tugendlehre von ihren Fundamenten her, insbesondere von Thomas her, wieder die nötige Beachtung findet. Es gibt keinen anderen Interpretationsversuch in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts, der es mit der ganz und gar sachorientierten und nicht bloß historischen Behandlung der anthropologisch-ethischen Grundfragen bei Josef Pieper aufnehmen kann.

---

30 Richard Hare, *Moral Thinking. Its Levels, method, and Point*, Oxford 1981, S. 189.

31 Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1995.

## II. Negative Metaphysik und emotionale Präsenz des Seins

### 1. Emotionen als unbestimmte Seinsanzeige in der Romantik

Im Handlungsbezug von Gefühlen als wirklichkeiterschließenden seelischen Empfindungen erweist sich die leib-seelische Einheit des Menschen. Wir handeln um der Verwirklichung von Zielen willen, weil wir etwas lieben bzw. fürchten. Dabei kann das Geliebte oder Gefürchtete sehr verschieden sein: unsere berufliche Tätigkeit, ein Konzertbesuch, die Begegnung mit einem Freund, oder was immer wir fürchten mögen wie Gewalt, Krankheit, Einsamkeit und dergleichen. Güter und Übel, die wir durch Handeln erreichen bzw. vermeiden wollen, sind immer konkret. Aber nicht alles, was unser Gefühl erregt, ist etwas konkret Bestimmbares, zu dem wir uns handelnd verhalten könnten. Im Gegenteil: die stärksten Leidenschaften scheinen gerade auf etwas gerichtet zu sein, das gänzlich unbestimmt bleibt. „Wo das Etwas noch gegeben und angebbar ist, ‚über das‘ wir selig und verzweifelt sind, da sind wir sicher noch nicht selig und verzweifelt.“<sup>32</sup> Seligkeit und Verzweiflung sind die äußersten Gefühlzustände einer ohne Rest erfüllten bzw. einer als unerfüllbar erkannten Liebe. Seinserfüllung als das letzte Ziel des Menschen liegt außerhalb dessen, was sich durch Handeln erreichen lässt. Sie hat den Charakter einer unverdienten Gabe und wird zuteil als Geschenk, das angenommen aber auch abgewiesen werden kann.

Seit der Romantik haben Literatur, Malerei, vor allem aber die Musik sowohl als Ausdrucksmittel von Seligkeit und Verzweiflung wie als Stimulantien einer unstillbaren Sehnsucht nach der Fülle des Seins die besondere Aufmerksamkeit der Philosophie gefunden. Ich nenne beispielhaft den englische Dichter William Wordsworth. Er entwirft in einem autobiographischen Gedicht „The Prelude“ (1805) „das Bild des Menschen als eines Wesens des Noch-nicht, [...] eines utopischen Wesens,

---

<sup>32</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn 2000, S. 345.

das sich über unstillbare Hoffnungen und Begehren definiert.<sup>33</sup> Im Anblick des Mont Blanc überwältigt den Dichter ein gemischtes Gefühl aus Freude und Schrecken („terrible horror“, „terrible joy“).<sup>34</sup> Das Gebirgsmassiv ist dabei eigentlich nur Auslöser, aber nicht selbst der korrespondierende Gegenstand des Gefühls. Eine auffällige Parallele besteht zu den Bildern von Caspar David Friedrich. Sein Bild „Der Wanderer über dem Nebelmeer“ (1818) zeigt die Rückenansicht eines Mannes, der von einem Berggipfel hinab in die horizontlose Weite einer Gebirgslandschaft schaut, deren von Menschen bewohnte Täler unter einem Nebelmeer verborgen sind.<sup>35</sup> Diese ebenso grandiose wie einsame Landschaft oberhalb der vertrauten Welt weckt im Empfinden des Betrachters die Ahnung von einer unbekannteren größeren Wirklichkeit, zu der er sich hingezogen fühlt.

Unmittelbarer als Dichtung und Malerei ist die Musik Ausdruck von Freud und Leid, Seligkeit und Verzweiflung. Die spätromantischen Musikdramen Richard Wagners sind in der Vertonung individuellen Heils- bzw. Unheilsgeschehens schon durch ihr Thema auf Wirkung angelegt und von Friedrich Nietzsche als Verheißung des neuen Menschen gefeiert geworden.<sup>36</sup> Der englische Literaturwissenschaftler und christliche Essayist C. S. Lewis hat sich die buchstäblich am eigenen Leib erfahrene Wirkung dieser Musik, wie im übrigen das Auftreten aller Gefühle, nur erklären können, wenn es eine damit korrespondierende, und sei es gänzlich unbestimmbare Wirklichkeit auch tatsächlich gibt. Ohne die Korrelation von liebender Sehnsucht und einer (noch) verborgenen, aber gleichwohl realen Welt des vollkommen Liebenswerten könne ein Gefühl unendlicher Seligkeit nicht entstehen. „So there is in us a world of love to somewhat, though we know not what in the

33 Christoph Bode, *Selbst-Begründungen. Diskursive Konstruktion von Identität in der britischen Romantik*, Trier 2008, S. 53.

34 Vgl. ebd., S. 54.

35 Vgl. ebd., S. 57.

36 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Viertes Stück, Richard Wagner in Bayreuth*, Frankfurt a. M 1981, S. 356 ff.

world that should be.“<sup>37</sup> Die plötzliche Überwältigung durch ein Gefühl unbeschreiblicher Freude wiederholt sich bei ihm seit der frühen Jugend, zunächst bei der Lektüre des musikalischen Dramenstoffes, später dann im Anhören von Wagners Musikdramen. Alle Versuche, dieses Gefühl durch Erinnerung wieder hervorzurufen und durch Konzentration auf den Gefühlszustand gegenwärtig zu halten, scheitern. Daran wird ihm schließlich klar, dass Gefühle immer etwas Abgeleitetes und Zweites sind. Es kann sie nur geben – auch und gerade die überschwänglichen Hochgefühle – durch den intentionalen Bezug auf die zugehörigen Korrelate. „It seemed to me self-evident that one essential property of love, hate, fear, hope, or desire was attention to their object.“<sup>38</sup> Ein Gefühl wird also nur dann entstehen, wenn unsere Aufmerksamkeit nicht dem subjektiven Gefühlszustand gilt, sondern ungeteilt durch etwas Objektives in Anspruch genommen ist: im Sehen von etwas Geliebtem oder im Hören von einer bestimmten Art von Musik. Das Gefühl ist nur „Anzeige“ von etwas anderem (reminder)<sup>39</sup> und verschwindet in dem Maße, wie sich die Aufmerksamkeit auf den eigenen Gefühlszustand richtet und so die gegenständliche Beziehung unterbricht.<sup>40</sup> Darum können Gefühle durch den bloßen Wunsch nach Gefühlen nicht hergerufen, sondern nur verhindert werden. Das Gefühl ist da als unmittelbare Seinsanzeige oder es ist überhaupt nicht.

## 2. Die Wende vom Seienden zum Sein in der modernen Philosophie

Die „Selbst-Anzeige“ des allumfassenden *Seins*, die von der

37 C. S. Lewis, *Surprised by Joy*, London 1955 (Vorspruch zum 5. Kap.), S. 61.

38 Ebd., S. 174.

39 „All said, in the last resort, ‘It is not I. I am only a reminder. Look! Look! What do I remind you of?’ (Ebd., S. 176).

40 „What I wanted was a „thrill“, a state of my own mind. And there lies a deadly error. Only when your whole attention and desire are fixed on something else – whether a distant mountain, or the past, or the gods of Asgard – does the “thrill” arise. It is a by-product. Its very existence presupposes that you desire not it but something other and outer.” (Ebd., S. 136).

begrifflichen Repräsentation von *Seiendem* strikt zu unterscheiden ist, war ein, wenn nicht *das* zentrale Thema der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts. Auf unterschiedlichen Wegen sucht sie dem unnennbaren Seinsgeschehen auf die Spur zu kommen, das sich in besonderer Weise in Gefühlen und Stimmungen erschließt und darin dem menschlichen Seinshunger, seiner unerfüllten Liebe, korrespondiert. Für den bereits zitierten Max Scheler ist der Mensch, „ehe er ein *ens cogitans* ist oder ein *volens*, ein *ens amans*.“<sup>41</sup> Angeregt durch Augustinus und Pascal befasst er sich mit der „Schichtung des emotionalen Lebens“<sup>42</sup> deren oberste Schicht, die „geistigen Gefühle“ von Seligkeit und Verzweiflung, durch ihre Grenzenlosigkeit zur Anzeige einer transzendenten Wirklichkeit werden. Für Martin Heidegger ist die „Grundstimmung der Angst“<sup>43</sup> seinserschließend, während es für Karl Jaspers die „Grenzsituationen des Daseins“<sup>44</sup> sind, die die Seinsfrage in uns wachrufen. Aber für das Sein selbst gilt, ob es sich in der „Unverborgenheit“ (Heidegger) zeigt, oder in den „Chiffren der Transzendenz“ (Jaspers) erhellt: auszusprechen und zu begreifen ist es nicht. Auch die Philosophie des jungen Ludwig Wittgenstein ist negative Philosophie des Seins, das nicht gedacht, sondern nur erlebt und gefühlt werden kann. Für ihn gibt es zwar einen „Sinn der Welt“, aber der „muß außerhalb ihrer liegen.“<sup>45</sup> Dieser Sinn ist unaussprechlich, er kann nicht ausgesagt, sondern nur *gefühlt* werden. „Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das Mystische“<sup>46</sup> „nicht *wie* die Welt ist, [...] sondern *daß* sie ist.“<sup>47</sup> Die wissenschaftliche Beschreibung der Welt ist daher ganz ungeeignet, das unaussprechliche Geheimnis der Existenz und den Sinn der Welt vor Augen zu bringen. „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle

41 Max Scheler, *Ordo Amoris*; in: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1, Bonn 2000, S. 356.

42 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn 2000, S. 331 – 345.

43 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 40, 68.

44 Karl Jaspers, *Philosophie* Bd. II, *Existenzerhellung*, München 1991, S. 202 ff.

45 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Nr. 6.41.

46 Ebd., Nr. 6.45.

47 Ebd., Nr. 6.44.



*möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.<sup>48</sup>

Für Theodor Adorno, Ernst Bloch und Emanuel Levinas kann das wahre Sein oder der Sinn der Welt nur indirekt – im *Gefühl der Entbehrung* - erscheinen. Sie sind beherrscht von dem Gedanken: „Das wahre Leben ist abwesend.“<sup>49</sup> Doch gibt es für Adorno und Bloch einen Vorgeschmack des wahren Seins im Erleben von Musik. Bloch sieht darin keinen Zufall, dass erst in der Neuzeit - zeitgleich mit der Herrschaft der reinen Vernunft - die Sprache der Musik durch das „Verständlich-Unverständliche an ihr“ den „bisherigen Primat des Schauens“<sup>50</sup> abzulösen beginnt. Denn das im Hören der Musik Empfundene ist kein Seiendes, kein Gegenstand, der bereits vorliegt und beschrieben werden könnte, aber auch nichts Unwirkliches, sondern „ein Anderes, Unnennbares“. Bloch nennt dies noch verborgene Andere „unsere geheime Herrlichkeit“.<sup>51</sup> Das Erleben von Musik verbindet uns unmittelbar mit jener größeren Welt, der wir angehören, doch ohne eine Vorstellung von ihr zu haben. „Denn die menschliche Seele umspannt alles, auch das Drüben, das noch nicht ist.“<sup>52</sup>

Gemeinsam ist solchem Denken das Insistieren auf der Begriffslosigkeit, damit im Abbau aller Vorstellungen von der Welt Raum geschaffen wird für die Erfahrung des Seins. Metaphysik kann es dann nur geben als „negative Metaphysik“, als Metaphysik des verborgenen Seins, dessen Wirklichkeit ersehnt und das in der Sprache der Musik seinen unmittelbarsten Ausdruck finden kann. Von Arthur Schopenhauer, der durch seine Reflexion „Zur Metaphysik der Musik“ dem späteren metaphysikkritischen Seinsdenken den Weg gewiesen hat, stammt das Wort von der Musik als einem „exercitium metaphysices

---

48 Ebd., Nr. 6.52.

49 Mit diesem Satz beginnt Emanuel Levinas sein Buch „Totalität und Unendlichkeit“, dessen Untertitel lautet: „Versuch über Exteriorität“ (Freiburg/ München 1987, S. 35).

50 Ernst Bloch, *Der Geist der Utopie*, Frankfurt a. M. 1985, S. 232 ff.

51 Ebd., S. 233.

52 Ebd., S. 443.

occultum“ der Seele.<sup>53</sup>

### III. Thomas von Aquin und Josef Pieper – heute

#### 1. *Philosophia negativa* oder die Grenzen des Begriffs

Wenn so das „postmetaphysische Denken“ die heutige Philosophie bestimmt, sind dann die Versuche Josef Piepers, Thomas von Aquin wieder ins philosophische Gespräch zu bringen, nicht ein aussichtsloses Unternehmen in dem Sinn, wie Schelling einmal im Blick auf das Verhältnis zu Kant gesagt hat, daß, „wer sich ganz vom Zusammenhang mit Kant losreißt, [...] in beschränkten Kreisen einige, aber durchaus keine allgemeine Achtung sich zu erwerben wüsste“?<sup>54</sup> Es bleibt also zum Schluß die Frage zu klären, in welchem Sinn Thomas von Aquin und Josef Pieper „von heute“ sind oder es sein können. Oder anders gefragt: Worin besteht ihre Aktualität und ihr Beitrag zu heutigen Philosophie? Ich denke, daß sich beides erweisen läßt: die Aktualität, wenn darunter verstanden wird, was eine Zeit braucht, auch ohne es selbst für aktuell zu halten, und ebenso Piepers Beitrag zur Gegenwartsphilosophie, indem er Thomas philosophisch wieder zum Sprechen bringt.<sup>55</sup>

So läßt sich bei aller Originalität der Denkansätze nicht sagen, erst die moderne Philosophie habe die Seinsfrage „entdeckt“. Auch Heideggers These vom „Ende der Philosophie“ und der Vorwurf der „Seinsvergessenheit“ an die Adresse der Metaphysik trifft die Sache nur halb. Zu Ende ist eine bestimmte Auffassung vom Gegenstand des Philosophierens und den Möglichkeiten der menschlichen Vernunft. „Schuld“ – nicht im moralischen Sinn selbstverständlich - an der Verdeckung

---

53 *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi*; Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* III 52 (Hrsg. A. Hübscher, Wiesbaden <sup>2</sup>1949, Band II 313, 3 f.

54 F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*; in: *Sämtliche Werke* (hrsg. v. K. F. A. Schelling), Stuttgart/ Augsburg 1856-61, Bd. XIV, S. 32.

55 Vgl. Josef Pieper, *Was heißt Aktualität?* In: Pieper, *Werke* Bd. 8,1, Hamburg 2005, S. 230-233.

der Seinsfrage durch die Nichtunterscheidung von Sein und Seiendem (ontologische Differenz) ist das platonische Erbe in der Philosophie. Es hat in Theologie und Philosophie zwar unterschiedliche, im Kern jedoch von einer gemeinsamen Grundüberzeugung zusammengehaltene Rationalismen hervorgebracht: Anselm von Canterburys Theologie der „rationes necessarie“, den ontologischen Essentialismus eines Duns Scotus und die darauf folgende rationalistische Metaphysik der Neuzeit. Diesem Rationalismus geht es um die objektive Erkennbarkeit der Wirklichkeit. Objektive Erkenntnis, Philosophie und Wissenschaft, gelten als möglich, weil die Existenz der Wesensgründe für das Sein der Dinge zugleich die Möglichkeit apriorischer Wesenserkenntnis begründet. Von diesem „Rationalismus der ‚geschlossenen Systeme‘“ hat Josef Pieper zu Recht gesagt, daß hier „genauso genommen [...] nicht so sehr eine Aussage über die Qualität der objektiven Wirklichkeit als vielmehr über die Vernunft des Menschen [gemacht wird], welcher die Fähigkeit zu einer ‚erschöpfenden Erkenntnis‘ ausdrücklich zugesprochen wird.“<sup>56</sup>

Diese platonisch-essentialistische Philosophie ist heute zu Ende. Doch hätte sie es schon viel früher sein können. „Das Ende der ‚reinen‘ Philosophie“,<sup>57</sup> so Josef Pieper in seiner ein-

---

56 Josef Pieper, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*; in Pieper, *Werke* Bd. 2, S. 451. Auch Kants kritische „Revolution der Denkungsart“ gehört noch in diesen Kontext, sofern darunter der „eigens methodisch durchreflektierte ‚reine‘ Anfang des Denkens“ zu verstehen ist, - „rein“ insofern, als „sich für einen wirklichen Anfang kein äußerer Grund als zureichend zeigt.“ „Wichtiger als das Betrachten der Dinge scheint die Vorfrage nach der ‚Grundlegung‘ des Denkens selbst“, als der nicht von Dingen her, sondern „von sich selbst anhebende Ursprung“ des Denkens. (Karl Lehmann: *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers* (1962). Mainz u.a., 2003, Bd. 1, 78; vgl. dazu Berthold Wald, *Positive Philosophie. Der Ausgangspunkt des Philosophierens bei Josef Pieper im Blick auf Schelling*; in: H.-G. Nissing (Hrsg.), *Vernunft und Glaube. Perspektiven gegenwärtiger Philosophie*, München 2008, S. 101-114.)

57 Josef Pieper, *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*; in: Pieper, *Werke* Bd. 2,

zigartigen Schrift „*Philosophia negativa*“, war grundsätzlich längst gekommen in Gestalt der Seinsphilosophie des Thomas von Aquin. Das „Entdecken“ in der modernen Philosophie ist also nur ein „Wiederentdecken“, das allerdings durch die Frontstellung zum neuzeitlichen Rationalismus in die einseitige Negation jeder Seinserkenntnis gerät. Pieper hat demgegenüber an der Seinsphilosophie des Thomas von Aquin zwei Aspekte von Begriffslosigkeit unterschieden: die Unabschließbarkeit in der Erkenntnis des Seienden und die begriffliche Unfassbarkeit des Seins.

Was die Möglichkeit und Grenze menschlicher Erkenntnis angeht, sieht Pieper das unterscheidend Aktuelle bei Thomas darin, im Begriff der Kreatürlichkeit beides zusammen zu denken: „Die Dinge sind erkennbar, weil sie *creatura* sind. Zugleich aber muß das andere gesagt werden: weil sie *creatura* sind, darum sind sie auch unergründlich für die menschliche Erkenntniskraft, die nicht dazu hinreicht, den im kreaturischen Logos wohnenden Entwurf der Dinge, kraft dessen sie licht sind, bis auf den Grund zu erfassen.“<sup>58</sup> Der Begriff der Kreatürlichkeit bietet gewissermaßen die bestmögliche Erklärung für das Faktum des Erkenntnisfortschritts bei gleichzeitiger Zunahme des Nichtwissens um die Grundlagen der Natur. So haben es jedenfalls bedeutende Wissenschaftler wie Albert Einstein, Louis de Broglie, Alfred North Whitehead aus ihrer Erfahrung berichtet. Pieper zitiert unter anderem aus einem Brief von Albert Einstein, wenige Wochen vor seinem Tod an Max von Laue geschrieben: „Wenn ich in den Grübeleien eines langen Lebens eines gelernt habe, so ist es dies, daß wir von einer tieferen Einsicht in die elementarsten Vorgänge viel weiter entfernt sind, als die meisten Zeitgenossen glauben.“<sup>59</sup> Niemand außer Pieper hat diesen heute vielfach bestätigten Zusammenhang von Erkennbarkeit und Unbegreiflichkeit mit solcher Klarheit wiedererkannt als elementar zugehörig zum Denken des Thomas von Aquin. Und einzig Pieper hat soviel

---

S. 145. (Der ursprünglich Titel der Schrift lautet: „*Philosophia Negativa*“).

58 Pieper, *Kreatürlichkeit*; in: *Werke* Bd. 2, S. 450.

59 Ebd., S. 451.

Wert gelegt auf das „negative Elements in der Weltansicht des Thomas von Aquin“, wonach uns „die Wesensgründe der Dinge (principia essentialia rerum) unbekannt“ sind.<sup>60</sup> Anders als die moderne Metaphysikkritik hat er jedoch auch die andere Seite bei Thomas stark gemacht: seine Lehre von der „Wahrheit der Dinge“.<sup>61</sup> Zu sagen, alles Seiende ist prinzipiell erkennbar, weil es wahr ist, ist aus dem gleichen Grund zutreffend wie der Satz: begreifbar für uns ist es gerade deshalb nicht! Die Wahrheit beider Sätze folgt aus der Kreatürlichkeit alles Seienden.

Noch von einer anderen Seite her steht Thomas dem modernen Denken in besonderer Weise nahe. Wie kein anderer Theologe ist Thomas aufmerksam geworden für „das Mysterium des Seins“.<sup>62</sup> Das ganze 11. Kapitel von Piepers Buch über Thomas von Aquin handelt von der Einsicht, daß „das Besondere von Existieren [...] gar nicht in einem ‚Begriff‘ zu fassen ist.“<sup>63</sup> Unter „Sein“ versteht Thomas das „Existieren“, nicht im Sinne des bloßen Vorhandenseins, sondern im Sinne der Aktualität des Seins (actus essendi), die in keiner Weise aus dem Wesensgehalt eines Seienden abzuleiten ist. Doch wäre die notwendige Unterscheidung von Wesen und Dasein, von Essens und Existenz von vornherein falsch gesehen, falls dies so verstanden würde, als setze sich ein Seiendes aus seinem Wesen und seiner Existenz zusammen. „Existenz ist nicht eines neben anderen Merkmalen, durch die ein Seiendes bestimmt ist; das Existieren steht außerhalb der dieser Reihe.“<sup>64</sup> Gerade weil „Sein“ keinerlei inhaltliche Merkmale hat, ist es dem Verstehen gänzlich inkommensurabel. Was in Grenzen verstanden werden kann, ist immer nur Seiendes in dem, „was“ es ist, aber niemals darin, „daß“ es ist. Pieper zitiert ein Wort von Etienne

60 Pieper, Unaustrinkbares Licht; in: Werke Bd. 2, S. 126; vgl. ebd., S. 137-144 den Abschnitt „Thomas von Aquin: *philosophia negativa*.“

61 Josef Pieper, Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters; in: Pieper, Werke Bd. 5, Hamburg 1997, S. 99-179.

62 Josef Pieper, Thomas von Aquin. Leben und Werk; in: Pieper, Werke Bd. 2, S. 275.

63 Ebd., S. 273.

64 Ebd., S. 275.

Gilson, daß die Faszination dieser Unbegreiflichkeit des Seins für Thomas von Aquin sehr schön zum Ausdruck bringt: „The most marvellous of the things a being can do is: to be.“<sup>65</sup> Eine weitere Bestätigung findet er auch bei Jacques Maritain. Für ihn war Thomas unter allen Philosophen der meisten existentielle, „le plus existentiel des philosophes“, weil „als Philosophie des Seins-aktes [...] die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin ‚nicht auch eine Existenz-Philosophie sondern die einzige‘“<sup>66</sup> sei.

## 2. Glück und Kontemplation oder die Präsenz des Seins

Die prinzipielle Uneinholbarkeit des Seinsakts für das menschliche Verstehen bezieht sich nun nicht allein auf das Sein der Dinge. Unsere eigene Anwesenheit in der Welt ist uns selbst gleichfalls unbegreiflich. Es gehört weder zum Wesen der Dinge noch zum Wesen des Menschen zu sein. Gegenüber dem kontingenten Faktum der Existenz der Welt, sobald es einmal existentiell realisiert ist, gibt es in der Philosophie des 20. Jahrhunderts faktisch nur zwei mögliche Einstellungen, die Pieper auch für die einzig möglichen hält: Sein ist „entweder ‚absurd‘ oder ‚mystisch‘, [...] entweder ‚Ekel‘-erregend oder lebenswert“.<sup>67</sup> Alles kommt hier darauf an, wie zwischen beiden Möglichkeiten zu entscheiden ist. Wie immer diese Entscheidung ausfällt, sie wird nicht ohne Bezug auf die Gottesfrage sein. Der Unterschied liegt in der Frage, ob jemand von der Liebe Gottes überzeugt sein kann oder nicht. Ein gleichgültiger Gott wäre hier so gut wie gar kein Gott. Wer im Wunder der Existenz das Werk der göttlichen Liebe zu sehen vermag, der wird auch für selber sagen können, es sei wunderbar zu sein. Und auch wenn er nicht an Gott zu glauben vermag, wird er doch mit der ganzen naturhaften Sehnsucht danach verlangen, geliebt zu sein. „Wenn nämlich

---

65 Ebd. (Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, S. 83).

66 Ebd. (Jacques Maritain, *L'Humanisme de St. Thomas d' Aquin*; in: *Mediaeval Studies* 3 (1941)).

67 Pieper, *Kreatürlichkeit*; in: Pieper, *Werke* Bd. 2, S. 453, unter Hinweis auf Sartre und Wittgenstein.

wirklich [wie Augustinus sagt<sup>68</sup>] alle Wesen im Kern nichts als Wille sind, und der Wille von allen Kräften der Seele die beherrschende und mächtigste [wie Thomas sagt<sup>69</sup>], dann ist hier gesagt, die Liebe sei, als der Ur-akt des Willens, zugleich der Quellpunkt und die Mitte der Existenz überhaupt.<sup>70</sup>

Vielleicht besteht das Drama der Moderne darin, ohne zu glauben nach der unvermittelten Präsenz Gottes zu verlangen.<sup>71</sup> Pieper erinnert daran, daß die Alten „die ganze Energie der menschlichen Natur als Hunger verstanden“ haben. Deshalb könne auch „die Rede vom Hunger nicht wörtlich und drastisch genug verstanden“ werden: „Er [der Mensch] hungert nach dem ‘Ganzen’, nach der Fülle schlechthin.“<sup>72</sup> Sobald jedoch das Weltverhältnis des Menschen keine Vermittlungen mehr zulässt, bleibt nur der Protest gegen diese reale Welt, hervorgerufen durch die völlige Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit der Sinn- und Heilserwartung in einer nachchristlichen Kultur. Das Verlangen nach der *unvermittelten* Präsenz des Göttlichen ist hier die Kehrseite einer restlos in Besitz genommenen Welt, die nicht mehr als Realsymbol des Göttlichen wahrgenommen werden kann.

Allerdings ist die von Bloch und anderen daraus abgeleitete Konsequenz einer „Ablösung des Primats des Schauens“ weder zwingend, noch ist Schopenhauers Verständnis der Musik ein Novum in der Geschichte der abendländischen Metaphysik und Musiktheorie. Josef Pieper erinnert in seiner kleinen Abhandlung „Über die Musik“ an Augustinus’ Bestimmung der

---

68 Augustinus, *Der Gottesstaat* 14, 6.

69 Thomas von Aquin, *S. Th.* II-II, 34,4.

70 Pieper, *Über die Liebe*, Werke Bd. 4, S. 317.

71 „Als eine sich selbst negierende Bewegung ist der Modernismus ‘Sehnsucht nach der wahren Präsenz’. Dies, meint Octavio Paz, ist das geheime Thema der besten modernistischen Dichter.“ (Jürgen Habermas, *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt* (Rede aus Anlaß der Verleihung des Adorno-Preises der Stadt Frankfurt 1980); in: W. Welsch, *Wege aus der Moderne*, Weinheim: Akademie, 1994, S. 179. O. Paz wird zitiert nach: ders., *Essays*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1980, S. 159).

72 Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*; in: Pieper, Werke Bd. 6, Hamburg 1999, S. 189.

Musik als der „redelosen Stimme“ des Herzens, - Stimme tiefster Seligkeit als auch Stimme der Unseligkeit, der Sehnsucht, der Trauer und der Verzweiflung.<sup>73</sup> Die hinreißende Wirkung von Musik, ihre besondere Affinität zu den menschlichen Leidenschaften Liebe und Verzweiflung, hat ihren Grund in der menschlichen Seinsverfassung. „Der Mensch ‚ist‘ auf solche Weise, daß er ein *Werdender* ist“,<sup>74</sup> ausgerichtet mit der ganzen naturhaften Dynamik seines geistigen Wesens auf das Gute, worin dieses unstillbare Verlangen nach ungemindertem Sein, nach vollkommener Glückseligkeit, zur endgültigen Erfüllung gelangt ist. Liebe zum Guten – nicht im Sinn des moralisch Guten, sondern im Sinn des naturhaften Verlangens nach dem Sein, das mir gut ist – darin besteht die innere Dynamik des menschlichen Seins. Das Sein des Menschen ist darum zugleich und solange in der Verfassung des Noch-nicht-seins, wie der Noch-nicht-Besitz dieses Guten dauert. Aus der inneren Spannung unerfüllter Liebe zu dem noch unerkannten Guten lebt die herzbewegende Kraft der Musik. Dies habe, schreibt Pieper, „etwa Platon gemeint mit dem Satz, die Musik ahme die Regungen der Seele nach“.<sup>75</sup> Nichts in der Welt kann ihnen entsprechen, und darum rede, wie Pieper mit Schopenhauer sagt, die Musik „nicht von Dingen, sondern von lauter Wohl und Wehe.“<sup>76</sup> Musik bildet also nichts ab von dem, was schon ist, sondern spricht von dem, was das Herz begehrt: das Glück erfüllter Liebe „An dieses innerste Geschehen des Seinsvollzugs selbst [...] reicht die Sprache nicht heran – es liegt sowohl ihr voraus im Naturhaften (auch des Geistes!), wie auch über sie hinaus.“<sup>77</sup>

Allerdings wird die von Schopenhauer inspirierte metaphysische Sicht der Musik zu Unrecht gegen die Möglichkeit des Schauens, der *theoria* und der Seinsmetaphysik, in Stellung gebracht. Es ist eine viel zu wenig beachtete Tatsache, daß die Emphase, mit der Aristoteles das Glück des Erkennens und

---

73 Vgl. Josef Pieper, *Über die Musik*; in: Pieper, *Werke* Bd. 8,2, Hamburg 2008, S. 429-435; 431

74 Ebd., S. 430.

75 Ebd., S. 430.

76 Ebd.

77 Ebd., S. 431.



damit den Vorrang der kontemplativen Lebensform preist, in dem eher nüchtern diskutierten, spekulativen Resultat seiner *Metaphysik* keine Stütze findet, *nachdem* es einmal erreicht ist. Die Einsicht in Begriff und Funktion des sich selbst erfassenden Denkens als oberstes Prinzip des Seins, Metaphysik als philosophische Theorie also, kann nicht selbst Gegenstand und Grund der anhaltenden Verwunderung und Faszination des Philosophierenden sein, sondern nur der unmittelbare Wirklichkeitsbezug im Akt des *theorein*: das immer wieder einmal ganz unvermittelte und plötzliche Erstaunen über die Wirklichkeit, das nicht vollständig in Sprache und Interpretation einzugehen vermag, ihr jedoch zugrunde liegt. Es gibt daher auch für Aristoteles eine nicht restlos zu beseitigende Differenz zwischen dem, was sich erkennen und sagen läßt, und dem, worauf wir uns denkend und sprechend beziehen. Die „irdische Kontemplation“ ist der Anfang der Metaphysik. Aber die „erste Philosophie“, als welche Aristoteles die Metaphysik von dem nachgeordneten Naturwissen unterschieden hat, auch die Metaphysik bleibt Philo-sophia, liebendes Verlangen nach der Erkenntnis des Ganzen. Sie hält existentiell die Stelle offen für die Unfassbarkeit des Seins und gelangt selbst nicht dazu, auszusprechen, was da im beglückenden Anschauen der irdischen Welt „erkannt“ worden ist. „Irdische Kontemplation ist unvollkommene Kontemplation.“<sup>78</sup> Was da unvollkommen im Anblick der Dinge geschaut wird, ist auch darum unaussprechlich, weil es nichts Begrifflich-Allgemeines ist, sondern das konkrete Wirklichsein der wirklichen Dinge. Auch für den Nichtglaubenden birgt die Erfahrung des Daseins der Welt bereits die Möglichkeit einer unaussprechlichen Epiphanie, die sich in der Liebe dessen, der an Christen glaubt zu dem Verlangen verdichtet, „daß hinter dem unmittelbar Begegnenden das Antlitz des menschengewordenen Logos sichtbar werde.“<sup>79</sup>

---

78 Josef Pieper, Glück und Kontemplation; in: Pieper, Werke Bd. 6, S. 216.

79 Ebd., S. 215.