

JEAN LAUAND

ESTUDOS PIEPERIANOS

[SÉRIE COLLECTANEÆ - VOL. 2]

[SELEÇÃO DE ARTIGOS]



JL em carvão do artista João Soares de Souza Sobrinho.

EDIÇÕES CEMOROC

(CENTRO DE ESTUDOS MEDIEVAIS
ORIENTE & OCIDENTE - FEUSP)

2024

Copyright © 2024 do autor
Todos os direitos reservados.

Conselho Editorial dos livros do Cemoroc

Diretores:

Jean Lauand (Feusp)
Paulo Ferreira da Cunha (Univ. do Porto)
Sylvio R. G. Horta (FFLCH-USP)

Membros:

Aida Hanania (FFLCH-USP)
Chie Hirose (Pós-Doutora Feusp)
Enric Mallorquí-Ruscalleda (Indiana University-Purdue
University Indianapolis)
Gabriel Perissé (Pós-Doutor Unicamp)
Lydia H. Rodriguez (Indiana Univ. of Pennsylvania)
María de la Concepción P. Valverde (FFLCH-USP)
Maria de Lourdes Ramos da Silva (Feusp)
Nádia Wacila H. Vianna (Fea-USP)
Pedro G. Ghirardi (FFLCH-USP)
Pere Villalba (Univ. Autònoma de Barcelona)
Roberto C. G. Castro (Pós-Doutor Feusp)
Rui Josgrilberg (Dr. Univ. Strasbourg)
Sílvia M. Gasparian Colello (Feusp)
Terezinha Oliveira (Uem)
Vitor Chaves de Souza (UFPB)

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira de Livro, SP, Brasil).

Lauand, Jean
Estudos Pieperianos - Série *Collectaneae* vol. 2; São Paulo: Cemoroc, 2024
ISBN 978-65-01-09751-0

1. Filosofia 2. Linguagem 3. Educação I. Título

(capa: JL em carvão do artista João Soares de Souza Sobrinho)

Todos os direitos desta edição reservados ao CEMOROC

<http://www2.fe.usp.br/%7Ecemoroc/>

SUMÁRIO

Apresentação – Sylvio R. G. Horta	005
Método e Linguagem no Pensamento de Josef Pieper	009
Abalo filosófico e afins. Por uma pedagogia pieperiana da admiração	063
“ <i>What is it all about?</i> ” Josef Pieper e a universidade	087
Josef Pieper: <i>Obras Completas</i> – os doze trabalhos de Berthold Wald	113
Pieper’s Theory of Feasting - the Work of a “Brasiliano” Painter	143
O homem, um ser que esquece	151
Método y Lenguaje en el Pensamiento de Josef Pieper	157

Apresentação – *Collectaneae*: organizando em livros seleções de artigos de Jean Lauand – 2

Sylvio R. G. Horta
Vice-Coord. área de Chinês (Dlo-Fflchusp)
Editor de Internet do Cemoroc

Jean Lauand é Professor Titular Sênior da Feusp, fundador e presidente do Cemoroc. Professor pesquisador da Universitat d'Alacant (Espanha) e da Universidade do Porto (IJJ, vigente de 2003 a 2019). É membro da Real Academia de Letras de Barcelona (correspondente). É também professor colaborador do Colégio Luterano São Paulo. Algumas de suas especialidades serão enumeradas ao elencarmos os temas desta coleção.

Trata-se de um professor incomparável. Nos seus 29 anos de magistério na FEUSP (até aposentar-se em 2009 e, desde então, continuar como professor Sênior na Pós-Graduação), foi em mais de 20 ocasiões formalmente distinguido pelos seus alunos: como Patrono dos formandos (5 turmas levam seu nome), como Paraninfo (em 8 formaturas) e como Professor Homenageado (10 vezes)!

É autor de livros e artigos publicados em cerca de 20 países e 10 línguas. No *Dedalus*, sistema de bibliotecas da USP, na busca pelo autor Jean Lauand, encontramos mais de 800 publicações (mais da metade são artigos científicos). No currículo Lattes do autor, encontram-se referenciados 540 artigos (433 científicos e 107 em revistas, jornais etc.).

A imensa maioria desses estudos foram publicados nas diversas revistas (algumas hoje desativadas) que o

Cemoroc fundou desde 1997 (<http://www.hottopos.com>) e encontram-se disponíveis na Internet: Revista Internacional d'Humanitats, Notandum, Conventit, International Studies on Law & Education, Mirandum, Collatio, Videtur etc.

Pareceu-nos bem aos Diretores do Cemoroc agrupar tematicamente em livros, seleções desses artigos para facilitar aos estudiosos da imensa produção de nosso Presidente a pesquisa sobre sua multifacética obra. A coleção em geral mantém a forma original de cada artigo (alguns reedições de originais bem antigos), mesmo com a ocorrência de algumas (poucas) inevitáveis repetições de uns quantos parágrafos, exemplos etc.

O plano da série *Collectaneae* – neste caso, uma “Lauandiana” – comporta grandes temas desse autor (que naturalmente não são estanques...) como os seguintes: Estudos Tomasianos / Estudos Pieperianos / Estudos Árabes / Estudos Keirseyanos / Religião e Sociedade / Linguagem.

Quem acompanha a obra do Prof. Jean Lauand sabe muito bem da originalidade e pioneirismo do autor em seus artigos e com esses agrupamentos poderá melhor aprofundar em suas contribuições.

Nota sobre este volume 2

Neste ano de 2024 celebramos os 120 anos de nascimento do filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997). Pieper foi o grande responsável pela redescoberta do verdadeiro Tomás de Aquino como um pensador vivo, vibrante e aberto, de extrema atualidade, para além de um

“tomismo” oficial e de sacristia, que persiste ainda hoje... Para JP, Tomás é “o último grande mestre de um cristianismo ainda não dividido”, grande demais para ser encerrado em um “ismo” em um “sistema” gerador de compêndios para uso de seminários religiosos e tradicionalistas.

Pieper nunca aceitou sequer a existência de um “tomismo”: o que ele afirma, sim, é a abertura do pensamento de Tomás para o todo do real e sua “negatividade” (*philosophia negativa e theologia negativa* – o acolhimento do mistério fundacional do mundo, que limita o conhecimento).

Respeitando plenamente a autonomia do filosofar, Pieper não tem nenhuma pretensão de “isenção de pressupostos” teológicos (e em sua crítica mostra que a *Voraussetzungslosigkeit* é, na verdade, impossível, mesmo para um filosofar ateu, que – *malgré lui même* – acaba se assentando implicitamente em alguma tradição teológica). E precisamente a Criação (*Kreatürlichkeit*) é para JP o tema central da reflexão antropológica. Criação que é obra de toda a Trindade: também da Inteligência do Verbo que ao conferir o ser dá à criatura sua inteligibilidade (e com isso o inesgotável mistério para o conhecimento humano).

Sendo Tomás anti-maniqueu e aceitando plenamente como bons o corpo e a matéria, JP adota o epíteto “Tomás do Deus Criador” (e nunca empregou o usual “Doutor Angélico”).

Pieper não se limitou a estudar Tomás: sua profunda compreensão de Platão trouxe também vivamente o filósofo ao diálogo filosófico contemporâneo. E o mesmo o fez com outros clássicos como Aristóteles e Agostinho.

Recusando qualquer uso de hermética terminologia, JP está convencido que o autêntico filosofar opera com e sobre a linguagem comum, a que todos usamos cotidianamente.

Só com apontar esses traços do pensamento pieperiano, o leitor já adverte que são também as características do filosofar de Jean Lauand, provavelmente o primeiro a defender doutorado sobre JP, nos idos de 1986, orientado por dezenas de cartas trocadas com o próprio filósofo de Münster. Sua tese foi publicada no ano seguinte, pelas editoras Perspectiva/Edusp: **O que é uma Universidade**. Introdução à filosofia da educação de Josef Pieper.

No final do século XX e ao menos no começo do XXI, Pieper foi o filósofo mais lido pelo público em geral na Alemanha e sua obra goza de imenso prestígio nos 24 países (e 18 línguas) em que foi traduzida. Poucos anos antes de morrer, Pieper escreveu a Lauand autorizando-o a publicar seus artigos e livretos. Daí que nossas revistas tenham 25 traduções de JP (reunidos em e-book: **Pieper no Cemoroc** <http://www2.fe.usp.br/%7Ecemoroc/LivroPieperFF.pdf>).

Nossas revistas têm publicado também dezenas de artigos do Dr. Berthold Wald (Univ. Paderborn), escolhido por Pieper como administrador e continuador de sua obra.

Dos artigos aqui recolhidos de Jean Lauand – de longe o maior promotor do pensamento pieperiano entre nós –, destaca-se: “Método e Linguagem no pensamento de Josef Pieper” (que publicamos também no original em espanhol), notável por sua profundidade e clareza.

São Paulo, 22 de julho de 2024

Método e Linguagem no Pensamento de Josef Pieper

(conferência no congresso internacional: “Josef Pieper e o pensamento contemporâneo”, Buenos Aires, agosto de 2004. O original, em espanhol, encontra-se ao final deste volume)

Primeiramente, quero parabenizar a ilustre Universidad Católica de Buenos Aires pela tão oportuna iniciativa de realizar este Congresso e agradeço a honra do convite para proferir esta conferência.

Tive o privilégio de manter constante contato epistolar com JP - pela sua imensa generosidade em responder às cartas de um jovem estudioso, desde o começo dos anos 80 até seu falecimento em 1997 -, com base na elaboração de minha tese de doutoramento¹, dedicada a seu filosofar.

Nesta conferência vamos discutir algumas características do método em JP e sua conexão com o todo de seu filosofar, dedicando uma especial atenção ao peculiar papel exercido pela linguagem - elemento metodológico principal na articulação linguagem/pensamento/realidade - no filosofar

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

O problema do método: ciências e filosofar

Cada ciência estuda seu objeto sob um determinado ponto de vista: dirige-se a um determinado aspecto e todo o resto simplesmente não lhe interessa. Assim, uma mesma realidade, por exemplo, o homem, é estudada por diferentes ciências sob diferentes ângulos: um é o enfoque da Medicina; outro, o da Psicologia; outro, o da Sociologia etc. o objeto de estudo de uma ciência e, principalmente, seu peculiar ponto de vista² condicionam, como é lógico, sua metodologia: de que servem, digamos, a *compreensão empática* para o matemático empenhado em demonstrar seus teoremas ou, reciprocamente, os teoremas do matemático para um historiador? E, como é evidente, o mesmo pode-se dizer do instrumental de cada ciência, também neste caso o objeto é decisivo: é pelo seu objeto que a astronomia emprega o telescópio e não o microscópio; a física - ao contrário da matemática - requer um laboratório; etc.

É certo que a questão do método das ciências não é simples e suscita infinitas discussões. No entanto, quando se trata do filosofar - do genuíno filosofar, tal como o entenderam “os antigos” - a questão do método torna-se ainda mais problemática e isto não por um *maior grau* de complexidade, mas porque ela nos introduz em uma *nova ordem*: a mesma que distingue o filosofar das ciências. Por isso, o filosofar não tem nem pode ter - e nem sequer pretende ter... - *operacionalidade* metodológica, uma operacionalidade que pode se dar - em maior ou menor grau - nas ciências.

² Além, é claro, das diferentes teorias, concepções, paradigmas dentro de uma mesma ciência...

Neste sentido, baste-nos recordar que JP - seguindo a tradição clássica de pensamento europeu - entende por filosofar a busca do ser, guiada pela pergunta:

Que é, em si e afinal, isto?³,

tal como foi proposto por Platão⁴: o filósofo quer saber não se o rei que tem muito ouro é feliz ou não, mas o que é a felicidade.

Ou seja, o filosofar não se limita a um “ponto de vista” mas indaga, con Whitehead, “*What is it all about?*”⁵, indaga pelo todo, com que este objeto se relaciona e, portanto, não se pode esperar um método com pretensões de precisão ou “bem comportado”.

Isto não depõe contra a filosofia, muito pelo contrário: o próprio JP dedica um artigo - *Über das Verlangen nach Gewissheit*⁶ -, à demonstração do fato de que o pouco que se pode obter na Filosofia (e na Teologia) é muito mais importante que os claros conhecimentos das ciências. O artigo é dedicado a comentar a contundente sentença de Santo Tomás:

Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis

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

⁴ *Teeteto* 175.

⁵ A conhecida sentença de Whitehead (“Remarks” *Philosophical Review* 46, 1937, p. 178) que Pieper cita con frequência.

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

rebus, ut dicitur in XI "De animalibus" (I, 1, 5 ad. 1).

Pois só se pode ter precisão, clareza quantificável, se se trata de conhecimentos menores; já o pouco - e relativamente obscuro - que se pode obter em Filosofia é de sumo interesse. A propósito, é oportuno recordar que *precisão* - etimológica e realmente - significa corte ("*precision*", explica o *Oxford English Dictionary*, provém de *praecisio: a cutting off abruptly*).

Daí que a ciência é precisa na medida em que, a partir de seu *ponto de vista*, diz: "interessa-me este aspecto da realidade (e o resto não me interessa!)"; já o filósofo, quando pergunta pela realidade - perguntando, por exemplo, "o que é o homem?" - , não se limita a um determinado ponto de vista, mas abre-se omnidimensionalmente ao ser, àquilo que em si e em sus últimos fundamentos é tal realidade - o homem, a arte, o amor etc.

Além disso, nada impede que uma questão científica possa receber uma solução cabal, precisa e definitiva (por exemplo, só há dez anos, a matemática chegou, finalmente, à solução do "último teorema de Fermat", que permaneceu indemonstrado por 350 anos), enquanto as questões filosóficas permanecem sempre no "ainda não" da esperança: quem poderá dizer que sabe plenamente "em si e em suas últimas razões" o que é o homem, o amor etc. Camões, o grande poeta português, diz que o amor é:

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

Precisamente essa amplitude de perspectiva torna problemático o filosofar: para ele não há, dizíamos, uma metodologia que se possa operacionalizar em passos “objetivos” como os que se dão, por exemplo, na álgebra elementar, para resolver uma equação...

Método e pensamento em JP

Sem menoscabo do tão importante “conteúdo” de seu pensamento - objeto precisamente de brilhante exame neste Congresso - parece-me que vale a pena que nos detenhamos também nas riquíssimas contribuições específicas de JP no campo dos procedimentos metodológicos. E aliás, se seguimos o próprio JP, o método não deve ser considerado como uma realidade autônoma, mas que depende, decorre desse mesmo filosofar. A sentença de Fichte, citada por JP⁷: “A filosofia que se escolhe depende do homem que se é” pode ser parafraseada e aplicada a nosso tema: “O método que se escolhe depende da concepção de filosofar”⁸.

Esta é a razão pela qual - no caso de JP - o método escapa a toda tentativa de “operacionalização”, de deixar-se expressar em “receitas” ou regras rígidas. Pois filosofar é, para JP:

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

⁸ Naturalmente, como o próprio JP faz notar, não se trata no caso do filosofar - nem no de seu método - de “escolher” (“certamente não é algo assim como se se ‘escolhesse’ uma filosofia; em todo caso, o que Fichte quer dizer é claro e também acertado”).

um processo existencial que se desenvolve no centro do espírito, um ato espontâneo que arranca da vida interior⁹

Aliás, como caberia falar em métodos rígidos em uma obra que tão acertadamente foi qualificada - por ninguém menos do que T. S. Eliot - como de *insight* e sabedoria?¹⁰

Seja como for, há claramente um método em JP: um método tão dialeticamente unido a sua antropologia, que nem sequer é possível pensar uma dessas realidades separada da outra: seu método é o que é pela sua pessoal concepção de filosofar; e ele exerce o filosofar por meio do método.

No caso do filosofar de JP, isto - a conexão do método com seu filosofar, com sua antropologia filosófica - é muito forte e o fato de que o próprio JP não tenha dedicado diretamente ao tema método mais do que umas poucas páginas (poucas, mas muito luminosas) significa talvez que o método está tão vivamente integrado à sua antropologia que - parafraseando o célebre pensamento de McLuhan - pode-se dizer da obra de JP: “o método é a mensagem”.

O método: caminhos indiretos para o homem

Quando se contempla a vasta obra filosófica de JP e se constata que versa sobre temas tão variados como Metafísica, Filosofia da História, Ética etc., é natural que o pesquisador indague sobre a existência de possíveis

⁹ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 28

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

constantes por detrás dessa multiforme variedade: Que há em comum (se é que há algo em comum...) em temas aparentemente tão distintos como por exemplo em seus estudos sobre o filosofar, a virtude, ou o princípio metafísico da verdade das coisas?¹¹

O tema, o grande tema que subjaz a todos os escritos pieperianos é o homem, a antropologia filosófica. Mas - e com isto tocamos um dos traços principais do pensamento/método de JP - a essa realidade fundamental, o homem, só há acesso por caminhos indiretos.

Repito: esta afirmação (“ao objeto fundamental do filosofar, o homem, só há acesso por caminhos indiretos”) está na própria raiz do pensamento/método de JP. e vale a pena que nos detenhamos em explicá-la um pouco, lançando luz sobre o método e sobre a dialética método/conteúdo de que falamos há pouco.

Memória, mãe das musas

Em um texto isolado: “*Erinnerung: Mutter der Musen*”¹² - um breve discurso em homenagem a uma artista plástica -, JP expressa algo de muito importante sobre o homem e indiretamente sobre o método de seu filosofar.

¹¹ Como, por exemplo, nos livros *Was heisst Philosophieren?, Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden neu bedacht e Wahrheit der Dinge.*

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

A Memória, *Mnemosyne*, é a mãe das Musas: não há memória para o homem - diz JP citando Safo - sem as Musas. O homem é um ser esquecediço e precisa das musas para recordá-lo - agora citando Píndaro - da grandeza da obra divina.

JP resume a sugestiva cena apresentada por Píndaro, em seu “Hino a Zeus”. Zeus decide intervir no caos e, então, toda a confusão informe vai dando lugar à harmonia e à ordem: *kosmos*. E quando, finalmente, o mundo alcança seu estado de perfeição (estreando a terra, os rios, os animais, o homem...), Zeus oferece um banquete para apresentar aos deuses - atônitos ante tanta beleza - sua criação... Mas, para surpresa dos convidados, ante a pergunta (quase meramente retórica) sobre se falta algo ou se há algum defeito, ouve-se uma voz que indica a Zeus uma grave e insuspeitada falha: faltam criaturas que reconheçam e louvem a grandeza divina do mundo..., pois o homem é um ser que esquece. O homem, que recebeu da divindade a chama do espírito; o homem, está, afinal, mal feito, mal acabado: ele tende à insensibilidade, a não reparar... a esquecer! As musas (filhas de Mnemosyne), as artes, aparecem como uma primeira tentativa de concerto de Zeus: a divindade as oferece como dádiva ao homem como companheiras, para ajudá-lo a lembrar-se...

Naturalmente, a missão de resgatar ao esquecimento importantes realidades não compete somente às artes¹³. O filosofar (e para JP o filosofar está muito próximo da arte) deve recordar-nos das grandes verdades que sabemos, mas

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

das quais, uma e outra vez, nos esquecemos. Sempre atento à linguagem, JP faz notar que a língua inglesa dispõe de duas palavras para recordar: *remember* e *remind*. As musas são as grandes *reminders*, fazem com que o artista recorde e, por sua vez, faça recordar a outros.

Precisamente esse caráter esquecedor do homem (ele sim se lembra do trivial, mas se esquece do essencial), está nos fundamentos do método de filosofar de JP, um método que atinge seu objeto, o homem, por caminhos indiretos.

A experiência: sabemos mais do que o que sabemos

À primeira vista pode parecer contraditório falar de caminhos indiretos em um filosofar como o de JP, que - e esta é outra característica essencial do método - sempre se dirige ao fenômeno e se apóia na experiência. De fato, por exemplo em seu estudo sobre o sagrado, diz JP:

*Como sempre, começaremos por apontar do melhor modo possível a resposta (a uma indagação filosófica) dirigindo a atenção ao fenômeno, isto é, àquilo que se manifesta*¹⁴.

Desde o mais minúsculo artigo ao mais volumoso livro, sempre a análise pieperiana se alimenta da manifestação, do fenômeno: o *insight* e a sabedoria se encontram justamente no esforço de trazer à consideração

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

tudo aquilo que realmente é significativo em relação a esta ou aquela experiência. E é por apoiar-se na experiência, que o pensamento de JP tem a viveza e o colorido do concreto, do vivido, e é por isso que suas obras são de leitura tão agradável e se impõem com o peso da realidade.

Mas precisamente neste voltar-se para a experiência é que reside o caráter problemático do filosofar e - paradoxalmente à primeira vista - a necessidade de um caminho indireto para o filosofar.

Pois o conteúdo das experiências não está totalmente disponível a nosso saber consciente. Pode ocorrer por exemplo que as experiências, as grandes experiências que podemos ter sobre o homem e o mundo, brilhem com toda a viveza por um instante na consciência e depois, sob a pressão do cotidiano, comecem a desvanecer-se, a cair no esquecimento... Seja como for, não é que se aniquilem (se se aniquilassem não restaria sequer a possibilidade de filosofar...), mas se transformam, se tornam...: *instituições, formas de agir do homem e linguagem*.

Estes são os três “sítios” (para usar uma metáfora da arqueologia) onde o filósofo deve penetrar para recuperar o que tinha sido oferecido na experiência.

Há um parágrafo essencial de JP sobre essas três vias privilegiadas de acesso:

Que significa experiência? (...) Um conhecimento com base num contato direto com a realidade (...) Mas os resultados que

obtemos não desaparecem quando cessa o ato de experiência; acumulam-se e conservam-se: nas grandes instituições, no agir dos homens e no fazer-se da linguagem¹⁵

Uma e outra vez JP insiste em que não possuímos de modo consciente todo o conteúdo de nossas grandes experiências, como por exemplo em *Über das Ende der Zeit*:

Há experiências cujo conteúdo pode ser expresso e conhecido claramente por quem as faz e outras cujo objeto não pode ser expresso e “realizado” em seguida, mas permanecem, por assim dizer, latentes. (...) Por exemplo, eu nunca teria podido prever como se comportariam numa situação excepcional e extrema, pessoas a mim chegadas. Mas, no momento em que vivo esta situação não me surpreendo com sua reação; sem o saber já a esperava. Já antes tinha captado nessas pessoas qualquer coisa de sua mais profunda intimidade.¹⁶

Isto fica ainda mais claro em *Über den Begriff der Sünde*:

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

¹⁶ Pp. 47 e 49.

Em todos os fatos fundamentais da existência sabemos muito mais do que “sabemos”. E cita, endossando, Friedrich von Hügel: “Não se trata tanto do que alguém julga que pensa mas do que realmente pensa...” o que talvez só venha a descobrir - para sua própria surpresa - por ocasião de um forte abalo existencial¹⁷.

É neste ponto - sabemos muito mais do que “sabemos” - que radica a própria possibilidade do filosofar, enquanto busca do resgate desse *plus*.

Uma busca pelo *plus* que se encerra em instituições - os senhores se lembrarão quanto de antropologia JP extrai da instituição “universidade” -, no agir humano - como se sabe, para JP a análise do próprio filosofar remete ao próprio centro da antropologia - e na linguagem.

Aludíamos há pouco à posição de Santo Tomás - tão cara a JP -, que afirma a semelhança entre o filósofo e o poeta. Os senhores permitir-me-ão, portanto, apresentar essa busca do *plus* por meio daquela que é a mais importante poeta brasileira da atualidade, Adélia Prado (sua obra poética tem muitos pontos em comum com o filosofar de Pieper¹⁸), que soube expressar esse *plus* de visão nos tão sugestivos versos de seu poema “*De profundis*”¹⁹:

¹⁷ Pp. 14 e 15.

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

¹⁹ Prado, Adélia *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, p. 199.

De vez em quando Deus me tira a poesia.

Olho pedra, vejo pedra mesmo.

Filosofar, resgate do *plus* nas instituições

Vale a pena transcrever agora o parágrafo inicial de *Offenheit für das Ganze*, no qual, antes de refletir filosoficamente sobre a instituição universidade, o próprio JP resume a essência de suas ideias metodológicas. As grandes experiências estão escondidas nas grandes instituições (e podemos acrescentar: na linguagem e nos modos de agir dos homens):

As grandes instituições costumam ser a expressão de grandes experiências, de experiências que estão como que vazadas nessas instituições e, conseqüentemente, um tanto escondidas nelas. Esta é precisamente uma das razões pelas quais é tão difícil dizer cabalmente em que consiste o verdadeiro significado das instituições que condicionam e emolduram a vida humana. Com o simples atentar para o aspecto aparente, histórico-concreto do fenômeno, não se pode decifrar o que elas realmente são e devem ser; para fazê-lo, é necessário penetrar, através de um paciente e cauteloso esforço de interpretação, naquelas experiências, intuições e convicções que se incorporaram nas instituições e que as

fundamentam e legitimam. Porém, quando se trata das grandes experiências que o homem tem consigo mesmo e com o mundo, das experiências que condicionam sua vida, não se pode dizer que elas possam ser apanhadas e formuladas facilmente, uma vez que não estão de modo algum ao alcance imediato da consciência reflexiva. Sabemos muito mais do que aquilo que somos capazes de exprimir de improviso, em palavras precisas, num determinado momento. E talvez aconteça que o que digamos de fato passe à margem de nossas verdadeiras convicções.²⁰. [...] Precisamente as nossas certezas mais vitais - as que atingem nosso fundamento e o do mundo, de que temos tanta segurança que por elas orientamos nossas vidas - estão fadadas a se transformarem logo em existência viva; se tudo segue seu caminho normal, convertem-se em vida vivida, tornam-se realidades, concretizam-se. Passam, por exemplo, como dizíamos, a formar a organização estrutural das instituições, nas

²⁰. Daí a duvidosa validade das pesquisas de opinião, quando se trata de questões da existência interior: "Precisamente aí é que reside a dificuldade inerente às pesquisas de opinião, quando o seu objeto diz respeito não à existência exterior, mas à interior. As respostas expressam aquilo que os entrevistados acham que pensam, enquanto sua verdadeira opinião lhes escapa e se esconde a tais apressadas pesquisas. "O senhor crê na imortalidade?" (este foi o tema de uma recente pesquisa internacional). Não é um resultado muito significativo o fato de que na Alemanha Ocidental, 47% dos entrevistados tenham respondido afirmativamente. O que realmente um homem pensa da imortalidade possivelmente só se tornará claro (talvez até para sua própria surpresa) num momento de abalo existencial; uma rápida entrevista tem pouca probabilidade de penetrar na dimensão em que se situam tais convicções".

quais se configura e se perfaz o viver histórico do homem. Ainda que não se dêem a conhecer de modo imediato, essas experiências estão presentes e ativas, e quem queira expressá-las deve ultrapassar o que se manifesta na superfície e procurar atingi-las para, por assim dizer, retraduzi-las em forma de enunciado.

Caminhos de acesso à antropologia: a análise do próprio ato de filosofar

Resumindo: o filosofar parte da experiência, mas nossas grandes experiências não permanecem na consciência reflexiva com toda sua riqueza, mas nos escapam e se transformam inconscientemente em instituições, modos de agir e linguagem.

Portanto o método, o caminho, segue, de algum modo, aquilo que foi expresso por Heráclito numa conhecida sentença: *odos ano kato mia kai oyte*, o caminho para cima e o caminho para baixo é o mesmo e único. O espírito do homem, levado por uma necessidade dele, “desceu” para criar a universidade, para se pôr a filosofar, para enriquecer a linguagem... e depois, se queremos saber o que é o homem, o caminho, o método é subir: dessas realidades para o homem: *odos ano kato mia kai oyte*.

Consideremos esse ato humano particularmente importante que é o próprio filosofar. Não por casualidade - mas por exigências do próprio método e seguindo a grande

tradição de Platão e Aristóteles - JP dedicou muito de sua obra à questão: “o que é filosofar?”.

Essa questão - assim se lê já no primeiro parágrafo de *Was heisst Philosophieren?* - é decisiva...

...eminentemente filosófica, é com ela nos situamos no próprio centro da filosofia.

E prossegue:

Mais precisamente: nada posso dizer sobre a essência da filosofia e do filosofar sem, ao mesmo tempo, fazer uma afirmação sobre a essência do homem.

A antropologia filosófica de JP se constrói, em grande parte, a partir da análise do filosofar²¹.

E o filosofar - isto é, manter a tensão da indagação: “que é isto?”, “que é isto em si e em suas últimas razões? (*überhaupt und im letzten Grunde*)”²² - é tal que, por exemplo, uma de suas principais características é a “abertura para o todo”; formulação que remete a Platão e que é também

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

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

o título do opúsculo, na introdução do qual JP discute seu método.

Não por casualidade, a estrutura do filosofar nos conduz à do homem: essa “abertura para o todo” expressa também “a própria natureza do espírito humano”²³ e ainda, diga-se de passagem, a essência da instituição universidade. Quer dizer, se o espírito humano desceu, produzindo a criação dessa instituição, que tem como forma precisamente a abertura que constitui esse espírito e, do mesmo modo, se o espírito humano se “objetiva”, se manifesta engendrando a atividade do filosofar; metodologicamente é “subindo” a partir da universidade e do filosofar que chegaremos a saber algo sobre o espírito do homem - *odos ano kato mia kai oyte*.

Filosofar e ciências

Como dizíamos no início, quem pensa cientificamente, limita-se a considerar seu objeto sob um aspecto particular:

Enquanto saber especializado toda ciência está feita de formulações que dizem respeito a um aspecto determinado sob o qual ela considera o real; cada ciência existe, por assim dizer, em função dos limites que a separam das outras ciências²⁴.

²³ *Offenheit für das Ganze*, p. 20.

²⁴ *Offenheit für das Ganze*, p. 20.

Neste caso, não entram em jogo “Deus e o mundo”²⁵, que é precisamente -segundo Platão - aquilo que constitui a característica fundamental do verdadeiro filósofo: o permanente impulso “*para alcançar o todo das coisas divinas e humanas em universal*”²⁶. Para lançar luz sobre esses dois modos de relacionar-se com seu objeto, tomemos como exemplo a distinção que JP indica entre o tratamento científico e o filosófico de um mesmo tema: a morte.

Na medida em que me interrogo, sob o ponto de vista fisiológico, o que acontece quando morre um homem, quer dizer, na medida em que, como cientista, eu formulo um aspecto parcial, não só não estou obrigado a falar de “Deus e o mundo”, como isso nem sequer me é permitido: seria algo claramente não-científico²⁷.

Em seu livro sobre a morte, no qual a pesquisa não é feita do ponto de vista científico, mas é filosófica (e a filosofia, insistamos, não tem um “ponto de vista”, mas se abre para a visão da totalidade), JP indica que o filósofo deve manter uma:

firme vontade de tomar em consideração absolutamente todos os aspectos a nosso

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

²⁶ PLATÃO, *A República*, 486a. “Ciência das coisas divinas e humanas” é, talvez, a mais clássica das definições de filosofia, mil vezes citada pelos antigos.

²⁷ *Was heisst Akademisch?*, p. 96.

alcance, que possam de alguma forma dizer-nos algo sobre o fenômeno da morte ou, pelo menos, não deixar de lado nada do que for capaz de dar-nos alguma informação; sejam os dados procedentes da fisiologia clínica, da patologia, ou da experiência do médico, do sacerdote ou do capelão de prisões, ou o que se possa obter da legítima tradição sagrada²⁸.

Daí se segue uma distinção de extrema importância que JP estabelece sobre os diferentes critérios de rigor e os diferentes modos de “ser crítico” que vigem para a ciência e para o filosofar:

Há, claramente, duas formas de se “ser crítico”²⁹.

E na conferência *Über den Glauben*, JP explica:

Há uma forma muito especial de “ser crítico”, diferente da atitude crítica que, legitimamente, vige no âmbito da ciência. Para o cientista, quer dizer, para aquele que procura uma resposta exata para uma determinada questão particular, ser crítico significa: não admitir como válido nada que não tenha sido comprovado, “não

²⁸ *Tod und Unsterblichkeit*, p. 17.

²⁹ “Zwei Weisen, ‘kritisch’ zu sein”, in *Buchstabier-Übungen*, pp. 37 e ss.

deixar passar nada” (*nichts durchlassen*). Mas para aquele que indaga pelas conexões totais, pelo último significado do mundo e da existência, isto é, para aquele que crê - e, aliás, também para quem filosofa - ser crítico é algo de fundamentalmente diferente: a saber, com a máxima vigilância ocupar-se de que do todo do real e do verdadeiro nada lhe escape. O cientista diz “*nichts durchlassen*”; quem filosofa e quem crê diz: “*nichts auslassen*”, não deixar de considerar nada³⁰.

E assim, ao longo por exemplo de *Was heisst Philosophieren?*, JP vai indicando as características do filosofar, que corresponderão a outras tantas informações essenciais sobre o homem, que aqui só podemos indicar de modo meramente esquemático.

Que, por exemplo, o filosofar tem por fim a contemplação, a *theoria* e por princípio a admiração, que o filosofar requer a *skholé* como atitude fundamental e necessariamente se dá em um âmbito de mistério. Estas não são somente características do filosofar, mas que, por mediação delas, chegamos a saber algo sobre o que é o homem.

Se nos detemos nessas características do filosofar (a admiração, o mistério etc.), veremos, com JP, que remetem a uma categoria especial: a “creaturidade”:

³⁰ *Glauben, Hoffen, Lieben*. pp. 10-11. Certamente, JP distingue claramente entre fé e filosofar, pois este é tarefa “metodicamente disciplinada” do pensamento (Cf. *Offenheit für das Ganze*, p. 14).

A estrutura e a condição do mundo e do próprio homem estão profundamente marcados por seu ser-criação³¹.

E a partir dessas notas do filosofar, JP conclui também que o homem tem uma estrutura dúplice, que comporta um elemento positivo e outro negativo: é o que JP denomina *Hoffnungsstruktur*, estrutura de esperança³². e a esperança não é sim nem não, mas um “ainda não”.

A forma íntima do filosofar é praticamente idêntica à forma interna da admiração. (...) A admiração comporta um aspecto negativo e outro positivo. O aspecto negativo consiste em que aquele que admira não sabe, não compreende; não conhece o que está “por trás” (...) Portanto, quem admira não sabe, ou não sabe perfeitamente. (...) Nessa estreita união entre “Sim e Não” manifesta-se que a admiração tem a mesma “estrutura de esperança”. O arcabouço da esperança é próprio do ato de filosofar, como o é da própria existência humana. Somos essencialmente *viatores*, caminhantes, que *ainda não são*.³³

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

³² Por exemplo em *Was heisst Philosophieren?*, p. 12.

³³ *Idem*, pp. 72-73.

E aí se conectam também outras características do filosofar que já mencionamos. Por exemplo, uma questão científica pode receber uma resposta clara, precisa e definitiva; uma questão filosófica sempre manifesta o “ainda não” do homem, que - para recordar uma imagem da filosofia cara a JP - tal como *Eros* é “filho de Poro e de Penia, ou seja, da riqueza e da indigência, (...) jamais é rico nem pobre, e se encontra sempre a meio caminho entre a sabedoria e a ignorância”³⁴. A filosofia portanto não pode ser um sistema fechado, “a pretensão de possuir a ‘fórmula do mundo’ é antifilosófica e pseudofilosófica”³⁵.

Daí que JP tenha dado tanta importância ao caráter negativo da filosofia. Quando publicamos a edição brasileira de *Unaustrinkbares Licht*, que tem por subtítulo “O elemento negativo na visão de mundo de Tomás de Aquino”³⁶ JP nos disse que se tratava de uma de suas obras mais fundamentais³⁷, imprescindível para um estudo de seu filosofar.

Para explicar o que é a *philosophia negativa*, JP recorda (para surpresa de muitos...) que a sentença: “*Rerum essentialia sunt nobis ignotae*”³⁸ - as essências das coisas são desconhecidas para nós - encontra-se não na *Crítica da Razão*

³⁴ PLATÃO, *Banquete*, 203.

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

³⁶ *Unaustrinkbares Licht*, subtítulo.

³⁷ Carta a LJL, 4.4.83.

³⁸ Cit. em *Unaustrinkbares Licht*, p. 38. Tal sentença (*De Veritate*, 10, 1) é surpreendente não quando se considera o próprio Tomás (nele frequentemente se lê “*Principia essentialia rerum sunt nobis ignota*” (*In De Anima* I, 1, 15), “*formae substantiales per se ipsas sunt ignotae*” (*Quaest. disp. de spiritualibus creaturis* II ad 3.), etc. - loc. cit.) mas os “epígonos racionalistas de Tomás” (*La actualidad do Tomismo*, p. 21).

Pura de Kant mas nas *Quaestiones disputatae* do Aquinate³⁹. É esta uma dimensão do pensamento de S. Tomás para a qual:

o tomismo de escola em absoluto não nos preparou e que faz explodir qualquer “sistema”⁴⁰.

Daí que JP não tenha admitido para si o rótulo de tomista:

Não pode haver um “tomismo” porque a grandiosa afirmação que representa a obra de S. Tomás é grande demais para isso (...) S. Tomás nega-se a escolher algo; empreende o imponente projeto de “escolher” tudo (...) A grandeza e a atualidade de Tomás consistem precisamente em que não se lhe pode aplicar um “ismo”, isto é, não pode haver propriamente um “tomismo” (“propriamente”, isto é: não pode haver enquanto se entenda por “tomismo” uma especial direção doutrinária caracterizada por asserções e determinações polêmicas, um sistema escolar transmissível de princípios doutrinários⁴¹

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

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

⁴¹ *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 27. Cf. também os episódios narrados em *Noch nicht aller Tage Abend*, pp. 121-122 e 90-91.

Parte II - Método e Linguagem no Pensamento de Pieper

A opção pela linguagem comum

Dizíamos que para JP, o filosofar parte da experiência, das grandes experiências que o homem tem consigo mesmo e com o mundo. E que - e aí radica a peculiar dificuldade para quem filosofa - essas experiências especialmente densas não têm brilho duradouro na consciência: logo se desvanecem, nos escapam... não que se aniquilem: condensam-se, escondem-se, depositam-se... na linguagem⁴², na linguagem comum, essa que nós mesmos falamos e ouvimos todos os dias.

Precisamente sobre o valor da linguagem comum para JP é o *Prólogo* de Hans Urs von Balthasar ao *Lesebuch* de JP: se se trata de filosofar e portanto da busca do ser em sua totalidade e de seu significado, impõe-se a consideração da linguagem comum, a que se faz a partir da sabedoria daqueles que inconscientemente “filosofam”. “A palavra da linguagem comum humana encerra mais realidade que o termo artificial”. E ajunta a surpreendente mas acertada afirmação: “Não só Lao-Tse, Platão e S. Agostinho, mas também Aristóteles e S. Tomás - por improvável que isso possa parecer - ignoram toda terminologia especializada”⁴³.

JP desconfia da terminologia especializada e sua opção pela *simplicitas* radica em convicções filosóficas. No

⁴² Certamente, não só na linguagem. Como já dissemos, JP indica também, como depositários dessas informações essenciais que se escondem nas “grandes experiências”: as *instinções* e modos de agir humanos.

⁴³ Prólogo a *Lesebuch*, pp. 5-6.

posfácio⁴⁴ que escreveu para a edição alemã do livro sobre a dor de C. S. Lewis, Pieper tece considerações, referindo-se a esse autor, que podem perfeitamente aplicar-se à sua própria obra: ainda que nem todos a considerem uma leitura “leve” - assim começa o texto - ninguém pode pôr em dúvida a simplicidade, virtude cada vez mais rara nos escritos filosóficos. E a simplicidade é - prossegue Pieper - o “selo de credibilidade” do filósofo e onde não a encontrarmos devemos desconfiar. Distingue a seguir “linguagem” (*Sprache*) de “terminologia” (*Terminologie*). Esta é artificial, fabricada, limitada a especialistas; aquela, a linguagem comum, quotidiana, possui a originalidade e a força da palavra natural.

A linguagem é assim todo um “laboratório” para o filósofo⁴⁵. Por isso a extraordinária importância das línguas para o filósofo: em seu já citado prefácio a JP, T. S. Eliot afirma que o filósofo ideal deveria estar familiarizado com todas as línguas; para poder exercer seu ofício: “resgatar” a sabedoria que se ocultou na linguagem. Daí que vemos JP sempre atento a essa “sabedoria oculta” não só em sua língua alemã, mas também no grego e no latim (por exemplo no Cap. I de *Glück und Kontemplation*), no inglês (p. ex. em *Überlieferung*, p. 28), no francês (p. ex. em *Hoffnung und Geschichte*, p. 30), no russo (p. ex. em *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 42), no indiano (p. ex. em *Überlieferung*, p. 40) etc.

⁴⁴ “Über die Schlichtheit in der Philosophie”, publicado em *Erkenntnis und Freiheit*, pp. 97 a 102.

⁴⁵ Um laboratório: naturalmente, não se trata de sempre aceitar e acolher tudo o que procede da linguagem comum, pois ela apresenta, por vezes, disfunções, como o próprio JP adverte.

Essas convicções vinculam fortemente a metodologia do filosofar de JP à análise da linguagem. Sempre com a reserva da não-operacionalidade do método, podemos enunciar algumas constantes metodológicas referentes à linguagem, em JP.

A atenção à etimologia

JP está convencido de que as palavras frequentemente têm um potencial expressivo muito maior do que à primeira vista se adverte no cotidiano, quando delas fazemos uso de modo tão familiar e quase automático. A parte mais evidente nas análises de JP sobre a linguagem são as inúmeras considerações etimológicas, às quais JP sempre está atento e que são muito ricas e sugestivas. Naturalmente, JP não faz da etimologia um absoluto e de modo muito acertado, reconhece seus limites, os mesmos limites do conhecimento humano:

Não há nada no mundo que possamos entender completamente. “As essências das coisas nos são desconhecidas”. Esta sentença não se encontra numa *Crítica da Razão Pura* de Kant, mas nas *Quaestiones Disputatae* de S. Tomás de Aquino. Precisamente esta é a razão, prossegue ele, pela qual também os nomes que damos às coisas não lhes podem penetrar a essência. Se chamamos lapides às pedras porque elas podem “ferir o pé” (*laedere pedem*), com isto, como é óbvio, não expressamos o que uma pedra propriamente é.

É sabido que essas etimologias dos pensadores medievais são quase sempre irremediavelmente falsas. Mas a sentença continua sendo verdadeira: nossos nomes não penetram no núcleo do que queremos denominar! No entanto, há, ao que parece, gradações⁴⁶.

Nessas *gradações* há palavras que têm um “gancho” muito accidental com a realidade designada; outras, são já mais profundas; em todo caso, vale o que diz Tomás:

Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essenziale” - In I Sent. d 25, q1, a1, r8

Este “gancho accidental” é a razão pela qual frequentemente é diferente o enfoque, o aspecto pelo qual uma palavra de uma língua descreve uma determinada realidade: o mesmo objeto que protege da chuva (*paraguas, parapluie, guarda-chuva*) serve também para proteger-nos do sol (*umbrella, sombrinha*). Por isso, diz Tomás que diferentes línguas expressam a mesma realidade de modo diverso:

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

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

E assim também cada etimologia - nas distintas línguas - pode trazer um aspecto distinto da realidade da coisa. Naturalmente, também aqui marca sua presença aquele caráter esquecediço do homem: os milhões de falantes do português quando agradecem dizendo “*obrigado, muito obrigado*”, nem reparam no que estão dizendo: que a gratidão *obriga* a retribuir; do mesmo modo o falante do inglês quando diz *thanks* não se dá conta de que “*to thank*” se reduz etimologicamente a “*to think*”, quem está agradecido *pensa*, considera o caráter gratuito (*gracias!*) no favor que o benfeitor lhe prestou. Com este exemplo tocamos - por meio de diversas línguas - os diversos graus da gratidão. Com efeito, Santo Tomás explica que a “gratidão” é uma realidade humana complexa (e isto já sugere que sua expressão verbal seja, em cada idioma, fragmentária: cada ênfase recai somente em um aspecto):

A gratidão comporta diversos graus. O primeiro encontra seu fundamento no “reconhecimento” (*ut recognoscat*) do benefício recebido. O segundo consiste em louvar e dar graças (*ut gratias agat*); e por último, o terceiro, radica na obrigação (*ob-ligatus*) de “retribuir” o bem recebido de acordo com a possibilidade do beneficiado e segundo as circunstâncias mais oportunas de tempo e lugar (II-II, 107, 2,c).

Frequentemente o aspecto que a etimologia de cada língua traz pode ser muito importante, pode trazer informação

de interesse para o filósofo. Como quando, por exemplo, em seu livro sobre o amor JP indica que as palavras latinas *amor* e *amare* têm que ver etimologicamente com a semelhança (“with the radical notion of likeness”) e estão próximas ao inglês *same*⁴⁷. Ou quando em seu livro sobre a esperança extrai as ricas consequências do fato de que em sua língua alemã “desespero” (*Verzweiflung*) derive de “dois” (*zwei*):

Das “zwei” in dem Wort (*Verzweiflung*) hat seinen Sinn⁴⁸

A conexão entre linguagem viva e possibilidade de ver a realidade

Não somente as intuições depositadas nas palavras interessam ao filósofo; em certos casos, também a ausência de palavras na linguagem também traz informação importante.

A não existência de palavras vivas e vigorosas para expressar realidades fundamentais faz com que essas realidades tornem-se invisíveis para nós. O pensamento e a vida dependem da linguagem muito mais do que à primeira vista supomos. A força viva da palavra não só transmite, mas até produz e preserva, em interação dinâmica, o que pensamos e sentimos. Sem a palavra, nossa percepção da realidade é confusa ou nem sequer chega a ocorrer.

⁴⁷ *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 39.

⁴⁸ *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 225.

E reciprocamente, se uma realidade se torna invisível, a palavra que a expressa perde sua viveza e seu vigor, produzindo um círculo vicioso. JP dedica muito de sua atenção - sobretudo quando trata das virtudes - a essa relação, a essa interação dialética entre existência de uma atitude de vital interesse por algo e a existência de uma linguagem viva e vigorosa para expressá-la. Sem a palavra - a palavra adequada - a própria possibilidade de ver a realidade se torna problemática.

Por exemplo, em *Das Viergespann*, JP dice:

A verdade da concepção cristã de homem e a verdade em geral não somente perdem sua força de conquista, mas também seu poder de anúncio, se não é regenerada vivamente em seu sentido autêntico. E esta vivificação contínua realiza-se pela força incisiva da palavra viva. Daí a grande responsabilidade - que sempre acompanha o poder - para com a verdade daqueles que comunicam: podem anunciar a verdade ou desvirtuá-la⁴⁹.

Neste caso JP está falando da *temperantia*, da falta de uma palavra viva em nossos idiomas para designar a realidade da *temperantia*. Mas os senhores recordarão que acontece o mesmo - e JP expressamente o indica - com muitas palavras fundamentais: virtude, amor, prudência etc.

⁴⁹ Pp. 201-202.

No caso da *prudentia* chegou-se inclusive a uma autêntica perversão de significado: da reta apreensão da realidade para um egoísta cuidado de si mesmo⁵⁰.

Que falta fazem palavras que expressem por exemplo conceitos como *acedia* ou *curiositas*! Do esvaziamento da acídia, que não significa nada hoje em dia, e pior: de sua substituição pela preguiça na lista dos pecados capitais, JP diz de modo muito forte:

Não há provavelmente um conceito da ética que se tenha «aburguesado» tão notoriamente na consciência do cristão médio como o conceito de «acedia». (...) A noção que se tornou popular do pecado capital da preguiça gira em torno do dito: «a ociosidade é a mãe de todos os vícios». A preguiça, segundo esta opinião, é o contrário da diligência e da laboriosidade; é quase sinônimo de lassidão e desaplicação. Deste modo a «acedia» se converte quase em um conceito da vida industriosa da burguesia. E o fato de que esteja entre os pecados capitais parece que é, por assim dizer, uma confirmação e sanção religiosa da ordem capitalista de trabalho. Ora, esta ideia é não só uma banalização e esvaziamento do conceito primário teológico-moral da acídia, mas até mesmo sua verdadeira inversão. Ora, esta ideia não é só uma mera trivialização e esvaziamento

⁵⁰ *Das Viergespann*, p. 17

do conceito primário teológico-moral do pecado da «acedia», mas sua verdadeira subversão⁵¹.

E da ausência para uma palavra que expresse vivamente o conceito clássico de *curiositas*, diz JP:

O que é mais surpreendente - e é algo simplesmente incrível - parece-me ser o fato de que uma determinada força fundamental do homem - da qual os antigos, muito justamente, trataram de modo exaustivo - seja simplesmente silenciada e omitida no pensamento cristão atual sobre a temperança⁵².

Mas detenhamo-nos em um outro par de casos desse voltar-se para a linguagem no filosofar de JP: a atenção à especificidade da distinção e, por outro lado, à “confusão”.

Linguagem e distinção

A distinção. O filósofo deve dar muita atenção à especificidade semântica distintiva de cada palavra com relação a seus “sinônimos”. Por exemplo, é certo que *casa*, *lar*, *residência* etc. apontam todas para uma mesma e única realidade objetiva⁵³, mas cada um desses sinônimos enfatiza

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

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

⁵³ O edifício situado na rua tal, número tal.

um aspecto, insubstituível em determinados contextos: não se pode dizer, por exemplo, “residência, doce residência!”...

Nesse sentido, JP indica uma importante “regra metodológica”⁵⁴: uma palavra está sendo empregada em seu sentido próprio somente quando não pode ser substituída por outra (por nenhum de seus sinônimos) sem que haja alteração de sentido.

Pense-se - é o caso analisado por JP no citado artigo - na palavra “compreender”. Na linguagem comum dizemos que “compreendemos uma língua estrangeira”, que “compreendi as instruções de funcionamento desse aparelho eletrônico” etc.

No entanto, somente reparamos no conteúdo semântico (e humano, existencial) próprio do “compreender” - apreensão não somente do conteúdo objetivo de uma mensagem (o que se pode expressar por um sinônimo como “entender”), mas também de um alguém pessoal, vivo e concreto, que a emitiu - quando verificamos que há certos contextos de linguagem - como quando dizemos: “Não quero dinheiro, mas compreensão” - nos quais o vocábulo “compreender” não se deixa substituir, sem alteração de significado, por nenhum “sinônimo”.

A clareza e a distinção do pensamento dependem, sem dúvida, de seus correspondentes na linguagem. E vemos JP extrair as mais decisivas consequências filosóficas sobre *a esperança* a partir do fato de que a língua francesa dispõe de dois vocábulos distintos para *esperança*: *espoir* e *espérance*:

⁵⁴ Aqui sigo as reflexões de Pieper em *Verstehen*, Freiburg im Breisgau, IBK, pp. 1 e ss.

o primeiro, tendendo ao plural, às “mil esperanças” na vida; o segundo, que se emprega quase exclusivamente em singular, dirige-se à única e decisiva esperança, a de “acabar bem” *simpliciter*⁵⁵. É interessante aqui fazer notar também - ainda no caso do francês - que o verbo *espérer* - e isto só pode surpreender quem ignore que a verdadeira e radical esperança traz consigo a certeza - requer, por “exceção”, em sua forma afirmativa, o modo indicativo: não se diz: “*J’espère que tout finisse bien*”, mas “*J’espère que tout finira bien*”

Linguagem e “confusão”

Mas, ao contrário do que à primeira vista poderia parecer, não só a distinção é importante. Algumas das mais brilhantes contribuições de JP para o pensamento filosófico estão em indicar a “confusão” na linguagem, que nos leva à “confusão” no pensamento e que, afinal, correspondem ao fato de que a própria realidade é também “confundente”.

No filosofar de JP encontramos importantes passagens, marcadas por esse modo de pensamento confundente. Que, por exemplo, não há radicalmente duas felicidades (humana e divina), mas apenas uma: a felicidade definitiva, a bem-aventurança final, que é já prefigurada e dada em participação nas felicidades desta vida presente. Nesse sentido, JP cita a sentença de Tomás:

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

Assim como o bem criado é certa semelhança e participação do Bem Incriado, assim também a consecução de qualquer bem criado é também certa semelhança e participação da felicidade definitiva⁵⁶.

Tal tese verifica-se na linguagem e Pieper, agudamente, aponta em seu tratado sobre a felicidade que, quando as diversas línguas eliminam a distinção entre uma felicidade sublime e as felicidades banais, estão, no fundo, fazendo uma acertada confusão que espelha a realidade!⁵⁷.

Um outro exemplo, ainda mais sugestivo para o nosso caso: quem quer que se pergunte, filosoficamente, “O que, em si e afinal, é o amor?” deve atentar não só para as infinitas distinções de que as línguas grega, latina e neo-latinas dispõem, mas, sobretudo, para as riquíssimas possibilidades confundentes da língua alemã que, não dispõe senão de um único e confundente substantivo: *Liebe*.

Assim usamos *Liebe* para expressar a preferência por uma determinada qualidade de vinho, como também para designar o solícito amor por uma pessoa que está passando por

⁵⁶ *De Malo*, 5, 1 ad 5. Todo este parágrafo se refere à análise que Pieper faz no Cap. I de *Glück und Kontemplation*, München, Kösel, 1957.

⁵⁷ “Gerade hierin aber, das der **eine** Name, **Glück**, so sehr Verschiedenes benennt (...) gerade in dieser immer wieder einmal verwirrenden Gleichnamigkeit bleibt ein fundamentaler Sachverhalt unvergessen und gewahrbar. Ich wage zu behaupten, dass er die Bauform der ganzen Schöpfung spiegle”. *Glück und Kontemplation*, p.30.

dificuldades; ou ainda para a atração mútua entre homem e mulher; ou a dedicação do coração a Deus. Para tudo isto, dispomos de um único substantivo: *Liebe*. (...) Esta manifesta, ou simplesmente aparente, pobreza do vocabulário alemão oferece-nos uma oportunidade especial: a de enfrentar o desafio, imposto pela própria linguagem, de não perder de vista aquilo que há de comum, de coincidente entre todas as formas de amor⁵⁸.

Por esse caminho, pôde Pieper chegar à caracterização do amor como aprovação e à sua genial formulação: Amar é dizer:

Que bom que você exista! Que maravilha que você esteja no mundo!

Uma palavra final

Essa dependência da linguagem comum (que acompanha o pensamento e a realidade) faz do filosofar de Pieper um pensamento forte e saboroso, plenamente adequado a aquela intenção de abertura para a totalidade e, principalmente, pleno de sabedoria.

E se - como sempre faz JP - recordamos os antigos mestres do pensamento cristão, verificaremos que em *sapere*,

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

sapientia se confundem os conteúdos semânticos de saber e saborear... e que talvez seja este o segredo do vigor e da perene atualidade do pensamento de Pieper: a sabedoria do erudito que coincide com a sabedoria do homem da rua...

Muito obrigado.

Obras de JP citadas:

(se não há outra indicação, trata-se de obra publicada pela editora Kösel, München)

Erkenntnis und Freiheit. Essays. München, DTV, 1964, 152 pp.

Was heisst Philosophieren? Vier Vorlesungen. 8ª. ed., 1980, 132 pp.

Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden neu bedacht. Freiburg, IBK, 1980, 16 pp.

Warheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters. 1951, 148 pp.

Nur der Liebende singt, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988, 51 pp.

Über die Schwierigkeit heute zu glauben. Aufsätze und Reden. 1974, 332 pp.

Verteidigungsrede für die Philosophie. 1966, 152 pp.

Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophie Meditation. 3ª. ed. revista, 1980, 160 pp.

Über den Begriff der Sünde. 1977, 136 pp.

Offenheit für das Ganze - Die Chance der Universität. Essen, Fredebeul & Koenen, 1963, 36 pp.

Was heisst Akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute. 1964, 134 pp.

Tod und Unsterblichkeit. 1979, 208 pp.

Buchstabier-Übungen. Aufsätze, Reden, Notizen. 1980, 184 pp.

Lieben, hoffen, glauben. 1986, 382 pp. (reedición de *Über die Liebe; Über die Hoffnung e Über den Glauben*, con nuevo Vorwort)

Glauben, Hoffen, Lieben. Freiburg im Breisgau, IBK, 1981, 36 pp.

Unaustrinkbares Licht. 2^a. ed., 1963, 105 pp.

Thomas von Aquin: Leben und Werk. München, DTV. 1981

Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964. 1979, 308 pp.

Lesebuch. 1981, 270 pp.

Glück und Kontemplation. 1957, 136 pp.

Hoffnung und Geschichte. 1967, 139 pp.

Überlieferung. Begriff und Anspruch. 1970, 120 pp.

Das Viergespann. 1964, 288 pp.

Lieben, hoffen, glauben. 1986, 382 pp

Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden neu bedacht. Freiburg, IBK, 1980, 16 pp.

Hoffnung und Geschichte. 1967, 139 pp.

Josef Pieper: educar para o máximo do ser – e algumas tradições

Resumo: Para Josef Pieper a moral (e a educação moral) é, no fundo, o próprio ser do homem: “Ser ou não ser, eis a questão”. O bem (a verdade) e o ser são o mesmo na realidade (só se distinguem pela “*ratio*”). Essa “convertibilidade” entre ser e bem (Tomás de Aquino) ocorre também em muitas culturas. Este artigo examina alguns casos de linguagem dessas tradições (Extremo Oriente, África, Tupi etc.).

Palavras Chave: moral. educação. Josef Pieper. bem e ser. Tomás de Aquino.

Abstract: According to Josef Pieper, moral (and moral education) is deep down about being: “To be or not to be, that is the question”. Good (true) and being are the same in reality (only differ as considered by “*ratio*”). This “convertibility” of being and goodness (Aquinas) is found also in many cultures. The article examines some instances of language of these traditions (Far East, Africa, Tupi etc.).

Keywords: moral. education. Josef Pieper. good and being. Thomas Aquinas.

Introdução: todo dever remete ao ser

Josef Pieper (1904-1997) foi o mais agudo estudioso das virtudes clássicas, trazendo para a reflexão de nosso tempo o frescor da atualidade dos “antigos”, sobretudo de Tomás de Aquino (1225-1274).

Desde jovem, e ao longo de toda sua vida, Pieper deu-nos brilhantes estudos sobre as “quatro virtudes cardeais” da antiga tradição cristã, que ainda um teólogo evangélico

contemporâneo tão importante como C. S. Lewis dedica a elas um capítulo de seu livro sobre os fundamentos do Cristianismo: *Cristianismo Puro e Simples* (2005).

Seguindo seu mestre Tomás de Aquino, Pieper liga sua doutrina sobre as virtudes, como aliás toda sua ética, a um único fundamento: o ser. Seu livro dedicado ao tema *La realidad y el bien* (1974, p. 15) começa com as provocantes afirmações:

Todo dever se fundamenta no ser. A realidade é o fundamento de toda a ética. Bom é aquilo que é conforme com a realidade.

Quem quiser conhecer e fazer o bem deve dirigir seu olhar para o mundo objetivo do ser. Não ao próprio “sentimento”, não à “consciência”, não aos “valores”, não aos “ideais” e “modelos” arbitrariamente propostos. Deve prescindir de seu próprio ato e olhar a realidade.

Em seguida, Pieper explica que “realidade” deve ser entendida em dois sentidos: *res* (coisa), e *actus* (realização) e, neste último, “ser bom significa tender à realização” (p. 16). É nesse sentido que Pieper, com Tomás, fala da ética como processo de auto-realização (*selbstverwirklichungsvorgang*), tendendo assintoticamente ao “máximo”, à excelência que é a virtude.

Pieper resume décadas de pesquisas sobre as virtudes no artigo “As virtudes cardeais revisitadas” (2012) e começa precisamente por destacar esse aspecto dinâmico do ser.

O último grande mestre da cristandade ocidental ainda não dividida, Tomás de Aquino, designou a virtude humana como *ultimum potentiae*, ou, em linguagem de hoje, o máximo daquilo que uma pessoa pode ser. É evidente que a concepção expressa nessa breve sentença nem sequer permite o aparecimento das famigeradas deformações que, de diversos modos, costumamos associar à palavra virtude. Nem vale a pena falar muito a respeito delas. (...) Quem fala do *ultimum* e, portanto, do máximo, já pensou ao mesmo tempo que há também um penúltimo e um primeiro. Com isso, afirma-se também algo a respeito do homem: que a sua vida quotidiana se situa em meio a esses diferentes graus de realização, procurando, é certo, o máximo do poder-ser, mas não necessariamente atingindo-o. Que o ser humano é, no seu núcleo mais profundo, um ser-que-se-torna; em todo caso, não é meramente um ser conformado desta ou daquela maneira, não é algo puro e estaticamente existente, mas sim um sujeito do acontecer, realidade dinâmica, como aliás todo o Cosmos.

Naturalmente, isto não é uma concepção especificamente cristã. O poeta grego Píndaro já há mais de dois mil anos formulou-a na famosa frase: “Torna-te aquilo que és!” - com o que, na realidade, se diz (e parece tão estranho) que nós ainda não somos o que, no entanto, somos. Disto também está convencida a sabedoria teológica do cristianismo, quando reconhece verdadeira virtude somente naquele que realiza o máximo do que lhe é possível ser.

Por estranho que possa parecer a nossos ouvidos acostumados a um intenso relativismo cultural, esse posicionamento fundando a moral no ser – o máximo do que se pode ser – é fundamentalmente compartilhado por diversas tradições culturais.

A areté dos gregos

Comecemos pelos gregos. *Areté*, um conceito chave para o pensamento e a educação grega, que os helenistas de hoje preferem traduzir por “excelência” (em vez da, para nós desgastada, “virtude”) expressa a excelência (o máximo) específica de algo. A *areté* na natação seria a de Michael Phelps; a de velocista, a de Usain Bolt; *areté* de cavalo não se dá em um pangaré qualquer, mas no ímpeto do cavalo árabe idealizado pelo poeta pré-islâmico, Imru Al-Qays, que “avança, retrocede, arranca e recua num mesmo ato”, o que, no original árabe, é toda uma onomatopeia: “*Mikarrin, mifarrin, muqbilin, mudbirin, ma’an!*”.

Naturalmente, o caso torna-se problemático quando o pensamento grego – com Sócrates e Platão – indaga pela *areté* do homem. Sal que é sal, salga; goleiro que é goleiro, defende; homem que é homem... quê?!

Nestes 2500 anos de antropologia e filosofia moral não chegamos nem perto de uma resposta cabal sobre a *areté* do homem, o que é natural nas questões filosóficas. Seja como for, há – em diversas culturas – algumas constantes: a afirmação de que a moral se enraíza no ser – e até com ele se confunde – é uma convicção universalmente estendida. Bem entendido, o ser em processo de busca dessa excelência. Nem é preciso dizer que, em nenhum caso, essa *areté* é pensada como algo exclusivamente do eu individual, à margem do outro; pelo contrário, a auto-realização passa pela abertura e sempre vige a conhecida sentença de Ortega y Gasset: “*Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo*”.

Shakespeare e Dante

A afirmação da *areté* como ideal moral não é apanágio da filosofia, mas encontra-se também em diversas outras instâncias: é o sentido profundo do *to be or not to be* shakesperiano (*that is the question...*): o que eu **fizer** (ou deixar de **fazer**) com este punhal, para além da ação, configura o meu **ser** (esta é que é a questão!)

O mesmo se encontra na *Comédia* de Dante, no “Torna-te o que és” de Píndaro, na tradição confuciana, nas estruturas da língua tupi e bantu...

Na *Divina Comédia* (Purg. XXIII, 31-33), ao tratar da recomposição do ser, desfigurado pelos desvios morais, encontramos este enigmático terceto:

Pareciam-lhes os olhos anéis sem gemas
E quem no rosto dos homens lê “homem”
Bem poderia reconhecer o M

Que significa este misterioso M? (*emme* que rima com *gemme*). O sentido desses versos é que a ação injusta atenta contra o próprio ser de quem a pratica, desfigura-o, rouba-lhe o *to be*, o rosto humano; rosto poeticamente figurado, em concretismo, na palavra “OmO” (*omo*, na língua de Dante, significa homem).



Confúcio e a tradição chinesa

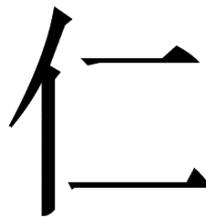
Também para Confúcio – e para a tradição do Extremo Oriente, registrada não só em seus tratados sapienciais, mas até mesmo enraizada nas próprias línguas – a moral é o ser homem (*ren*, em chinês / *jin*, em japonês; e a virtude da humanidade também é *ren*, cujo ideograma se obtém por uma como que “duplicação” do ideograma *ren*-homem, ou seja um homem a dois: aberto para o outro), e o

homem imoral (*fei-ren / hi-nin* - a grafia japonesa é idêntica à chinesa) é o “não-homem”, como plasticamente indica o ideograma da negação e da falsidade, da desestruturação desde dentro, da desagregação, anteposto ao ideograma *ren* homem.



ren – homem

fei-ren – não homem, o imoral



Ideograma *ren* – virtude da humanidade [homem (a) dois]

O imoral como não-ser no tupi

A mesma ideia fundamental é encontrada na sabedoria da língua tupi. O tupi usa o sufixo *eté* como intensivo, superlativo e índice de verdade ontológica (o que de modo inquietante lembra, até foneticamente, a *areté* grega).

Ensinam as gramáticas que o superlativo em tupi, constroi-se pela justaposição de *-eté* ao termo: assim, por

exemplo, *catu* (bom) tem o comparativo *catupiri* (melhor - *better*) e o superlativo *catureté* (o melhor – *the best*).

Note-se que *-eté* pode significar não só o superlativo, mas também “verdadeiro e bom” (no sentido ontológico dos transcendentais, como quando se diz: “Amélia é que era mulher *de verdade*”), ou que um cheque “*é bom* para dia tal”, isto é, vale, é em ato, a partir do dia tal.

Assim, em tupi, uma mesma palavra *yaguar*, designa onça (e também cachorro). Mas *jagueté* não significa cãozinho qualquer, mas somente aquela onça que é o *jaguar-máximo*, para valer, de verdade: *eté*.

Já o contrário de *-eté* far-se-á com o sufixo *-ran* (ou *rana*).

Ajuntar *-ran* pode significar – em primeiro lugar – mera semelhança, e é natural que uma língua primitiva como o tupi, construa muitos conceitos com base na parecnça: cajarana (parece cajá), tatarana (parece fogo) etc. Quando Guimarães Rosa busca um título para suas “sagas” do sertão, escolhe Sagarana (parece saga) e Riobaldo Tatarana não é em alusão ao bichinho (erroneamente chamado *taturana*), mas porque o jagunço, armado até os dentes, é semelhante ao fogo.

Mais interessante, porém, é o significado derivado do sufixo *-ran*: *parecido* no sentido de falhado, fracassado, falsificado, o que parece mas não é. Precisamente o oposto de *-eté*.

Claro que no Paraguai, que tem o guarani (que é muito parecido com o tupi) como uma língua oficial,

esgrime-se muito o sufixo *rana* no comércio: “- Você está tentando me enganar: isto aqui não é whisky; é *whiskyrana!*”. E para reclamar de um café aguado, que foi servido no bar: “- Não vou pagar: isto aqui não é café; é *caferana!*”. Antigamente, quando em uma partida de futebol um jogador perdia um “gol feito” por querer enfeitar, a torcida de seu time, furiosa, xingava-o (entre outras coisas) de *Pereran*, um falso Pelé, pseudo, *fake*, um Pelé de araque, alguém que quer se parecer a Pelé, mas é um Pelé falhado. Suponho que, nesse caso, hoje, a torcida grite: - *Messiran!*

Um exemplo nos ajudará a comparar esse sentido de *-ran*, como falsificado, com seu contrário, *-eté*. Terra é *ibi*; uma terra boa, fértil, onde basta lançar a semente e logo, sem maiores cuidados, ela germina, floresce e dá abundantes frutos é, naturalmente, *ibi-eté*. Já uma terra (mesmo trabalhada e adubada) em que a semente não vinga, é *ibi-ran*: parece terra, tem cor de terra, cheiro de terra, consistência de terra mas, na realidade, não é terra.

Assim, para o caso que nos interessa, *aba*, em tupi, é homem. O homem bom moralmente – generoso, sincero, leal etc. - é *abaeté*, ou seja, o homem de verdade ou, no sentido de Tomás de Aquino, *simpliciter* e *ultimum potentiae* (que é como o Aquinate traduz a *areté*, dizendo que a virtude aponta para o máximo daquilo que se pode ser). Enquanto o homem imoral é *aba-ran*, pseudo-homem.

O drama fundamental ético-existencial do homem transcende o âmbito da filosofia acadêmica e atinge a arte popular: é apresentado até numa canção de Milton Nascimento (e Fernando Brant), *Yauaretê* (canção-título do

álbum de mesmo nome). Nessa canção, o homem dialoga com a onça jagaretê, pedindo-lhe – a ela que já atingiu o *ultimum potentiae* de seu ser-onça, yauar-eté – que lhe ensine o correspondente ser-homem em potência máxima.

E aí se retoma todo o problema ético, de Platão a Sartre: o que é verdadeiramente ser homem? Maria, a onça jagaretê, já realizou a plenitude do ser-onça (que, no caso, se resume na “sina de sangrar”) e o poeta, entre perplexo e invejoso, pergunta-lhe: O que é ser homem?

Senhora do fogo, Maria, Maria,
onça verdadeira, me ensina a ser realmente o
que sou
Põe a sua língua na minha ferida
Vem contar o que eu fui, me mostra meu
mundo
Quero ser jagaretê
Meu parente, minha gente,
Cadê a família onde eu nasci?
Cadê meu começo, cadê meu destino e fim?
Para que eu estou por aqui?
Senhora da noite, senhora da vastidão
Ouvir pegadas e pegar
Seguir a sina de sangrar para se alimentar
Tem de guerrear, lutar, matar para sobreviver
Pois assim é a vida...
Quem vem lá? É onça que já vem comer
Quero ser a onça, meu jagaretê
Quero onçar aqui no meu terreiro
Vou onçar sertão e mundo inteiro
Já está na hora da onça beber o seu

Vou dançar com a lua lá no céu
Dama de fogo, Maria, Maria,
Onça de verdade, quero ter a luz
Ouvir o som caçador
Me diz quem sou, me diz quem fui
Me ensina a viver meu destino
Me mostra meu mundo, quem era que eu sou
É onça que já vem comer; a onça, meu jaguetê

Impossível maior sintonia com a *areté* grega e as perplexidades clássicas quando aplicadas ao homem, *aba-eté...*

Entre outras genialidades, a canção afirma a impossível operacionalização – em receitas morais – do caminho para a realização humana e para a identificação de quem sou eu. E, como no ideograma *ren* da tradição do Extremo Oriente, inclui nesses caminhos a abertura para o outro: meu parente, minha gente etc.

Em todos esses casos que temos visto trata-se de ser ou não ser verdadeiramente homem. Nesse sentido, convém recordar o princípio da luta de Martin Luther King: para além da liberdade dos negros, da igualdade etc., o problema do racismo é que ele corrói a alma da América, corrói a alma de quem o pratica.

Ubuntu

Para finalizar, a referência a mais uma tradição, também ela ligada à linguagem. Trata-se de uma palavra com riquíssima carga de significado: *ubuntu*. Nas últimas décadas,

ubuntu assumiu avassaladoramente a mídia, por conta da luta contra o *apartheid* na África do Sul. Nelson Mandela foi considerado a própria personificação do *ubuntu*, e o bispo Desmond Tutu criou a *ubuntu theology*.

Antes de discutir o significado e o alcance de *ubuntu*, uma nota sobre as línguas bantu (línguas subsaarianas). Permito-me recolher de um antigo estudo meu (Lauand 2000, p. 10-11).

Há um traço marcante nas línguas bantu, que imediatamente desperta a atenção do filósofo: a divisão dos substantivos em classes nominais, geralmente dez, que, ao contrário das declinações latinas (por exemplo), não se limitam a agrupar gramaticalmente as palavras. Transcendendo a gramática, as classes estabelecem uma autêntica divisão metafísica: a primeira sílaba de cada palavra é um classificador: indica em que setor da realidade (ser humano, animal, rio, categoria abstrata, instrumento, etc.) situa-se, via de regra, (com as devidas exceções) o ente designado.

Exemplificaremos, a seguir, com o kimbundo. No kimbundo - como em geral nas línguas bantu - encontramos dez classes nominais. Os classificadores de singular e plural são:

	Classe	
	Classificador	
	(sílaba inicial)	
	singular	plural
1a.	mu	a
2a.	mu	mi
3a.	ki	i
4a.	ri	ma
5a.	u	mau
8a.	ku	maku

9a.	<i>variado</i>	ji
10a.	ka	tu

Alguns exemplos sobre esse sistema de classes. A primeira classe - cujo classificador é *mu/a* - é a dos entes racionais, as pessoas. A palavra-chave desta classe é *mutu* ou *mntu*, pessoa (daí o plural: *bantu*), da qual, evidentemente, derivou o classificador *mu*. Assim, as palavras desta classe são, na verdade, contrações: *mukongo*, caçador = *mu* (*tu*), pessoa + (*ku*) *kongo*, caçar. Desta classe, passaram para nossa língua, palavras como *mukama* e *muleke*. [etc.]

Em criterioso estudo, Mberia (2015) mostra a difusão da palavra *ubuntu* (/ suas variantes) em diversas línguas bantu, remetendo-a ao Proto-Bantu (!) e existente na própria origem dessas línguas, na região entre Nigéria e Camarões (p. 113). Também essa palavra fundamental vem ao encontro das considerações que fizemos sobre diversas tradições: *ubuntu* pertence a uma especial classe abstrata, originariamente significando *humaness* / *humanity* (p.113).

Com a expansão bantu, a partir de 3000 A.C., a palavra teria migrado de Camarões para o sul da África, onde se enraizou em diversas línguas da região (Mberia 2015, p. 109). É interessante notar que algumas línguas bantu não dispõem dessa palavra de classe abstrata:

Kitharaka (which happens my mother tongue) and Kikuyu as well as other languages of the central Kenya Bantu group appear not have the word for a cognate for “Ubuntu” When you ask

for a word for “humanness/humanity” in their languages they do not readily provide it. When a Kikuyu speaker is pressed to think of the word, they come up with “umuntu” which is a recreation from “muntu” (“person”) rather than a cognate of “ubuntu”. (Mberia 2015, p. 106)

Em seus 5000 anos de história, a palavra foi ganhando contornos semânticos e, especialmente no sul da África, passando a significar não só a humanidade (como conjunto dos seres humanos), mas sobretudo aquilo que faz com que um homem seja homem, sua *areté*.

The semantic field of “ubuntu” in South Africa has expanded transforming it from an ordinary word to an idea, an ideal, a philosophy and a potential political, social and economic tool. The semantic expansion and especially the direction it has taken has come about due to the unique and momentous challenges that people in Southern Africa, and especially the have faced both as individuals and as communities. That is the nature of language: it is affected by and adjusts to its environment. (Mberia 2015, p. 113)

O significado de *ubuntu* é assim resumido por Oppenheim:

A palavra *ubuntu* vem da cultura Xhosa/Zulu, a comunidade na qual Nelson Mandela nasceu e

se resume na frase “*Umntu ngumuntu ngabantu*” (...) “uma pessoa é pessoa por meio de outras pessoas” ou “Eu sou porque nós somos” (cit. por Mberia 2015, p. 105).

Na famosa entrevista de 2006 ao jornalista sul africano Tim Modise (cf. p. ex. <https://www.youtube.com/watch?v=HED4h00xPPA>), o próprio Mandela fala sobre o significado de *ubuntu*:

Interviewer: Many people regard you as a personification of ubuntu, what do you understand ubuntu to be?

Nelson Mandela: In the old days when we're young, a traveler through a country would stop at a village, and he didn't have to ask for food or for water. Once he stops, the people give him food, entertain him. That is one aspect of ubuntu but it will have various aspects. Respect, helpfulness, sharing, community, caring, trust, unselfishness: one word can mean so much this is the spirit of ubuntu. Ubuntu does not mean that people should not address themselves. The question is therefore, are you going to do so in order to enable the community around you and enable it to improve. These are the important things if life, and if you can do that, you have done something very important that will be appreciated.

Em nosso tempo, no qual a educação tanto enfatiza a necessidade de impor limites, é oportuno recordar também a proposta pieperiana: a educação para a transcendência de limites, para a excelência, para o “máximo daquilo que uma pessoa pode ser” (Pieper 2012, p. 95). Em direção à *areté*, ao *abaeté*, ao *ren*, ao *ubuntu*.

Referências

LAUAND, Jean Tomás de Aquino e as metafísicas das línguas bantu e tupi. **Notandum**, EDF-Feusp. No.6. p. 9-26, jul-dez 2000.

LEWIS, C. S. **Cristianismo puro e simples**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MBERIA, Kithaka wa Ubuntu: linguistic exporations. **International Journal of Scientific Research and Innovative Technology** Centre for Promoting Knowledge (CPK) Vol. 2 No. 1; January 2015, pp. 103-115.

PIEPER, J. La realidad y el bien. In: ____. **El descubrimiento de la realidad**. Madrid: Rialp, 1974.

_____. As virtudes cardeais revisitadas. **International Studies on Law and Education**, CemorocFeusp. No.11. p. 95-101, mai-ago 2012

Abalo filosófico e afins. Por uma pedagogia pieperiana da admiração

Resumo: Para Josef Pieper universidade e filosofar são conceitos que se implicam mutuamente. O artigo analisa alguns conceitos fundamentais do filosofar. O filosofar transcende o mundo do trabalho e a admiração é seu princípio, como o é também do ato poético e de outros abalos afins. Discutem-se também o filosofar e o quotidiano e algumas implicações dos fundamentos do filosofar para a educação.

Palavras Chave: Josef Pieper. Filosofar. Filosofar e Poesia. Quotidiano. Universidade. Educação.

Philosophical Existential Schocks & Co.– Towards a Pedagogy of Wonder

Abstract: University and the philosophical act are related concepts in Pieper. This study analyzes some fundamental aspects of the philosophical act. The philosophical act is an act in which the work-a-day world is transcended and the wondrous (*mirandum*) is its *arkhé*. The philosophical act can be compared to poetic act. Philosophizing and everyday life; philosophizing and education are also discussed.

Keywords: Josef Pieper. The philosophical act. Philosophy and poetry. Everyday life. University. Education.

Introdução. O íngreme caminho metodológico.

Neste estudo⁵⁹ trataremos apenas de alguns aspectos prévios às relações entre filosofar e universidade na antropologia de Josef Pieper, tema principal deste evento.

⁵⁹. Originalmente conferência no “XII Seminário Internacional: Filosofia e Educação” (Cemoroc, set-2011). O tema se amplia com nossa outra exposição “‘What is it all about?’ Josef Pieper e a universidade” (ISLE 11) e são complementares às análises de outras conferências do evento.

JP trabalha com duas correspondências básicas e, por assim dizer, biunívocas. A primeira: *A estrutura do filosofar é a mesma que a da existência humana*:

Com efeito, pergunto-me se não é necessário aceitar e assumir esta relação (que, reconheço, não pode ser apreendida com grande precisão) entre a estrutura intrínseca da existência humana e a do ato filosófico (PIEPER: 1966, 95).

A segunda é: *a estrutura da educação universitária é a mesma que a do filosofar*:

Falar do lugar e do direito da Filosofia é, ao mesmo tempo, falar de nada mais nada menos que do lugar e do direito da Universidade, da formação acadêmica (PIEPER: 1952, p. 42).

É analisando a origem e o fim do ato de filosofar (e a instituição universidade), suas características e condicionantes que poderemos atingir o ser do homem. O método de JP para a antropologia filosófica é indireto e segue aquilo que foi expresso por Heráclito na conhecida sentença: *odos ano kato mia kai oyte*: o caminho para cima e o caminho para baixo é o mesmo e único.

O espírito do homem, por necessidade, “desceu” para criar a universidade e para se pôr a filosofar... e depois, se queremos saber o que é o homem, devemos “subir”: dessas

realidades para o homem: *odos...* A estrutura do filosofar nos conduz à do homem: a “abertura para o todo”, essência do filosofar e da universidade, expressa também “a própria natureza do espírito humano” (PIEPER: 1963, 20).

Consideraremos esse ato humano particularmente importante que é o próprio filosofar. Não por casualidade - mas por exigências do próprio método e seguindo a grande tradição de Platão e Aristóteles - JP dedicou muito de sua obra à questão: “o que é filosofar?”. Essa questão - assim se lê já no primeiro parágrafo de *Was heisst Philosophieren?* - é decisiva e...

...eminentemente filosófica, é com ela nos situamos no próprio centro da filosofia. Mais precisamente: nada posso dizer sobre a essência da filosofia e do filosofar sem, ao mesmo tempo, fazer uma afirmação sobre a essência do homem. (PIEPER: 1980, 14-15)

Assim, a antropologia filosófica de JP se constroi, em grande parte, a partir da análise do filosofar. E o filosofar - isto é, manter a tensão da indagação: “que é isto?”, “que é isto em si e em suas últimas razões? (*überhaupt und im letzten Grunde*)” (PIEPER: 1980, 62) - é tal que, por exemplo, uma de suas principais características é a “abertura para o todo”; formulação que remete a Platão e que é também o título de um de seus livros dedicados à universidade.

O filosofar transcende o mundo do trabalho

Examinando essa questão central, JP começa por afirmar a transcendência do filosofar: “Numa primeira aproximação, pode-se dizer que filosofar é um ato em que é ultrapassado o mundo do trabalho” (PIEPER: 1980, 12).

Sem considerações abstratas, JP descreve em rápidos e incisivos traços esse mundo:

O mundo do trabalho é o mundo do dia de trabalho, o mundo da utilidade, da sujeição a fins imediatos, dos resultados, do exercício de uma função; é o mundo das necessidades e da produtividade, o mundo da fome e do modo de saciá-la. O mundo do trabalho se rege por esta meta: a realização da utilidade comum”; é este o mundo do trabalho na medida em que trabalho é sinônimo de atividade útil (à qual é próprio ao mesmo tempo a ação e o esforço) (PIEPER: 1980, 12).

Filosofar é algo que transcende esse mundo do trabalho. Para entender essa afirmação dos antigos, JP sugere um interessante “experimento” filosófico: chegar ao coração do mundo do trabalho – um banco por exemplo, às 13h, em dia de pagamento – e, ao chegar sua vez na fila, formular ao inquieto caixa a questão filosófica: “Mas, por que, afinal existem coisas, e não só o nada?”

Eis a antiquíssima questão filosófica que Heidegger designou como a questão fundamental de toda metafísica! Será necessário apontar ainda o que de incomensurável tem tal pergunta frente ao mundo diário das utilidades e das oportunidades? Se tal pergunta ressoasse inesperadamente em meio a homens ocupados na produção de bens úteis, será que seu autor não seria tido por louco? (PIEPER: 1980, 16-7)

O mundo do trabalho se dirige à utilidade comum, conceito que deve ser diferenciado do de bem comum. Precisamente a confusão, a identificação de “bem comum” com “utilidade comum” é a grande ameaça de totalitarismo do mundo do trabalho, que tende a apoderar-se cada vez mais da existência humana como um todo (PIEPER: 1980, 13). Na verdade, “bem comum” e “utilidade comum” distinguem-se como o todo da parte (PIEPER: 1980a, 102).

Daí a grande atualidade, especialmente política em sua época (PIEPER: 1980a, 101), da afirmação categórica de que o filosofar não pertence ao mundo do trabalho pois “não serve absolutamente para nada” prático e, no entanto, *é algo necessário*: trata-se de uma clara recusa das pretensões de totalidade do mundo do trabalho em norma absoluta da atividade humana (PIEPER: 1966, 44). A afirmação da transcendência do filosofar não implica de modo algum desprezo pelo trabalho:

Longe de nós subestimar do alto de algum pretense pedestal de ócio filosófico este mundo do trabalho diário. Não é necessário insistir no fato óbvio de que este mundo do trabalho pertence à própria essência do mundo do homem; é nele que se cria a base de sua existência física, sem a qual o homem nem poderia filosofar! (PIEPER: 1980, 16)

Não se pense, pois, que a afirmação de que a Filosofia transcende o mundo do trabalho equivalha a afirmar que ela seja etérea, alheia à realidade quotidiana. Platão (*Teeteto*, 175), após narrar o episódio de Tales caindo no poço, explica o sentido para o que aponta a indagação filosófica: o filósofo quer saber não se um rei que tem muito ouro é feliz ou não, mas o que é em si o poder, a felicidade e a miséria, *em si* e em suas *últimas razões (überhaupt und im letzten Grunde)* (PIEPER: 1980, 62)

Assim, o filósofo não se afasta de modo algum da realidade quotidiana, mas sim das interpretações e valorações quotidianas (PIEPER: 1980, 63) do mundo do trabalho.

A admiração, princípio do filosofar

Aqui se coloca uma importante características do filosofar. Sempre em união com a grande tradição do

Ocidente⁶⁰, JP afirmará a admiração como princípio do filosofar.

Princípio, *arkhé*, com seu sentido confundente, é uma dessas palavras chaves que herdamos dos gregos (via as traduções de Boécio para o latim). Princípio não é mero começo, mas como diz Heidegger – comentando precisamente a afirmação de Platão e Aristóteles de que a admiração é o princípio (*arkhé*) do filosofar – um começo que se projeta em cada passo e impera no interior do processo (*beherrschendes Woher*). Um pontapé inicial num jogo de futebol é um mero começo, que pode até ser delegado a alguma celebridade; mas uma abertura de xadrez já tem algo de princípio.

O espanto é, enquanto *páthos*, a *arkhé* da filosofia. Devemos compreender, em seu pleno sentido, a palavra grega *arkhé*. Designa aquilo de onde algo surge. Mas este “de onde” não é deixado para trás no surgir; antes, a *arkhé* torna-se aquilo que é expresso pelo verbo *arkhein*, o que impera. O *páthos* do espanto não está simplesmente no começo da filosofia, como, por exemplo, o lavar das mãos precede a operação do cirurgião. O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior (HEIDEGGER: 1973).

⁶⁰ Cf. por exemplo PLATÃO, *Teeteto*, 155d; ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 2, 982b; SANTO TOMÁS, *In Met.* I, 3; etc.

A admiração é um abalo. E é pelo abalo da admiração que surge a questão filosófica, que longe de afastar-se da realidade quotidiana, volta-se para ela sob um ângulo não-quotidiano, posto à luz no abalo admirativo. JP exemplifica com o aparentemente pacífico, mas problemático filosoficamente, “ter”.

A cada instante falamos de “meu amigo”, “minha mulher”, “minha casa”, no sentido de que os “temos” e “possuímos”. Mas, de repente começamos a nos surpreender: Será que “temos” realmente todas essas “posses”? Podem elas ser “possuídas”? O que significa, em última análise, “possuir” alguma coisa? (PIEPER: 1980, 63).

E registra a profundidade dessa questão com uma epigramática frase de longínqua origem oriental: “Meu jardim’, disse o rico; o jardineiro, sorriu...”(PIEPER: 1976, 649).

Nessa mesma linha, está a problematização do ter por Agostinho, comentando a parábola do filho pródigo, quando o pai diz ao filho mais velho: “Tudo que é meu é teu”:

Uma coisa é dizer ‘meu servo’; outra, ‘meu irmão’. Sempre que dizes ‘meu’, dizes com verdade, mas porventura é no mesmo sentido que o aplicas ao irmão e ao servo? É diferente o ‘meu’ em ‘minha casa’ e em ‘minha mulher’;

como não é o mesmo em ‘meu filho’, ‘meu pai’ e ‘minha mãe’. Sim, dizes: ‘meu Deus’, mas será que este ‘meu’ é o mesmo que em ‘meu servo’? Ou pelo contrário ‘meu Deus’ é ‘meu Senhor’? (*Sermo 112A,13*)

Rompe-se assim o círculo fechado em que o totalitarismo do mundo do trabalho pretendia nos encerrar com sua visão definitiva e compacta da realidade quotidiana, que julga tudo evidente.

Mas, na verdade, o que é evidente neste mundo? Por acaso será evidente que existamos? Será evidente que exista alguma coisa como o ver? Mas, quem está encerrado no dia-a-dia não pode fazer tais perguntas. E não pode fazê-las porque não consegue (em todo caso, não o consegue conscientemente e, talvez só semi-inconscientemente) esquecer os fins utilitários imediatistas. Para quem, pelo contrário, admira, os fins utilitários emudecem. Para quem foi atingido pelo rosto mais profundo do mundo, calam-se os fins mais imediatos da vida, mesmo que seja apenas por esse único momento, em que, abalado, olha para o rosto pasmoso do mundo. Somente aquele que admira consegue realizar em si a forma original de relação com o ser, que desde Platão se chama “teoria”, isto é, aceitação puramente receptiva da realidade, não

perturbada por qualquer intervenção da vontade. (...) Teoria só existe quando o homem não se tornou cego ao maravilhoso, que reside em que alguma coisa existe (PIEPER: 1980, 65-66).

O aburguesamento do espírito ocorre quando o homem já não é capaz de se admirar ou precisa do sensacionalismo do estapafúrdio para provocar em si um *Ersatz* da admiração, da verdadeira admiração:

Perceber no comum e no diário aquilo que é incomum e não-diário, o *mirandum* (o que suscita admiração), eis o princípio do filosofar. Nesse ponto, como dizem Aristóteles e S. Tomás, o ato de filosofar se assemelha ao ato poético; tanto o filósofo como o poeta se ocupam do maravilhoso, daquilo que suscita e inflama a admiração (PIEPER: 1980, 67).

Ao afirmar que Filosofia e Poesia têm muito em comum, JP não deixa de estabelecer a distinção entre ambas⁶¹ (e também com relação a outros atos que emparelha ao de filosofar, por transcenderem o mundo do trabalho ou por terem seu princípio na admiração: os abalos religioso, tanático, artístico e do amor (PIEPER: 1980, cap. 1):

⁶¹. O que não impede que haja casos fronteiriços como, por exemplo, “A tabacaria” de Pessoa.

Ainda que não por isso (as semelhanças) se suprima, de modo algum, a diferença: o modo da Filosofia - diferentemente da poesia - não consiste em fazer presente algo mediante figuração sensível (som, ritmo, fluxo, figura) mas em apreender a realidade em conceitos que não falam à imaginação (PIEPER: 1980, 63).

No entanto, e temos aí uma afirmação reveladora do filosofar de JP: a base comum de orientação ao *mirandum* e a transcendência em relação ao mundo do trabalho tornam “o ato filosófico mais próximo e mais estreitamente aperentado ao poético do que às ciências particulares exatas” (PIEPER: 1966, 111).

O *mirandum* dá-se no cotidiano

Para bem avaliarmos a importância do cotidiano, onde radica o verdadeiro *mirandum*, devemos remontar a um emblemático episódio, protagonizado por um grande pensador nos alvares da filosofia, Heráclito de Éfeso. O episódio é narrado por Aristóteles⁶²:

Diz-se que Heráclito assim teria respondido aos estranhos vindos na intenção de observá-lo. Ao chegarem, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Ali permaneceram, de pé (impressionados sobretudo porque) ele os

⁶² *De part. anim.*, A5 645 a 17 e ss.

encorajou (eles ainda hesitantes) a entrar, pronunciando as seguintes palavras: “Mesmo aqui os deuses também estão presentes” (*apud* HEIDEGGER: 1998, 22)

Em vez do “sábio” por eles imaginado, imerso nas profundezas do pensamento, investigando os segredos da divindade, esses visitantes decepcionados encontram Heráclito prosaicamente aquecendo-se junto ao fogão. E o filósofo tem que instruir esses curiosos desavisados:

Mesmo aqui, junto ao forno, mesmo neste lugar cotidiano e comum onde cada coisa e situação, cada ato e pensamento se oferecem de maneira confiante, familiar e ordinária; “mesmo aqui”, nesta dimensão do ordinário, os deuses também estão presentes. A essência dos deuses, tal como apareceu para os gregos, é precisamente esse aparecimento, entendido como um olhar a tal ponto compenetrado no ordinário que, atravessando-o e perpassando-o, é o próprio extraordinário o que se expõe na dimensão do ordinário (HEIDEGGER: 1998, 23-24).

Se a filosofia, tal como a arte, tem a missão de recordar os “essenciais esquecidos”, esse episódio, mesmo em sua interpretação superficial, já teria o imenso mérito de lembrar a presença da transcendência no cotidiano. O alcance do posicionamento de Heráclito é, porém, ainda mais

profundo e a análise de Heidegger chega a uma conclusão muito mais forte, e como ele mesmo diz: “curiosa”. É o que, em português, podemos expressar, lendo o “*mesmo aqui*” de Heráclito, como “*aqui mesmo*”!

E é que, no fundo, Heráclito não diz “Mesmo aqui estão os deuses”, mas sim: “É *aqui mesmo* que estão os deuses”. Aqui mesmo: junto ao forno, que aquece e que dá o pão, no trivial do cotidiano:

Quando o pensador diz “Mesmo aqui”, junto ao forno, vigora o extraordinário, quer dizer na verdade: *só aqui* há vigência dos deuses. Onde realmente? No inaparente do cotidiano. Não é preciso evitar o conhecido e o ordinário e perseguir o extravagante, o excitante e o estimulante na esperança ilusória de, assim, encontrar o extraordinário. Vocês devem simplesmente permanecer em seu cotidiano e ordinário, como eu aqui, que me abrigo e aqueço junto ao forno. Não será isso que faço, e esse lugar em que me aconcheço, já suficientemente rico em sinais? O forno presenteia o pão. Como pode o homem viver sem a dádiva do pão? Essa dádiva do forno é o sinal indicador do que são os *theoí*, os deuses. São os *daíontes*, os que se oferecem como extraordinário na intimidade do ordinário (HEIDEGGER: 1998, 24).

Pelo filosofar e pela arte podemos ver (ou entrever...) essa realidade transcendente no inaparente do cotidiano. E, sem elas, recaímos na cotidiana desolação. Como o expressou Adélia Prado:

De vez em quando Deus me tira a poesia.
Olho pedra e vejo pedra mesmo
(PRADO: 1991, 199)

Nesse verso genial, encontram-se, de modo maximamente resumido, os elementos essenciais da concepção de JP. É pela mão do artista (/do filosofar) que, também nós, os não artistas, podemos ver esse *plus*, para além da mera pedra.

Adélia refere-se a JP em sua conferência: “O poder humanizador da poesia”⁶³. Adélia começa por explicar que poesia aqui representa todas as formas de arte.

É a força da arte que faz com que abramos nossos olhos para a maravilha da Criação, a maravilha da experiência humana que nos aguarda. (...) E por causa dessa qualidade eterna, dessa imponderabilidade, eu vejo que, para a humanização, a arte está no mesmo caminho da mística ou da fé religiosa: ambas experiências são independentes da razão: são experiências; a beleza é uma experiência e não

⁶³. No programa “Sempre um Papo”, TV Câmara, 06-08-2008, que se encontra também disponível em: <http://www.sempreumpapo.com.br/audiovideo/index.php>.

discurso. Como quando um dia, num caminho habitual, você se espanta com algo – uma casa, uma obra, uma coisa - que já tinha visto muitas vezes - “Que beleza! Eu nunca tinha enxergado isso desse jeito!” -, aí você pode dar graças: você está tendo uma experiência poética, que é ao mesmo tempo, religiosa: no sentido que liga você a um centro de significação e de sentido. (...) O verdadeiro poeta está centrado na realidade, a arte não aliena ninguém, ela não tira da realidade; pelo contrário: ela traz para o real. (...)

- Pergunta sobre o tema adeliانو: o cotidiano mais simples

- Essa insistência no cotidiano é porque a gente só tem ele: é muito difícil a pessoa se dar conta de que todos nós só temos o cotidiano, que é absolutamente ordinário (ele não é extraordinário); o cotidiano da rainha da Inglaterra deve ser tão insuportável quanto o de uma lavadeira (...) E eu tenho absoluta convicção de que é atrás, através do cotidiano que se revelam a metafísica e a beleza; já está na Criação, na nossa vida (...) O nosso heróico, o nosso heroísmo é deste cotidiano... nossa vida é linda: o cotidiano é o grande tesouro, como diz um filósofo [Josef Pieper]: admirar-se do que é natural é que é o bacana; admirar-se desta água aqui, quem é que se admira da água, a que estamos tão habituados? Mas a alma criadora sensível, um belo dia se admira desse ser

extraordinário, essa água que está tremeluzindo aqui na minha frente e, na verdade, eu não entendo a água, eu não entendo o abacaxi, eu não entendo o feijão. Alguém aqui entende o feijão? Admirar-se de um bezerro de duas cabeças, qualquer débil mental se admira, mas admirar-se do que é natural, só quem está cheio do Espírito Santo. Eu quero essa vidinha, essa é que é a boa, com toda a chaturinha dela e suas coisas difíceis... O cotidiano tem para mim esse aspecto de tesouro: “Há mulheres que dizem: / Meu marido, se quiser pescar, pesque, / mas que limpe os peixes (...)”.

(PRADO: 2008)

O abalo filosófico e outros abalos

Assim se compreende que JP insista no filosofar (como atitude do sujeito e não na “objetiva” filosofia): um abalo que nos sobrevém e, em alguma medida, não depende do sujeito. O abalo filosófico – e os afins: religioso, tanático, artístico e do amor – não são ativos nem passivos: pertencem àquele âmbito (desaparecido gramaticalmente) da voz média: ações protagonizadas por mim, mas não sob meu controle. O exemplo clássico dessa voz que não é ativa nem passiva é o do verbo nascer (em português, ativo: eu nasci; em inglês, passivo “I was born?”). Ou como no samba “Timoneiro” de Paulinho da Viola: “não sou eu quem me navega; quem me navega é o mar”.

Não são ações ativas, que possam ser agendadas: amanhã às 16:00h vou me apaixonar; às 19:00h vou ter um abalo filosófico; às 21:00h, uma inspiração poética etc. Também não são meramente passivas: uma Adélia Prado habitualmente vê mais do que pedra...

Ou a pedra de Sartre. De repente, como no início do romance *A náusea*, olhamos uma pedra (e é a milionésima vez que vemos uma pedra e esta nada tem de especial) e, sem saber o porquê, ela é princípio de um processo de abalo existencial que beira os 9 pontos Richter. É o que se dá na vida do personagem Antoine Roquentin:

Sábado, uns garotos estavam a atirar pedrinhas ao mar para as fazer saltar de ricochete, e pretendia tirar uma como eles. Nesse momento detive-me, deixei cair a pedra e fui-me embora. Devia ir com uns ares de transviado, com certeza, porque os garotos desataram a rir quando voltei as costas. Isto, quanto ao exterior. O que se passou em mim não deixou traços claros. Havia qualquer coisa que vi e que me repugnou, mas já não sei se estava a olhar para o mar ou para a pedra. A pedra era chata; dum lado estava inteiramente seca, úmida e enlodada do outro. Tinha-a agarrado pelas beiras, com os dedos muito afastados, para não me sujar (SARTRE, 2005).

A pedra é também um acontecimento, na famosa poesia de Drummond:

No meio do caminho tinha uma pedra
tinha uma pedra no meio do caminho
tinha uma pedra
no meio do caminho tinha uma pedra.
Nunca me esquecerei desse acontecimento
na vida de minhas retinas tão fatigadas.
Nunca me esquecerei que no meio do caminho
tinha uma pedra
tinha uma pedra no meio do caminho
no meio do caminho tinha uma pedra

Claro que nós outros, embotados pelo quotidiano, teríamos que inverter os versos adelianos: de vez em quando, Deus me dá poesia, e na pedra eu vejo algo mais...

Não que esses abalos nos levem do quotidiano para um outro mundo; não! O que eles fazem é dar-nos um novo olhar – o de espanto e admiração (ou angústia) – sobre a mesma velha realidade, aparentemente tão inofensiva, que já aí estava... Assim, a canção *Força Estranha* de Caetano, dedicada à estranha força do abalo admirativo do ato poético, diz que ele se dá ocasionado por prosaicas realidades como “o menino correndo” ou até mesmo a barriga da mulher “preparando outra pessoa”.

Esses abalos levam-nos a um novo olhar sobre a realidade quotidiana. Quanto ao abalo tanático, recordemos o menino Miguilim, da novela de Guimarães Rosa, que tem sua visão do mundo transformada pelo abalo ocasionado pela morte do irmão Ditinho.

Tal como no abalo filosófico (ou artístico etc.) sentimo-nos “arrancados de uma porção de coisas, permanecendo no mesmo lugar” e é como se nos perguntássemos: “Uai, hoje já é amanhã?”:

Drelina, branca como pedra de sal, vinha saindo: - “Miguilim, o Ditinho morreu...”

Miguilim entrou, empurrando os outros; o que feito uma loucura ele naquele momento sentiu, parecia mais uma repentina esperança. O Dito, morto, era a mesma coisa que quando vivo, Miguilim pegou na mãozinha morta dele. Soluçava de engasgar, sentia as lágrimas quentes, maiores do que os olhos. [...]

Estavam lavando o corpo do Dito, na bacia grande. Mãe segurava com jeito o pezinho machucado doente, como caso pudesse doer ainda no Dito, se o pé batesse na beira da bacia. [...]

Todos os dias que vieram depois, eram tempo de doer. Miguilim tinha sido arrancado de uma porção de coisas, e estava no mesmo lugar. Quando chegava o poder de chorar, era até bom - enquanto estava chorando, parecia que a alma toda se sacudia, misturando ao vivo todas as lembranças, as mais novas e as muito antigas. Mas, no mais das horas, ele estava cansado. Cansado e como que assustado. Sufocado. Ele não era ele mesmo. diante dele, as pessoas, as coisas perdiam o peso de ser. Os lugares, o

Mutum - se esvaziavam, numa ligeireza, vagarosos.

E Miguilim mesmo se achava diferente de todos. Ao vago, dava a mesma ideia de uma vez, em que, muito pequeno, tinha dormido de dia, fora de seu costume - quando acordou, sentiu o existir do mundo em hora estranha, e perguntou assustado: - “Uai, Mãe, hoje já é amanhã?!” (GUIMARÃES ROSA: 1970, 76-77)

Também Agostinho tem sua visão abalada (“*Factus eram ipse mihi magna quaestio*”) pelo choque da perda do amigo:

Poucos dias mais tarde, estando eu ausente, a febre voltou, e ele morreu. O sofrimento encheu-me de trevas o coração, e eu não via senão a morte em toda parte. A pátria tornou-se para mim tormento; a casa paterna, motivo incrível de infelicidade, e tudo o que tivera em comum com ele, agora, sem ele, transformava-se em sofrimento ilimitado. Meus olhos o procuravam por toda parte sem encontrá-lo; eu odiava o mundo inteiro, me aborrecia porque o amigo não mais existia, e ninguém podia dizer-me: “Aí vem ele”, como quando em vida se ausentava por algum tempo. Tornei-me um grande problema para mim mesmo e perguntava à minha alma por que estava tão triste e angustiado, mas não tinha resposta. Se eu lhe

dizia: “Confia em Deus!”, ela não me obedecia, e com razão, pois a pessoa queridíssima que havia perdido era melhor e mais real que o fantasma no qual eu pedia que ela aparecesse. Somente as lágrimas me eram doces e substituíaam o amigo no conforto do meu espírito. Parecia-me estranho que a vida continuasse para os outros mortais, já que estava morta a pessoa que eu tinha amado como se ela não devesse morrer nunca. E mais ainda me espantava estar vivo, achando-se morto aquele de quem eu era um outro eu. (AGOSTINHO: IV, 9)

E o grande filósofo britânico C. S. Lewis, fala do abalo, do choque do encontro com Deus (tantas vezes obstaculizado pelas próprias religiões):

O Deus panteísta nada faz, nada exige. Ele está ali, quando o solicitam, como um livro numa prateleira. Não irá persegui-lo. Não há perigo de o céu e a terra fugirem em momento algum de seu olhar. [...] Você já teve surpresas assim antes, em relação a coisas menores, quando a linha puxa a sua mão, quando algo respira a seu lado no escuro. O mesmo acontece aqui; o choque se dá no exato momento em que a sensação de vida nos é comunicada juntamente com a pista que estivemos seguindo. E sempre chocante encontrar vida quando pensávamos

estar sós. “Veja!” gritamos, “está vivo!” E, portanto, este é o ponto onde muitos recuam, eu teria feito o mesmo se pudesse afastando-se do cristianismo. Um Deus “impessoal” é bem aceito. Um Deus subjetivo de beleza, verdade e bondade, dentro de nossas cabeças melhor ainda. Uma força de vida informe, surgindo através de nós, um vasto poder que podemos deixar fluir é o melhor de tudo. Mas o próprio Deus, vivo, puxando do outro lado da corda, talvez se aproximando numa velocidade infinita, o caçador, rei, esposo isso é outra coisa muito diferente. Chega a hora em que as crianças que estavam brincando de bandido se aquietam de súbito: será que esse ruído é realmente de panos no vestíbulo? Chega a hora em que as pessoas que estiveram brincando com religião (“a busca de Deus pelo homem!”) de repente recuam. E se de verdade O encontrássemos? Não era isso o que queríamos! Pior ainda, e se Ele nos encontrasse? (LEWIS, ch. 11)

Também os enamorados e os poetas, refletindo sobre o ato poético (como em “A Tabacaria” de Fernando Pessoa) falam da “força estranha” que desestrutura nosso cotidiano arrumadinho e faz o tempo parar para ver com outro olhar a realidade mais prosaica...

Esses abalos nos fazem ver que há um *plus* que “desceu” sobre a realidade e a torna algo mais do que “pedra mesmo”.

Conclusão: por uma pedagogia da admiração

Essas singelas considerações, mesmo sendo preliminares, já podem iluminar alguns dos principais problemas da educação contemporânea.

Estudar, estudo, é (real e) etimologicamente (*studio*) zelo, aplicação, dedicação de quem ama o que faz; e escola remete a *skholé*, a atitude de serena festa da alma que se deleita na contemplação da verdade, despertada pelo olhar de admiração.

Se os alunos forem incapazes de ler o mundo, de ver o *mirandum* e, portanto, de vibrar com o conhecimento, sentir-se-ão cada vez mais deslocados na escola. O ensino de literatura, de história, de línguas, de matemática e ciências, etc., que deve ser a fantástica descoberta da grandeza do humano, corre o risco de ficar reduzido a uma burocrática transmissão de informações, sem muito significado.

E fica esquecida a admiração, fundamentalíssima *arkhé*.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO **Confissões,**
<http://www.scribd.com/doc/7158343/Santo-Agostinho-Confissoes>. Acesso em 05-08-11

GUIMARÃES ROSA, João **Manuelzão e Miguilim**:Rio de Janeiro: José Olympio, 1970.

HEIDEGGER, M. **Heráclito**: Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1998.

_____ **Que é isto – a filosofia**, (ed. 1973)
<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/isto.pdf>. Acesso em 05-08-11

LEWIS, C. S. **Milagres**
www.osantuاريو.com.br/downloads/livro_milagres.pdf
Acesso em 05-08-11

PIEPER, J. **Musse und Kult**: München, Kösel, 1952.

_____ **Offenheit für das Ganze - Die Chance der Universität**: Essen, Fredebeul & Koenen, 1963.

_____ **Verteidigungsrede für die Philosophie**: München, Kösel, 1966.

_____ Felicidad en el mirar. **Folia Humanistica** No. 166, 1976, Barcelona, Glarma.

_____ **Was heisst Philosophieren? Vier Vorlesungen**: München, Kösel, 8ª. ed., 1980, 132 pp.

PIEPER, J. **Buchstabier-Übungen**: München, Kösel, 1980a.

PRADO, Adélia *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991.

SARTRE, J.-P., **A Náusea**: Lisboa, Europa-América, 2005
Acesso em 05-08-11 <http://pt.scribd.com/doc/7165292/Jean-Paul-Sartre-Nausea>

“What is it all about?” Josef Pieper e a universidade

Resumo: Para Josef Pieper universidade e filosofar são conceitos que se implicam mutuamente. O artigo analisa alguns conceitos fundamentais do filosofar. O filosofar – como o espírito – é aberto ao todo da realidade e tem seu fim na contemplação, sendo a *skholé* é uma sua condição fundamental. Filosofar é abrir-se para o todo e indagar “what is it all about?” (Whitehead). Estabelece-se assim, uma Pedagogia das artes liberais.

Palavras Chave: Josef Pieper. Filosofar e Antropologia. Universidade: pedagogia das artes liberais.

Abstract: University and the philosophical act are related concepts in Pieper. This study analyzes some fundamental aspects of the philosophical act. The philosophical act – as the spirit itself – is open to the whole of reality – asking “what is it all about?” (Whitehead) – and has its end in contemplation. *Skholé* is one of its conditions. In this key, university education is a pedagogy of liberal arts.

Keywords: Josef Pieper. The philosophical act – human being – university education. Pedagogy of liberal arts.

Introdução

Na primeira conferência deste evento⁶⁴ vimos como o abalo filosófico – e seus afins – movido pelo princípio da admiração, nos leva a transcender o mundo do trabalho. Nesta, prosseguiremos essa análise.

⁶⁴. Conferência no *XII Seminário Internacional: Filosofia e Educação* (set-2011), dedicado a Josef Pieper e seu conceito de universidade. Aqui trataremos apenas de aspectos complementares da correlação pieperiana: antropologia – filosofar – universidade; tendo em conta nossa outra conferência (“Abalo filosófico e afins. Por uma Pedagogia da Admiração”, publicada no No. 10 desta revista).

Essa situação do filosofar, que de início colocamos como algo negativo (*não* estar imerso no mundo do trabalho, não estar a serviço de nenhuma finalidade prática), é, na realidade, uma distinção de dignidade que é necessário reivindicar, afirmar e defender. Formulando de modo positivo, filosofar é algo que tem sentido em si mesmo, sua legitimidade não decorre de que sirva para isto ou para aquilo e, precisamente por isso, é livre. Aí tocamos um dos pontos mais fundamentais da filosofia da educação de Pieper: da afirmação da liberdade da Filosofia decorrerá boa parte da Filosofia da Educação pieperiana - a pedagogia das artes liberais.

É esse o sentido da “liberdade” das *artes liberales* em oposição às *artes serviles*, artes servis, as quais, como diz S. Tomás estão ordenadas para uma utilidade que se alcança pela atividade (*In Met.* I, 3, 59). A Filosofia sempre foi entendida como a mais livre dentre as artes liberais (PIEPER: 1980, 27).

É importante notar que Pieper, ao utilizar as expressões “artes liberais” e “artes servis”, *não* lhes dá nenhum sentido de discriminação social, referindo-se unicamente ao fim do conhecimento. Como, aliás, afirma de modo explícito:

Este adjetivo “servil”, que compreensivelmente e não por acaso nos causa algum desgosto (...), não tinha originariamente o menor sentido

pejorativo, antes seu significado exato era apenas o de atitude que serve a um fim, atividade que serve a alguma outra coisa, razão pela qual seu sentido reside fora de si mesma (o que com bastante precisão costuma-se denominar útil (...)) (Do mesmo modo) *liberalis* é a atividade que não se dirige a um fim externo a si mesma, que tem sentido em si e, por isso não é *strictu sensu* “útil” nem se põe ao serviço de outra coisa (PIEPER: 1964, 21-2).

Note-se que Pieper também não considera as artes liberais primariamente como um elenco de disciplinas enfatizando antes o espírito de liberdade que as caracteriza.

É o momento de nos determos no caráter contemplativo do filosofar e do homem. Pois se o filosofar tem uma face negativa (*não* estar a serviço da práxis), tem também sua dimensão positiva, que é precisamente o voltar-se para o conhecimento teórico, contemplativo da realidade.

Em palavras do próprio Pieper:

Essa não disponibilidade, essa liberdade da Filosofia - e afirmar isto parece-me da mais extrema e atual importância - está intimamente relacionada e até identificada com o caráter teórico da Filosofia. Filosofar é a forma mais pura de *theorein*, de *speculari*, do puro olhar receptivo da realidade (PIEPER: 1980, 30).

A Contemplação

O homem é um ser tal que a sua realização, “a sua suprema felicidade se encontra na contemplação” (PIEPER: 1957, 9).

Exclusivamente à interpretação e justificação dessa sentença, Pieper escreveu a obra *Glück und Kontemplation*. Contemplação é simplesmente outro nome para teoria. Pieper faz notar que *contemplatio* é a tradução latina de *theoria*, que é livre e “orientada exclusivamente para a verdade, algo que tem sentido em si mesmo”(PIEPER: 1963, 63).

Ora, o que é “bom em si mesmo” deve afetar o todo da existência humana, o que é bom não para isto ou aquilo, mas, em última instância, bom. Pieper assente à antiquíssima resposta de Anaxágoras sobre o bem último do homem:

“Para que estás na terra?” A resposta de Anaxágoras foi: para a consideração contemplativa, *eis theorian*, do céu e da ordem do universo. Pois bem, exatamente o mesmo queremos expressar aqui com a tese que vamos examinar, a saber, que a consideração filosófica (...) é não só parte essencial do “bem do homem” (entendido como bem em si), mas também elemento imprescindível do bem comum (PIEPER: 1963, 65).

E é que conhecer, contemplar, ver com olhar de amor a realidade tal como é - e aí se dá uma total coincidência entre os grandes da tradição ocidental -, é, como diz Tomás

de Aquino (*In Liber de causis*, 18): “*nobilissimus modus habendi aliquid*”, o modo mais nobre de se ter algo.

Ao final do cap. VII de *Glück und Kontemplation*, Pieper explica que o conhecimento é, no sentido mais estrito, assimilação: um assimilar em que o mundo objetivo, enquanto conhecido, chega a ser o próprio ser do sujeito cognoscente. Os entes não-cognoscentes limitam-se à sua própria forma; já os cognoscentes, além de possuírem (de modo natural) sua própria forma, possuem também (de modo intencional) as dos objetos conhecidos. Com especial profundidade e sem fronteiras, no caso do sujeito espiritual.

Aí onde está o espírito, aí está também a totalidade das coisas, aí “é possível que num só ente tenha existência a plenitude do universo (*De Veritate* II, 2). Aqui cabe também aquela grande sentença de Aristóteles que se tornou proverbial no Ocidente: “A alma é, no fundo, todos os entes, *anima est quodammodo omnia*” (*Sobre a alma* 3, 8; 341-b) (PIEPER: 1957, 68).

Ao comparar a contemplação própria da bem-aventurança final com a teoria filosófica, Pieper as conjuga, evitando, porém, identificá-las: se a *visio beatifica* é a plenitude de posse do anseio que já se dá no *homo viator* em prefiguração, o dirigir-se para a contemplação que se dá no filosofar é pergunta e procura e não ainda pleno achado e resposta (PIEPER: 1966, 70).

Tendo falado da contemplação e do ter, podemos entender melhor o que Pieper diz a respeito da verdadeira riqueza do homem: “A verdadeira Filosofia se apoia na crença de que a riqueza própria do homem (...) está em que sejamos capazes de ver aquilo que é, a totalidade daquilo que é” (PIEPER: 1980, 33).

Lazer (*skholé*) como atitude do espírito

Ao avanço do totalitarismo do mundo do trabalho, até mesmo sobre a vida espiritual do homem, Pieper opõe “um dos fundamentos da Cultura Ocidental”, o lazer (conceito de especial importância, pois na *skholé* aristotélica radica a distinção entre artes liberais e servis).

Desde logo convém ressaltar que Pieper considera o lazer - como também o seu contrário: a concepção que vê no trabalho a característica dominante de toda a existência do homem - não como categoria sociológica, mas uma atitude humana:

O lazer é, como atitude da alma (e é necessário deixar bem estabelecido algo que é claro: que o lazer não se deve somente a fatos externos como pausa no trabalho, tempo livre, fim de semana, férias; lazer é um estado de alma) precisamente o oposto do tipo do “trabalhador” (PIEPER: 1952, 51-2).

Para caracterizar, por contraste, o espírito do lazer recorreremos à breve descrição da figura do “trabalhador”, feita em *Was heisst Akademisch?*. Esse tipo nada tem que ver com camadas sociais e Pieper desfaz qualquer eventual mal-entendido que pudesse surgir a respeito:

Não é a camada social do operariado, ou do povo simples em geral, que é aqui tomada como o oposto do espírito acadêmico e excluída do seu domínio. Estamos, pelo contrário, convencidos de que o homem simples, o povo, enquanto é capaz realmente de conservar esta simplicidade (o que só ocorre sob determinadas condições), tem uma capacidade toda particular de abrir-se ao mundo como um todo, com espírito contemplativo e “festivo”, o que justamente constitui o melhor e mais íntimo da atitude verdadeiramente acadêmica (PIEPER: 1964a, 40-1).

“Trabalhador” não significa aqui o homem que trabalha, mas uma concepção ideal-abstrata onde o fator determinante da vida deve ser visto no total entrosamento do Homem nos maquinismos de planejamento (PIEPER: 1964a, 42).

Ao exclusivismo do trabalho como função social, opõe-se a atitude de lazer que, ao contrário da pausa ou do tempo livre (no fundo ordenados ao trabalho), corta-o verticalmente. A justificação do lazer não é a de repor forças

ao trabalhador, mas sim a de favorecer que continue sendo homem, capaz de contemplar o mundo como totalidade (PIEPER: 1964a, 56-7).

Acadêmico significa filosófico-teorético

A concepção básica de Pieper é a de que as características da educação universitária são as mesmas do filosofar: “Formação acadêmica significa o mesmo que formação filosófica” (PIEPER: 1964a, 22). Dois parágrafos decisivos são os que se encontram em *Musse und Kult*, onde categoricamente se afirma:

Falar do lugar e do direito da Filosofia é, ao mesmo tempo, falar de nada mais nada menos que do lugar e do direito da Universidade, da formação acadêmica, e da formação em geral no sentido próprio da palavra, a saber, naquele sentido pelo qual, por princípio a formação se distingue da simples instrução profissionalizante e a ultrapassa. Instruído é o funcionário e a instrução (profissional) se caracteriza por dirigir-se a um aspecto parcial e específico no ser humano e, ao mesmo tempo, a um determinado setor recortado do mundo. Já a formação se dirige ao todo: culto e formado é aquele que sabe o que acontece com o mundo em sua totalidade. A formação atinge o homem todo enquanto é *capax universi*, enquanto é

capaz de apreender a totalidade das coisas que são (PIEPER: 1964, 42-3).

Em busca do genuíno conceito de Universidade em *Was heisst Akademisch?*, Pieper inicialmente mostra a continuidade histórica - quanto ao ideal do espírito acadêmico - que se dá no Ocidente desde a Academia de Platão até as universidades de hoje: não é por acaso que chamamos nossas atuais instituições de ensino superior de acadêmicas. E, além disso, a escola de Platão tem sido, ao longo da História, constantemente apontada como paradigma de todas as escolas superiores do Ocidente (PIEPER: 1964a, cap. I). Em que consiste esse caráter paradigmático?

Como vimos, o homem, por natureza, tende para a contemplação (o que se mostra na índole teórica do filosofar) e a Universidade realiza (deve realizar) em termos institucionais este anseio fundamental da natureza humana. Daí que a Academia de Platão - para além da mera continuidade histórica e independentemente de quais tenham sido suas formas, programas de ensino e didática - constitua, em seu núcleo mais essencial, um modelo atemporal, válido também para o nosso tempo: “o modo filosófico de encarar o mundo” (PIEPER: 1964a, 17).

De tal modo que “uma formação não baseada na Filosofia, não perpassada de Filosofia, não pode ser chamada de acadêmica” (PIEPER: 1964a, 18).

Na medida em que se aplica à Educação e à Universidade, “teoria” se traduzirá por “artes liberais”. Pois acadêmico significa filosófico e filosófico significa essencialmente (entre outras coisas) teórico e, portanto, algo voltado unicamente para a captação da realidade e alheio a fins práticos, e este é o sentido das artes liberais.

A Pedagogia das Artes Liberais

Inicialmente convém desfazer alguns possíveis equívocos que poderiam surgir da leitura do ponto anterior.

Ao afirmar que a Universidade deve ser filosófica, não estamos com isso dizendo que não deva integrar seus fins a formação de profissionais competentes (médicos, físicos, juristas, etc.) nem tampouco que, ao lado da formação propriamente profissional do médico ou do jurista, sejam-lhes ministrados alguns cursos da disciplina Filosofia (o que poderia e talvez deveria ocorrer, mas não é o essencial).

E é que a proposta pieperiana dirige-se ao modo de realizar-se a formação universitária. Esse modo é que deve ser filosófico, se pretendemos que a Universidade seja “algo mais que simples instituição de formação de profissionais.

Em que se encontra a legitimação de uma tal pretensão, e onde está o ‘mais’ das universidades senão no acadêmico-filosófico?” (PIEPER: 1964a, 24). E explica:

O caráter acadêmico é constituído unicamente pelo fato de todas as ciências, também as ciências particulares, precisamente estas, serem tratadas de maneira acadêmica, o que significa de maneira filosófica (PIEPER: 1964a, 31).

Somente à luz desses critérios pode-se compreender a crescente descaracterização, a perda de identidade que a Universidade vem sofrendo face à “concorrência” que as indústrias, empresas e bancos vem-lhe fazendo no tocante à formação profissional de seus quadros. Hoje, cada vez mais, as empresas dão cursos para seus funcionários. Evidentemente, esses cursos não têm um caráter “livre”; antes estão totalmente voltados para a realização de finalidades práticas. Se também a Universidade mergulha no mundo da utilidade, então - é a percuciente indagação de Pieper - que diferença há entre um curso, digamos, de Química na Universidade e o mesmo curso dado pelo setor de formação de pessoal de uma grande indústria farmacêutica?...

Na resposta - para quem se ativesse à estrita realidade fática -, tristemente, talvez só se encontre a diferença de que a indústria está melhor aparelhada e provida de recursos do que a Universidade (PIEPER: 1964a, 30-31).

No entanto, caso a Universidade se volte para a realização daquele anseio da natureza humana a que

corresponde, se ela realiza sua vocação filosófica, ficará nítida a sua própria especificidade:

O que o distingue (um estudo especializado qualquer, realizado à maneira filosófica) é antes de tudo, a ausência de vínculos que o liguem a qualquer fim utilitário. Essa é a verdadeira liberdade acadêmica; essa liberdade é, *per definitionem*, destruída no momento em que as ciências se tornam um simples disfarce utilitário para qualquer espécie de poder (PIEPER: 1964a, 28).

Esse caráter teórico do filosofar aplicado à Universidade, ao tratamento de cada disciplina particular, é o que designamos pela expressão “Pedagogia das Artes Liberais”.

Aqui a contribuição de Pieper é especialmente esclarecedora e interessante: atinge o mais profundo núcleo constitutivo das artes liberais, deixando de lado características acidentais a que historicamente estiveram associadas essas artes. É o espírito das artes liberais o que hoje e sempre terá atualidade (mais não seja a atualidade do corretivo).

Assim, a proposta de uma Educação Liberal (no sentido indicado: o do espírito das *artes liberales*) tal como Pieper a formula hoje, não se refere a um elenco de disciplinas, nem, muito menos, a qualquer tipo de discriminação social com que se pôde confundir outrora o conceito de Artes Liberais. Refere-se, sim, a um sentido que

já aparece em Santo Tomás: “*Illae solae artes liberales dicuntur, quae ad sciendum ordinantur*”(In *Met.* I, 3, 59), só se designam como liberais as artes que se dirigem somente ao saber e não à utilidade prática.

E, afirma Pieper, é neste sentido que “verdade e conhecimento, por um lado, e, liberdade, por outro, se encontram em mútua conexão” (PIEPER: 1966, 50). E, complementarmente, “as *artes serviles*, artes servis, como diz Santo Tomás, estão ordenadas para uma utilidade que se alcança pela atividade” (PIEPER: 1980, 27).

O fundamento filosófico da Pedagogia das Artes Liberais reside no fato de as ciências particulares, também elas, poderem ser em alguma medida tratadas filosoficamente, isto é, teoreticamente, participando desse modo da liberdade da Filosofia. É nesse sentido que deve ser entendida a afirmação aristotélica de que só a Filosofia é livre, o que, na realidade, significa que a Filosofia é livre de modo máximo, pois nas ciências também pode ser encontrado um elemento filosófico de teoria e liberdade.

Certamente, uma ciência particular pode ser - contrariamente ao que ocorre com a Filosofia - legitimamente tomada ao serviço de fins utilitários. Não há nada na natureza da ciência particular que seja violado por isso. A Pedagogia das Artes Liberais enfatizará não esse aspecto utilitário, mas o elemento filosófico, livre da aplicação prática, com que podem (e também devem) ser estudadas a Matemática, o Direito, a Física etc. Como diz Pieper:

Há também na Ciência, no seu núcleo mais íntimo, um elemento que não pode ser tomado para a utilidade prática: é o elemento filosófico da teoria, que se dirige para a verdade e nada mais. Isto é: a Ciência tem, em virtude de sua essência, exigência de liberdade, por ser não prática, mas teórica (PIEPER: 1954, 36-7).

Como primeira aproximação, podemos dizer que o espírito das artes liberais leva à pesquisa, ao estudo, à docência das ciências particulares de um modo filosófico, que se realiza (pode se realizar...) na atitude do professor e do aluno, que se voltam, sim, para o particular aspecto desta ou daquela disciplina ou especialidade, mas sem se enclausurarem nele; antes, ao contrário, deixando abertura para reflexões e diálogo sobre o todo do real permitidos ou até exigidos pelo assunto, se se trata de uma Universidade.

Tal modo filosófico de encarar uma ciência particular distingue-se do não-filosófico, antes de tudo, pela “ausência de vínculos que o liguem a qualquer fim utilitário” e por “nos abirmos ao céu aberto da realidade como um todo” (PIEPER: 1964a, 28).

Claro que, tratando-se de um espírito, de uma atitude, o exemplo verdadeiro vem no contato vivo com os grandes mestres que realizam em si as virtudes do genuíno professor universitário. No entanto, pode ser útil, a título de mero exemplo (e, pelas razões apontadas, apenas indicativo e muito limitado), a consideração de uma situação concreta.

Suponhamos o caso de um professor que leciona Matemática para um curso universitário de Economia. Naturalmente, ele irá proporcionar a seus alunos o instrumental científico-matemático que os habilite a resolver um exercício (didático e banal) como o seguinte: “A função de demanda de determinado bem é $q = 20 - p$ e a função de Custo total de produção desse bem é $C = 2q + 17$. Determinar o valor de q para que o Lucro total, L , seja máximo”.

O problema se resolve relacionando a função de Lucro com as de Custo e Receita, lembrando que esta, por sua vez, obtém-se a partir da função de preço (como função inversa da demanda), efetuando as operações de derivação pertinentes etc. Mas, pode ser, que em meio a esses cálculos e operações, surja na aula universitária (o que seria impensável dentro do quadro de objetivos de um curso que uma empresa ministrasse sobre a mesma matéria para seus gerentes) o debate sobre outras questões: em que medida a liberdade humana deixa-se expressar em fórmulas como $q = f(d)$? Ou, que realidades humanas são passíveis de serem tratadas por modelos? E por quê? Se “normal” significa situar-se numa determinada região de uma “curva de Gauss”, ou, pelo contrário, refere-se ao ser do homem? Qual o lugar do lucro entre os fins de uma empresa? Etc.

Ou como jocosamente dizia o outro: se ela (uma colega, autêntica professora universitária) for dar um curso de empadinha, ela vai passar os dois primeiros meses discutindo se a azeitona é natureza ou cultura.

Os exemplos poderiam multiplicar-se e aplicar-se a todas as áreas do saber (é claro que há assuntos com maior e

menor potencial de abertura à totalidade, à maneira filosófica de tratamento, elemento que também originariamente se encontrava contido no conceito de Artes Liberais).

Dir-se-á que discussões como as que apontávamos não costumam ocorrer nas nossas universidades e que nossos professores - de que, em geral, mal se pode esperar competência técnica - não estão absolutamente preparados para tal diálogo. Se for realmente assim, então diremos que nossas universidades, na realidade, não o são, não realizam o espírito da Academia de Platão e, afinal de contas, em nada diferem dos cursos ministrados por bancos, empresas e indústrias.

O que caracteriza o verdadeiro professor universitário é a capacidade do participar desse diálogo (desse diálogo polifônico e aberto). Para além de toda qualificação científica, ele deve ser capaz de reconhecer que os resultados particulares de seu próprio trabalho podem servir a uma consideração global do todo. Sem sucumbir ao diletantismo sempre pronto a fazer generalizações gratuitas, deve aprender a arte de colocar seu próprio saber a serviço de um colóquio de caráter filosófico.

Universidade e Formação Profissional

Ao contrário do que possa parecer à primeira vista, quando se propõe uma Pedagogia das Artes Liberais, não se está, de modo algum, a descuidar a formação do profissional competente. Pois tal formação ocorre apesar de (ou, como se corrige Pieper nessas ocasiões: “apesar de”, não: “precisamente por”) não se estar diretamente a buscá-la.

Uma importante distinção feita por Pieper a propósito dessa e de outras realidades humanas é a que se dá entre “não querer que algo ocorra” e “querer que algo não ocorra”: a sentença “Quem quiser salvar sua vida perdê-la-á” não vige só no âmbito religioso, mas também em muitas outras situações do homem, onde aquilo que se busca diretamente não se obtém; há bens que só alcançamos como dons, “por assim dizer, como fruto de uma procura endereçada para outra finalidade” (PIEPER: 1964a, 25).

Assim, por exemplo, no seu estudo sobre a virtude da fortaleza, recolhe a constatação feita pela Psicologia: “nunca o eu está tão exposto como quando solícito pela sua própria proteção” (PIEPER: 1964b, 189). No que toca ao nosso caso,

Naturalmente a “habilidade” profissional do médico, do cientista, do jurista é um fruto altamente desejável do estudo acadêmico. Mas não será o caso de que tal habilidade enquanto supera o nível do medíocre e do que é possível alcançar por um aprendizado meramente técnico, dependa, de fato, de um aprofundamento de admiração e totalmente desinteressado e despreocupado dos fins práticos, no terreno puramente “teorético” do ser? Será que a utilidade prática não depende, justamente, de que a teoria seja antes realizada em toda a sua pureza? (PIEPER: 1964a, 26)

Um estudo que visa obter a utilidade prática e por isso se estrutura de modo a excluir o elemento acadêmico-teorético não consegue obter sequer o fim útil que almejava.

A excessiva especialização - e o excesso está também na recusa do caráter liberal do estudo - leva à ruína não só do espírito acadêmico, mas também da qualificação profissional especializada que se propunha.

O Filosofar: Abertura para a Totalidade

Prosseguindo na exploração do filosofar, encontraremos outros elementos que constituem também temas centrais da Filosofia da Educação e da Antropologia Filosófica.

Um desses elementos essenciais, que pode até ser entendido como a própria definição do filosofar (PIEPER: 1963, 13) é a *abertura para o todo*, nota que integra também a essência do Homem (PIEPER: 1964a, 91) e a da Universidade (PIEPER: 1964a, 98).

A Universidade, como todas as grandes instituições que pautam a vida social dos homens, recolhe em si grandes experiências que o homem tem da realidade e de si mesmo, experiências que não estão a nível consciente, antes condensam-se nas instituições (PIEPER: 1963, 7 ss.).

O trabalho do filósofo, que pergunta pelo ser “em Si mesmo e em suas últimas razões”, no caso, pelo ser da Universidade, é penetrar para além da película superficial do modo fático como se apresentam as Universidades e, “para além dos resultados da estatística social”, procurar “a

essência e a nota distintiva de que é Acadêmico”(PIEPER: 1964a, 16). Captar as experiências, as grandes e fundamentais experiências existenciais que se fundiram na instituição universitária e que se tornaram mais ou menos invisíveis (PIEPER: 1963, 9).

Como já indicamos, a propósito do caráter filosófico-teorético, a Universidade surge e se mantém como herdeira direta da Academia de Platão. É certo que o termo “Universidade”, por ocasião do surgimento das universidades, tem inicialmente um significado sociológico (grêmio, corporação de mestres e estudantes) e depois, muito cedo, também o significado de *universitas litterarum*. “Universidade” liga-se a “um termo fundamental da linguagem humana: *universum*” que, por sua vez, indica a profunda unidade da totalidade do real (PIEPER: 1963, 10). E é isto, em que pesem todas as naturais e profundas diferenças, que une a Universidade de hoje à medieval e à Academia de Platão.

O texto-chave que expressa a grande intuição, a grande experiência de Platão, que até hoje marca a diferença específica do ideal de Universidade, encontra-se na *República*, quando Platão aponta como característica fundamental do verdadeiro filósofo o permanente impulso “*para alcançar o todo das coisas divinas e humanas em universal*”⁶⁵.

Como dizíamos, não deve causar surpresa, ao leitor de Pieper, que o texto fundamental sobre a Universidade seja

65 PLATÃO, *A República*, 486a. “Ciência das coisas divinas e humanas” é, talvez, a mais clássica das definições de Filosofia, mil vezes citada pelos antigos.

uma afirmação sobre o filosofar, e mais, uma sentença que expressa ao mesmo tempo “a própria natureza do espírito humano” (PIEPER: 1963, 12).

Quanto ao filosofar, diz Pieper: “A totalidade do ente é o objeto da teoria filosófica: por filosofar não se entende outra coisa que não a consideração do todo na realidade” (PIEPER: 1966, 71).

Uma tal formulação não deve ser mal entendida: certamente a pergunta filosófica pode versar sobre uma realidade particular e não necessariamente sobre o tema formalmente assumido da totalidade do real. Mas, “não é possível perguntar ou pensar filosoficamente sem que entre em jogo a totalidade do ser, a universalidade das coisas, ‘Deus e o mundo’” (PIEPER: 1980, 59⁶⁶). É esse um ponto decisivo para a distinção entre a Filosofia e as ciências particulares. Alfred North Whitehead - certamente um mestre do rigor lógico - caracterizou a Filosofia do seguinte modo: “*Philosophy asks the simple question: what is it all about?*” e o problema que se coloca a quem filosofa é “*to conceive a complete fact*” (PIEPER: 1963, 15; 76).

A formulação *what is it all about* é particularmente feliz: por um lado sugere a totalidade; por outro, instala-se em um neutro que transcende os particulares pontos de vista

66 A consideração citada segue-se ao exemplo: “Que é, afinal, em última análise o ensino? Alguém diz: ‘O homem não pode absolutamente ensinar nada; é como quando saramos: não foi o médico que nos curou, mas a natureza, cuja força curativa o médico somente pôs em andamento’ (será?). Vem um outro e diz: ‘Deus é quem ensina interiormente - por ocasião do ensino humano’. Vem Sócrates e diz: o professor só faz com que o educando se lembre, ‘extraia de si mesmo o saber; não há estudo, há só uma recordação’...”

das ciências, aproximadamente como em nossa gíria: “Qual é a dele?”

Se se trata, por exemplo, do problema da liberdade humana, em lugar de a estudar simplesmente sob seus aspectos psicológicos, jurídicos, é necessário (para quem filosofa) que se considere ‘em si mesma’ de todo ponto de vista pensável (PIEPER: 1963, 20).

Já quem pensa cientificamente se limita a considerar seu objeto sob um aspecto particular: “Enquanto saber especializado toda ciência está feita de formulações que dizem respeito a um aspecto determinado sob o qual ela considera o real; cada ciência existe, por assim dizer, em função dos limites que a separam das outras ciencias” (PIEPER: 1963, 14-5). Não entram aí em jogo “Deus e o mundo”.

Tomemos como exemplo a distinção que Pieper indica entre o tratamento científico e o filosófico de um mesmo tema: a morte.

Na medida em que me interrogo, sob o ponto de vista fisiológico, o que acontece quando morre um homem, quer dizer, na medida em que, como cientista, eu formulo um aspecto parcial, não só não estou obrigado a falar de “Deus e o mundo”, como isso nem sequer me é permitido: seria algo claramente não-científico (PIEPER: 1964a, 96).

Já no seu próprio tratado filosófico sobre a morte, onde a pesquisa não se faz do ponto de vista clínico científico, mas é filosófica (e a Filosofia não tem um ponto de vista, mas é abrir-se para a totalidade), então o filósofo deve imbuir-se da firme vontade de tomar em consideração absolutamente todos os aspectos a seu alcance, que possam de alguma forma dizer-nos algo sobre o fenômeno da morte ou, pelo menos, não deixar de lado nada do que for capaz de dar-nos alguma informação; sejam os dados procedentes da fisiologia clínica, da patologia, ou da experiência do médico, do sacerdote ou do capelão de prisões, ou o que se possa obter da legítima tradição sagrada: enfim, a experiência humana onde quer que se encontre.

Abertura para o Todo: essência do Espírito

Essa “abertura para a totalidade”, esse “não deixar de considerar nada” serão constitutivos da Universidade porque o são do próprio homem.

Acadêmico significa exatamente que a verdadeira riqueza do homem consiste em compreender o ser, as coisas em si; a nobreza do homem funda-se em que ele seja *capax universi*, capaz de se apoderar do todo, *convenire cum omni ente* (PIEPER: 1964a, 44-5).

Repitamos ainda uma vez: discutir o ser e os fins da Educação é discutir em que consiste afinal a verdadeira

riqueza do homem, ou seja, aquilo que por natureza o homem está chamado a ser. Ora, um observador atento reparará que as expressões de S. Tomás de Aquino “*convenire cum omni ente*” e “*capax universi*”, recolhidas na citação anterior, são as mesmas que se empregam (em outras obras de Pieper) para caracterizar não já a Universidade mas a própria essência do espírito:”A alma espiritual - diz S. Tomás na sua pesquisa sobre a verdade - está essencialmente disposta a ‘*convenire cum omni ente*’ (...) o ser espiritual ‘é capaz de apreender a totalidade do real’” (PIEPER: 1980, 44). E “ser capaz de conhecimento espiritual quer dizer: viver diante e em meio à realidade total. O espírito, e só ele, é *capax universi*” (PIEPER: 1951, 84).

Conclusão: abertura para o todo: a chance da universidade

A conexão de tudo isto com a pergunta pelo ser da Universidade torna-se agora bastante clara: o espírito humano, ao tratar filosoficamente, universitariamente, uma questão, realiza sua potencialidade de “*convenire cum omni ente*”, de relacionar-se com tudo que é. E esta é, como dizíamos, a grande experiência, a grande intuição que se realiza institucionalmente na Universidade:

A reivindicação de ser, no sentido apontado, um “ensino superior”, um lugar de cultura, um lugar onde se efetua a formação daquilo que é verdadeiramente humano, - tal reivindicação,

também ela, só se legitima na medida em que se dê a confrontação com o todo do real, o que permite ao espírito realizar suas virtualidades últimas (PIEPER: 1963, 17).

Não é, pois, pela justaposição ou concatenação das ciências tomadas uma a uma que se constituirá o *universum* que institucionalmente a Universidade deve realizar.

Pieper indica - no Cap. IV de *Offenheit für das Ganze* -, brevemente e sem sugerir modos concretos de realização, quatro pontos que distinguem a atitude filosófica universitária:

1) O filosofar - e nisto também a Filosofia se distingue da Ciência - não cessa de colocar questões que jamais poderão receber resposta definitiva.

2) O trabalho da ciência consiste em esclarecer, através de contínuo progresso, o que até então era desconhecido. Surgem assim, com o progresso da ciência, conhecimentos realmente novos: o sistema periódico dos elementos, a circulação do sangue, etc. Já no filosofar, não se trata de descobrir uma realidade nova, mas de ver mais claramente o que, de modo obscuro, já se sabia pelo conhecimento comum.

3) O filosofar - ao contrário da ciência - não comporta aplicação prática.

4) O poder educador da ciência versa, como já dissemos, sobre a disciplina, a objetividade e a clareza do pensamento; já a Filosofia que visa a uma apreensão intuitiva do objeto em si mesmo requer que “se saiba escutar em perfeito silêncio, que o espírito apresente aquela total ‘simplicitas’, que por nada é turbada, de receptividade ao todo e ao mundo” (PIEPER: 1963, 24-5).

Referências Bibliográficas

PIEPER, J. **Wahrheit der Dinge**: München, Kösel, 1951.

_____ **Musse und Kult**: München, Kösel, 1952.

_____ **Weistum-Dichtung-Sakrament**: München, Kösel, 1954.

_____ **Glück und Kontemplation**: München, Kösel, 1957.

_____ **Offenheit für das Ganze - Die Chance der Universität**: Essen, Fredebeul & Koenen, 1963.

_____ **Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes**: München, Kösel, 1964 12^a. ed.

_____ **Was heisst Akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute**: München, Kösel, 1964a.

_____ **Das Viergespann**: München, Kösel, 1964b.

_____ **Verteidigungsrede für die Philosophie:** München, Kösel, 1966.

_____ Felicidad en el mirar. **Folia Humanistica** No. 166, 1976, Barcelona, Glarma.

_____ **Was heisst Philosophieren? Vier Vorlesungen:** München, Kösel, 8^a. ed., 1980, 132 pp.

_____ **Buchstabier-Übungen:** München, Kösel, 1980a.

Josef Pieper: *Obras Completas* - os Doze Trabalhos de Berthold Wald

Josef Pieper: o homem e a obra

A edição das obras completas de Josef Pieper (1904-1997), um dos mais importantes filósofos de nosso tempo, está já terminada. A recente publicação, em março de 2008, do volume 8,2 coroa o trabalho de editor do Prof. Dr. Berthold Wald das *Werke* de Pieper, em 11 tomos e um CD, publicadas pela Meiner Verlag, de Hamburgo: http://www.meiner.de/index.php?cPath=3_27&content=recherche

O professor Wald iniciou essa tarefa por indicação do próprio Josef Pieper em estreita colaboração com ele. De fato, já em 1990, Pieper consultou Wald sobre essa possibilidade e ele, com a *Josef Pieper Stiftung* e o apoio da *Stifterverbandes für die deutsche Wissenschaft*, começou o trabalho em 1993. Em 1995 começaram a aparecer os alentados tomos, que agora se completam e se encontram no CD que coroa essa monumental obra.

A editora espanhola *Encuentro* pretende publicar a tradução ao castelhano de todo o trabalho e já lançou o vol. 3:

<http://uk.agapea.com/Obras-de-Josef-Pieper-3-Escritos-sobre-el-concepto-de-filosofia-n36487i.htm>

Josef Pieper nasceu a 4 de maio de 1904 em Elte (Westfália) e morreu em 6 de novembro de 1997, em Münster, a cidade onde viveu e lecionou. Coursou Filosofia, Sociologia e Direito nas Universidades de Berlim e Münster. Doutorou-se em Filosofia em 1928 pela Universidade de Münster com a tese *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, depois publicada com o título *Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin*.

De 1928 a 1932 foi assistente no *Forschungsinstitut für Organisationslehre und Soziologie*. De 1932 a 1940, anos em que atua como escritor *free-lancer*, publicou muitos livros (diversos deles proibidos e apreendidos pelo governo totalitário). A apreensão de *Grundformen sozialer Spielregeln* (1933), por ser um livro antitotalitário; a selvageria do expurgo de 1934, bem como a destituição do pai, injustamente desligado do magistério, produziram em Pieper, já desde o primeiro momento, “uma certeza definitiva: com esse regime não há compactuação possível”⁶⁷.

Suas convicções antinazistas possibilitaram que fosse um dos primeiros alemães a visitar, pouco depois da guerra, a Inglaterra (convidado pelo *British Council*) e os convites para lecionar em universidades americanas. Casou-se em 1935 e teve com sua esposa Hildegard - falecida em 1984 - três filhos: Thomas, Monika e Michael.

⁶⁷ *Noch wusste es niemand*, München, Kösel, 3ª. ed. 1979, p. 110. Para esta apresentação de Pieper, retomo algumas considerações que fiz em *O que é uma universidade*, S. Paulo, Edusp-Perspectiva, 1986.

Lecionou em diversas universidades e, da sua, a de Münster, onde ensinou por cerca de cinquenta anos, afastou-se somente em 1996, aos 92 anos de idade: “é preciso saber parar na hora certa”, dizia.

Entre diversas distinções, foi doutor *honoris causa* em Teologia pelas Universidades de Munique e Münster e em Filosofia pela Universidade de Eichstätt, recebeu a *Aquinas Medal* da American Catholic Philosophical Association (1968) e o prêmio Balzan de 1982 (primeiro alemão a receber este prêmio internacional considerado o Nobel das Ciências Humanas). Em 1987 recebeu o *Staatspreis* de Nordrhein-Westfalen e, em 1990, o *Ehrenring der Görres-Gesellschaft*.

Foi também professor visitante em diversas universidades dos Estados Unidos (Stanford e Notre Dame), Índia, Japão e Canadá (*Centennial Professor* em Toronto) e membro da Rheinisch-Westfälischer Akademie der Wissenschaften, da Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung (Darmstadt) e da Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d’Aquino.

Destacaremos a seguir alguns aspectos relativos à formação de seu pensamento.

Como muitos jovens alemães do atribulado período imediatamente posterior à Primeira Guerra, Pieper participou da *Jugendbewegung*⁶⁸. A primeira grande influência intelectual e que mais profundamente o marcou naqueles começos do anos vinte, foi a excursão a Rothenfels⁶⁹ e o encontro com Romano Guardini, que, de modo vivo e

⁶⁸ *Idem*, pp. 31 e ss.

⁶⁹ *Idem*, pp. 42 e ss.

apaixonante, abriu àqueles jovens, amplos horizontes de cristianismo e da realidade do “cúltico-sacramental”. A Guardini - em seus oitenta anos - Pieper dedicaria *Über die platonischen Mythen*.

Sessenta anos depois daquele contato em Rothenfels, Pieper, nos *Buchstabier-Übungen*⁷⁰, julga necessário lembrar ao nosso tempo aqueles mesmos critérios que lhe foram apontados por Guardini sobre Liturgia algo que reitera no seu *Lesebuch* (preparado pelo próprio Pieper)⁷¹.

O vol. 7 das *Obras Completas* recolhe seus trabalhos sobre temas religiosos:

RELIGIONSPHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN

I. TEIL: WEITERGABE DES GLAUBENS	1
II. TEIL: PRAEAMBULA FIDEI	129
VERNUNFT UND OFFENBARUNG	129
SCHULD UND VERGEBUNG	257
RECHTFERTIGUNG DER HOFFNUNG	291
III. TEIL: PRAEAMBULA SACRAMENTI	369
HEILIGE HANDLUNG	369
DIFFERENTIA SPECIFICA DES PRIESTERTUMS	437
SAKRALE SPRACHE	477

⁷⁰ München, Kösel, 1980, pp. 82 e ss.

⁷¹ Cf., por exemplo, *Lesebuch*, München, Kösel, 1981, p. 13; *Unaustrinkbares Licht*, 2a. ed., München, Kösel, 1980, p. 21 ou *Lieben, hoffen, glauben*, München, Kösel, 1986, p. 313. A ênfase que estamos dando a Guardini deve-se a que foi o iniciador do interesse pela temática cristã que irá acompanhar Pieper ao longo de toda a sua vida.

Outro ensinamento de Guardini frequentemente citado por Pieper, em tema que lhe é tão essencial como a Criação, é o que se encontra no capítulo sobre o caráter verbal das coisas do livro *Welt und Person*. Aí se diz, por exemplo: “Ora é do Verbo em Deus que provêm todas as coisas, e por isso estão todas elas marcadas por um caráter verbal. Não são meras realidades ou significações privadas de sentido num espaço mudo”⁷²; passagem de evidente sabor pieperiano.

Aliás, o tema *Das Wort*, tão profundamente arraigado no autor que estudamos, foi objeto de seu primeiro contato com a obra de Santo Tomás⁷³, único pensador a quem Pieper designa pela expressão “meu mestre”⁷⁴, “meu venerado mestre”⁷⁵. Tinha então dezoito anos e, por sugestão de um professor, pôs-se a ler um texto que o fascinou: o comentário do Aquinate ao Prólogo do Evangelho de São João. Um homem que pensa e escreve com muito vagar, diz Pieper de si mesmo⁷⁶, com o que, na realidade, expressa que os temas de que se ocupa são extremamente profundos; transcorridos mais de sessenta anos, relatou-nos: “Meu tema no *Thomas Colloquium* será ‘Palavra e Logos’ e devo ler e (tentar)

⁷² Guardini, Romano, *O Mundo e a Pessoa*, São Paulo, Duas Cidades, 1963, p. 179.

⁷³ Cf. *Noch wusste es niemand*, pp. 53 e ss.

⁷⁴ Cf., por exemplo, *Noch nicht allcr Tage Abend*, München, Kösel, 1979, pp. 139 e 157.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 29.

⁷⁶ Carta a JL, 25-6-82.

interpretar o Comentário de S. Tomás ao Prólogo de S. João”⁷⁷.

Já na universidade, Pieper empreendeu o trabalho sistemático da leitura da *Summa de Santo Tomás*⁷⁸; os cursos, pouco motivantes, apoiados em “manuais tomistas de terceira classe”, tiveram pelo menos a vantagem de lhe sugerir o contato com a fonte. Ainda que “meu interesse primário não fosse S. Tomás de Aquino. Eu queria saber ‘não o que os outros pensavam mas a verdade das coisas’”⁷⁹.

Aos trabalhos diretamente ligados à interpretação de S. Tomás, é dedicado o vol. 2 das *Obras Completas*: **“Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik”**

Ainda uma vez em Rothenfels (verão de 1924) ao ouvir Guardini discorrer sobre o espírito clássico em S. Tomás de Aquino e Goethe - celebrava-se o 175º aniversário do nascimento do poeta - e mostrar que esse espírito consiste em voltar-se para a realidade, catalizou-se em Pieper - e pôde então formular claramente - uma convicção que já desde as primeiras leituras da *Summa* se lhe insinuava e que iria acompanhá-lo ao longo de toda a sua vida: a realidade como fundamento do dever, tema de sua tese de doutoramento. O vol. 5 das *Obras Completas* traz suas obras sobre ética/antropologia filosófica: **Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz**

⁷⁷ Carta a JL, 27-12-84.

⁷⁸ Noch wusste es niemand, pp. 68 e ss.

⁷⁹ Idem, p. 69. Observe-se que a sentença ao final da citação, na realidade, é de Santo Tomás (*In De Caelo et mundo* 1, 22).

Em 1926 começa a interessar-se pela Sociologia e conhece Johann Plenge, de quem seria assistente durante quatro anos, e de quem aprenderia o senso do concreto próprio do sociólogo. Uma primeira fase da obra de Pieper (de 1929 a 1934), será dedicada à *Questão Social* (procurando, por exemplo, o verdadeiro e radical sentido da doutrina social da Igreja contra as atenuações conservadoras das traduções oficiais)⁸⁰.

Os escritos desses primeiros anos estão no vol. 9 das *Obras Completas*: **Frühe soziologische Schriften.**

Numa segunda fase, definitiva, de seu pensamento, que se estende até sua morte, ocupar-se-á de dialogar com Platão, Tomás e os grandes antigos; e de temas reveladores como o filosofar e as virtudes.

O vol. 1 das *Obras Completas* tem por tema a interpretação de Platão: **Darstellungen und Interpretationen: Platon.**

Também as virtudes, *Obras Completas* vol. 4, são entendidas como Antropologia, o ser do homem: **Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik: das Menschenbild der Tugendlehre.**

A mais lúcida das caracterizações do pensamento pieperiano é, parece-nos, a feita por Eliot e que vale a pena recolher aqui:

A raiz das extravagâncias da Filosofia moderna (...) reside no fato de que a Filosofia tenha se

⁸⁰ Ibidem, p. 102.

divorciado da Teologia. Ao fazer essa afirmação é necessário antecipar-se à resistência que ela suscita: uma resistência que procede de uma imediata reação sentimental que se expressa dizendo que qualquer dependência da Teologia seria uma limitação da liberdade de pensamento do filósofo. É preciso tornar claro o que se entende por necessária relação entre Filosofia e Teologia e a implicação que tem uma fé religiosa na Filosofia. Não empreenderei aqui a exposição desses pontos, pois isso já foi feito, e muito melhor, por Josef Pieper: desejo somente chamar a atenção para esse ponto central em seu pensamento. Ele, pessoalmente, é um filósofo católico que se baseia em Platão, Aristóteles e nos escolásticos: e deixa sua posição clara para os leitores. Mas seus escritos não constituem uma *apologética cristã* - que, a seu ver, é tarefa do teólogo. Para Pieper, uma Filosofia conectada com outra comunhão que não a de Roma, ou de alguma religião que não as cristãs, seria ainda genuína Filosofia. É significativo que, de passagem, encontre palavras de concordância com o existencialismo de Sartre, pois encontra aí pressupostos religiosos - totalmente diferentes dos que o próprio Dr. Pieper sustenta. Um dos pontos mais importantes da pesquisa que o Dr. Pieper empreende é a fundamentação de uma reta relação entre Filosofia e Teologia, que deixa o filósofo com autonomia no seu próprio campo

de pesquisas. De um modo mais amplo, sua influência vai dirigida ao restabelecimento da Filosofia na dignidade de algo importante para o homem culto e pensante, em vez de ser confinada a atividades esotéricas que só indiretamente podem atingir o público, de modo insidioso e frequentemente distorcido. Ele põe no devido lugar o que o conhecimento comum insistentemente nos diz: que o *insight* e a sabedoria são componentes da Filosofia⁸¹.

A temática final do filosofar de Pieper é a Antropologia Filosófica, na qual a intuição - guiada principalmente pelos quatro grandes mestres da tradição ocidental: Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás - volta-se para o aprofundamento do sentido do fenômeno, sobretudo a partir da linguagem comum. É, diríamos nós, empregando linguagem cara a Pieper, uma *Weisheit* fundamentada num *Weistum*⁸².

Junte-se a tudo isto seu talento de escritor e teremos - dentro da intrínseca dificuldade, por vezes extrema dos assuntos de que trata - um estilo brilhante, com a clareza da simplicidade e da comunicação serena e direta com o leitor. Pieper - na feliz formulação do saudoso D. João Mehlmann - nos dá Tomás em pequenas doses: a sobriedade de seu estilo

⁸¹ ELIOT, T. S. "Introduction" a *Leisure the Basis of Culture*, London, Faber & Faber, 1952, pp. 14-16.

⁸² A distinção entre esses dois conceitos foi-me apontada pelo Dr. Erwin Theodor (a propósito do título de uma obra de Pieper: *Weistum, Dichtung, Sakrament*). Pieper, em carta que nos endereçou (6-1-86), esclarece que utiliza *Weisheit* "para indicar uma qualidade da mente; enquanto *Weistum* significa uma expressão objetiva de sabedoria".

condensa, por vezes, em meditações de uma página⁸³ temas de extraordinária abrangência. Aprecia também enunciados sintéticos, que recolhem em poucas palavras grandes intuições⁸⁴.

Os escritos breves estão recolhidos nos vol. 8,1 e 8,2:

**8,1 MISZELLEN. REGISTER UND
GESAMTBIBLIOGRAPHIE**

I. PLATON

II. SCHOLASTIK

III. PHILOSOPHIE

IV. TUGEND

V. MENSCHLICHE EXISTENZ

**8,2 MISZELLEN. REGISTER UND
GESAMTBIBLIOGRAPHIE**

VI. KULTURPHILOSOPHIE

VII. RELIGIONSPHILOSOPHIE

VIII. REZENSIONEN, NOTIZEN, BIOGRAPHISCHES

Personenregister (A-Z-Leiste/ Schnellreferenz) [730]

Anhang zur Ausgabe 737

Alphabetisches Inhaltsverzeichnis 739

Gesamtbibliographie 749

A. Primärbibliographie 749

B. Sekundärbibliographie 796

⁸³ Como, por exemplo, “Viver do Silêncio” e “Sartre e a Existência de Deus”, publicadas no Brasil.

⁸⁴ Cf., por exemplo, *Buchstabier-Übungen*, p. 67 (*Agendo patimur esse*).

Essa sua clareza o leva a evitar a erudição hermética que encontramos em tantos filósofos (mesmo *Wahrheit der Dinge*, considerado por Pieper o “mais erudito de todos os meus escritos”⁸⁵ não é leitura árdua).

Mas não se trata apenas de uma questão de estilo. Na realidade, as raízes da *simplicitas* de Pieper encontram-se em convicções filosóficas. No posfácio⁸⁶ que escreveu para a edição alemã do livro sobre a dor de C. S. Lewis, Pieper tece considerações, referindo-se a esse autor, que podem perfeitamente aplicar-se à sua própria obra: ainda que nem todos a considerem uma leitura “leve” - assim começa o texto - ninguém pode pôr em dúvida a simplicidade, virtude cada vez mais rara nos escritos filosóficos. A simplicidade é - prossegue Pieper - o “selo de credibilidade” do filósofo e onde não a encontrarmos devemos desconfiar. Distingue a seguir “linguagem” (*Sprache*) de “terminologia” (*Terminologie*). Esta é artificial, fabricada, limitada a especialistas; aquela, a linguagem comum, quotidiana, possui a originariedade e a força da palavra natural. A simplicidade do filósofo mostra-se no fato de estar praticamente livre de terminologia. Hans Urs von Balthasar resume as razões dessa característica do autor de *Was heisst Philosophieren?*:

Pieper mostra que as ciências particulares, ao prescindir do sentido do ser como um todo, podem-se permitir uma linguagem precisa (ou devem contentar-se com ela), enquanto o filósofo, que visa o “sagrado e manifesto mistério” (Goethe) do ser na totalidade e do seu significado,

⁸⁵ *Noch wusste es niemand*, p. 184.

⁸⁶ Trata-se do texto intitulado “Über die Schlichtheit in der Philosophie”, publicado em *Erkenntnis und Freiheit*, München, DTV, 1964, pp. 97 a 102.

deve sempre considerar a linguagem comum, a que se faz a partir da sabedoria dos que filosofam inconscientemente. “A palavra da linguagem comum humana encerra mais realidade que o termo artificial”. E ajunta a surpreendente mas acertada afirmação: “Não só Lao-tse, Platão e S. Agostinho, mas também Aristóteles e S. Tomás - por improvável que isso possa parecer - ignoram toda terminologia especializada”. Estes nomes afixam que a simplicidade a que Pieper alude - selo de credibilidade - de modo algum se confunde com uma trivial clareza de banalidade. Por que não? Porque o método de cada ciência só é correto quando se deixa determinar pelo objeto. A História ou a Psicologia têm um modo diferente de precisão do que a Física ou a Biologia. Para Pieper, esta sentença fundamental sempre tem sido o seu ponto de partida: acolher e admitir o fato tal como ele se dá, na sua própria verdade, bondade e beleza é o pressuposto para se aprender algo dele⁸⁷.

Algumas constantes do filosofar de Josef Pieper

O Fenômeno

Neste tópico trataremos de algumas constantes metodológicas de Pieper. Note-se, porém, que falar de “metodologia” quando nos referimos a um pensador como Pieper é impróprio na medida em que esse termo sugira operacionalidade ou qualquer tipo de procedimento rígido. Pois, na realidade, filosofar é, para Pieper, “um processo

⁸⁷ Prólogo ao *Lesebuch*, pp. 5-6.

existencial que se desenvolve no centro do espírito, um ato espontâneo que arranca da vida interior”⁸⁸.

Aliás, como se poderia falar em metodologia (em sentido próprio e rigoroso) numa obra que tão acertadamente foi qualificada como de *insight* e sabedoria?⁸⁹

Isto estabelecido, passemos a analisar algumas constantes “metodológicas” pieperianas.

Começemos pelo *fenômeno*. Em seu estudo filosófico sobre o sagrado, encontramos, explicitada pelo próprio autor, o voltar-se para o fenômeno como uma de suas atitudes habituais enquanto filósofo: “*Como sempre*, começaremos por apontar do melhor modo possível a resposta (a uma indagação filosófica) dirigindo a atenção ao fenômeno, isto é, àquilo que se manifesta”⁹⁰.

E, de fato, logo a seguir, recolhe situações (muitas delas vividas pelo próprio autor) onde se manifesta o tema que se propôs, no caso, o sagrado: a obrigação de descalçar-se para entrar em uma mesquita (em atenção ao lugar), a proibição de fumar aos sábados em Israel (em atenção ao tempo sagrado) etc.

Desde o mais minúsculo artigo ao mais volumoso livro, sempre a análise pieperiana se alimenta da manifestação, do fenômeno: o *insight* e a sabedoria se encontram justamente em trazer à consideração aquilo que realmente é significativo e em saber encontrar aí a profunda dimensão filosófica.

⁸⁸ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, München, Kösel, 1966, p. 28.

⁸⁹ ELIOT, T.S., *Insight and Wisdom in Philosophy*, p. 16.

⁹⁰ *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, München, Kösel, 1974, p. 25.

Com o fenômeno, Pieper traz a colorida viveza do concreto, da experiência, o que torna a leitura algo fascinante, que se impõe com o peso da realidade, não permitindo sequer o aparecimento da célebre objeção contra a obscuridade dos filósofos, homens - assim se formula a irônica objeção - “com os pés firmemente cravados... nas nuvens”. Essa é a razão pela qual ele vai buscar informação sobre o homem em instituições como a universidade ou em realidades como a festa. Daí seu *Obras Completas*, vol. 6: **Kulturphilosophische Schriften**.

A Questão Filosófica como “Quaestio Disputata”

Pieper está convencido, é aliás um tema de extraordinária importância em sua filosofia (e a ele ainda voltaremos), de que a Filosofia está dotada de uma “estrutura de esperança”, isto é, jamais se poderá dar resposta cabal a uma indagação filosófica; que é, portanto, um assunto coletivo, a ser tratado em forma de diálogo ou discussão⁹¹. “E, precisamente por isso, (...um tema filosófico) há de ser examinado, desde o começo, como *Quaestio Disputata*, isto é, de modo tal, que a cada momento sintam-se a presença dos que pensam de outra maneira”⁹².

O que afirmamos acima sobre o diálogo e a impossibilidade de dar resposta cabal, de esgotar um assunto filosófico não significa, evidentemente, que na *quaestio disputata* não se deva tomar uma posição e defendê-la: não se trata, de modo algum, de agnosticismo. Podemos conhecer a verdade, mas não podemos esgotá-la. E, já que o homem

⁹¹ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 14.

⁹² *Idem*, p. 14.

pode conhecer a verdade (e na medida em que o pode fazer) a discussão filosófica chega a uma *determinatio*, a uma conclusão.

Pieper considera tão importante o tema da *quaestio disputata* que chega a afirmar que nele se condensa e se põe em evidência o que há de paradigmático em S. Tomás⁹³.

Em seu ciclo de doze conferências, originalmente intitulado *Introdução a S. Tomás de Aquino* - onde explicitamente pretende mostrar em que e por que S. Tomás é o doutor universal da Cristandade⁹⁴ - dedica toda uma conferência - a sétima - exclusivamente ao espírito da *quaestio disputata*, princípio de renovação da Universidade de hoje.

Dentre as características da *quaestio disputata* de S. Tomás de Aquino (e que se torna em Pieper uma das constantes de seus livros), destacamos a de dar voz ao adversário com toda a honestidade, formulando sem distorções, exageros ou ironia (o que, em geral, nem sempre ocorre nas polêmicas e debates de hoje), as posições contrárias às que se defendem.

E - nessa sétima conferência - registra que em S. Tomás a objetividade chega a tal ponto que o leitor menos avisado pode tomar como do Aquinate aquilo que ele recolhe dos adversários a modo de objeção. A propósito, em outra obra⁹⁵ lembra o triste exemplo do tão celebrado Carl Prantl, que interpretou como se fosse a posição de S. Tomás

⁹³ *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, München, DTV, 1981, p. 86.

⁹⁴ *Idem*, p. 9.

⁹⁵ *Wahrheit der Dinge*, München, Kösel, 1951, pp. 113 e ss.

objeções brilhantemente por ele apresentadas às suas próprias teses.

Torna-se dispensado dizer que, tal como S. Tomás⁹⁶, Pieper não entende por *quaestio disputata* nada que tenha a ver com sutilezas enfadonhas e estéreis⁹⁷.

A Linguagem Comum

Pieper, tal como os grandes clássicos antigos e medievais, considera a linguagem, a linguagem comum, sempre campo privilegiado onde se manifesta (e também se esconde...) a realidade.

É de se supor que Platão, Aristóteles, S. Agostinho e S. Tomás sabiam muito bem o que faziam quando começavam sempre por inquirir a linguagem comum: Que pensam os homens quando dizem “liberdade”, “alma”, “vida”, “felicidade”, “amor” ou “fé”? É evidente que os patriarcas da Filosofia Ocidental não consideravam isto um mero expediente didático; antes sustentaram a opinião de que sem tal conexão com a linguagem realmente falada pelos homens o pensamento perde sua força, convertendo-se em algo fantástico e carente de base⁹⁸.

A linguagem, dizíamos, manifesta, mas também esconde, a realidade: daí o trabalho de análise feito pela

⁹⁶ *Summa Theologica*. Prólogo.

⁹⁷ *Thomas von Aquin: Leben und Werk*. pp. 78 e ss.

⁹⁸ “Glauben”, in *Lieben, hoffen, glauben*, p. 261.

intuição do filósofo que, como é óbvio, não pode ingenuamente endossar sem mais o mero uso quotidiano das palavras, pois nesse uso “há, sem dúvida, abusos; e, como é claro, justamente as palavras-chave do falar humano são as que mais sofrem tais assédios”⁹⁹. Um exemplo, extraído da obra *Über die Liebe*: “Basta ir folheando uma revista ilustrada enquanto esperamos a nossa vez no barbeiro, para dar vontade de nunca mais trazer aos lábios a palavra ‘amor’, nem mesmo em futuro longínquo”¹⁰⁰.

E é que o filósofo deve fazer um esforço de depuração e aprofundamento para ser conduzido da linguagem à realidade:

A averiguação do que é verdadeiramente pensado na linguagem viva dos homens não pode, em caso algum, ser considerada tarefa fácil (...) É quase impossível esgotar e circunscrever de modo preciso a significação plena, principalmente das palavras fundamentais (...) Cada indivíduo, ao utilizar de modo espontâneo as palavras, costuma exprimir com elas *mais* do que realmente diz conscientemente¹⁰¹.

A seguir, exemplifica com a palavra “semelhança, que é “coincidência em alguns traços” - uma definição aparentemente precisa e que, além do mais, foi tirada do conhecido dicionário filosófico de Johannes Hoffmeister.

⁹⁹ “Lieben”, in *Lieben, hoffen, glauben*, p. 24.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 21.

¹⁰¹ “Glauben”, in *Lieben, hoffen, glauben*, pp. 261-262.

Pieper mostra que só o uso vivo da linguagem pode manifestar que tal definição é falsa, incompleta, pois carece de um elemento essencial, a saber: a relação de dependência. Só damos por isso quando - voltando-nos para a linguagem viva - nos damos conta de que não se diz que “um pai é semelhante ao filho”, mas, que “o filho é que é semelhante ao pai”. E, o texto prossegue:

É uma empresa de máxima dificuldade tentar esquadrihar a significação integral de uma palavra fundamental (...) e é necessário imunizar-se contra a tentação de perfeição que pode esconder-se por detrás de definições demasiado precisas.

Como se pode notar, o assunto é bastante problemático, sobretudo quando se tem em conta que é um procedimento constante e de extraordinária importância.

Numa de suas micromeditações, Pieper explicitou uma lei fundamental que subjaz a essas suas análises de linguagem: “Nota-se que uma palavra está sendo usada em sentido impróprio quando sem alteração de sentido (num dado contexto) pode ser substituída por outra”¹⁰².

Por tudo o que acima fica dito, o leitor não se surpreenderá de encontrá-lo sempre extremamente atento - o filósofo ideal, diz Eliot no seu estudo sobre Pieper, deveria estar familiarizado com todas as línguas - não só às

¹⁰² *Verstehen*, p. 2.

peculiaridades da língua alemã¹⁰³, mas também às do latim e do grego¹⁰⁴, do inglês¹⁰⁵, do francês¹⁰⁶, do russo¹⁰⁷, do indiano¹⁰⁸ etc.; ao que a linguagem comum diz (ou deixa de dizer).

Um outro problema importante no campo da interpretação da linguagem, sobretudo quando se quer compreender um autor de outra época (o que para Pieper é decisivo) é o que ele denomina “captar o não-dito”. Pela especial importância, transcrevemos o texto essencial a respeito:

Sobre o que é evidente não se fala; o que de per si é compreendido “*goes without saying*”, passa sem dizer. A questão é saber o que é óbvio e, portanto, pode ficar inexpresso. Nesta, por assim dizer, inocente consideração (também ela de algum modo evidente) reside a máxima e real dificuldade de toda interpretação de texto, na medida em que, no texto que vai ser interpretado, algumas coisas permaneceram sem ser expressas *por causa* de sua evidência; coisas que para quem o interpreta de modo algum são óbvias porque ele não as capta sem mais. E isto significa que, para quem interpreta, a chave da real captação também se alterou. Na

¹⁰³ Como, por exemplo, no Cap. I de *Über die Liebe* ou em *Verstehen*, p. 2.

¹⁰⁴ Como, por exemplo, no Cap. I de *Glück und Kontemplation*, München, Kösel, 1957.

¹⁰⁵ Como, por exemplo, em *Überlieferung*, München, Kösel, 1970, p. 28.

¹⁰⁶ Como, por exemplo, em *Hoffnung und Geschichte*, München, Kösel, 1967, p. 30.

¹⁰⁷ Como, por exemplo, em “Lieben”, in *Lieben, hoffen, glauben*, p. 42.

¹⁰⁸ Como, por exemplo, em *Überlieferung*, p. 40.

interpretação de um texto, sobretudo de um texto de época ou cultura alheia à nossa, o que é pura e simplesmente decisivo (e, ao mesmo tempo, dificultoso) reside nisto: captar os óbvios fundamentais, que subrepticamente entretecem o que foi dito, dar com a chave invisível que subjaz ao expressamente dito. Pode-se até dizer que a doutrina de um pensador “esteja no que diz sem dizer” (Heidegger)¹⁰⁹.

Pieper propõe como detector e solução para o problema dos “ditos não-ditos”, a atenção às “brechas”, aos saltos lógicos no discurso (isto é, ao que aparece a quem interpreta como tais), pois é aí que o autor que está sendo interpretado tem suas evidências inexpressas.

Filósofos Antigos e Medievais como Base

A constante pieperiana que analisaremos neste tópico dá, de modo especial, margem a mal-entendidos, de forma que procuraremos cuidadosamente precisar qual é o sentido da relação de Pieper com os filósofos antigos e medievais e, de modo muito particular, Tomás de Aquino.

Começemos por registrar o fato da constante referência de Pieper a S. Tomás, Platão, Aristóteles e Agostinho. Para que isto se torne mais que evidente, basta consultar o índice onomástico de uma obra sua qualquer. Aliás, é o próprio filósofo de Münster quem o diz:

¹⁰⁹ *Unaustinkbares Licht*, pp. 13 e ss.

Nas questões que se referem às realidades fundamentais da existência¹¹⁰ como esperança amor, graça, liberdade, morte, etc. a originalidade de um pensador individual significa muito pouco (...) enquanto a sabedoria dos antigos mostra-se com um rosto totalmente jovem se a meditamos com suficiente coragem¹¹¹.

Também se expressa do mesmo modo em relação a um tema tão vivamente atual como a Justiça¹¹². E num livro em que segue passo a passo S. Tomás (mas a afirmação parece-nos valer para toda a obra de Pieper), afirma fazer essa referência “não com uma intenção histórica, mas para pôr em evidência a força de irradiação que se contém na realidade”¹¹³.

Como deve ser entendida então essa constante pieperiana?

Poderíamos qualificá-lo de tomista? Sua resposta a esta pergunta é: não!¹¹⁴ Não, na medida em que “tomismo”

¹¹⁰ E é precisamente sobre essas e outras *fundamentale Existenzsachverhalten* que versa o filosofar de Pieper.

¹¹¹ *Glauben, Hoffen, Lieben*, p. 18.

¹¹² *Gerechtigkeit heute*, p. 5.

¹¹³ *Wahrheit der Dinge*, p. 10.

¹¹⁴ “Não pode haver ‘tomismo’ porque a grandiosa afirmação que a obra de S. Tomás representa é grande demais para isso (...) S. Tomás nega-se a escolher algo; empreende o imponente projeto de ‘escolher tudo’” (*Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 27). “A grandeza e a atualidade de Tomás consistem precisamente em que não se lhe pode aplicar um ‘ismo’, isto é, não pode haver propriamente um ‘tomismo’ (‘propriamente’, isto é: não pode haver enquanto se entenda por ‘tomismo’ uma especial direção doutrinária caracterizada por asserções e determinações polêmicas, um sistema escolar transmissível de

possa dar margem a confusão com um sistema fechado de proposições, que passe ao largo das duas características mais decisivas da atitude de S. Tomás como pensador: a abertura para a totalidade e o caráter *negativo* de sua Teologia e Filosofia.

Trata-se de uma questão de linguagem, na medida em que “tomismo” possa significar ‘como disse Gilson’, antes uma filosofia *ad mentem Cartesii* que uma *ad mentem Divi Thomae*”¹¹⁵. Por isso, Pieper julga mais fiel ao espírito de S. Tomás uma recusa do termo “tomismo”¹¹⁶: “Quem verdadeiramente filosofa sabe que - ao contrário do que pensam muitos professores de Filosofia - (...) o objeto próprio da Filosofia é a realidade”¹¹⁷.

Se a Filosofia versa sobre a realidade (e, portanto, não sobre o que este ou aquele filósofo disse), qual, então, o sentido de tantas referências a S. Tomás, Platão etc.? A resposta a esta pergunta se encontra na quarta conferência de *Thomas von Aquin*, onde Pieper explica o verdadeiro sentido da referência de Tomás a Aristóteles e que é precisamente o mesmo da sua a S. Tomás:

O que interessa a S. Tomás em Aristóteles não é Aristóteles, mas a verdade. Não lhe interessa

princípios doutrinários” (*idem*, p. 27). Cf. também os episódios narrados em *Noch nicht aller Tage Abend*, pp. 121-122 e 90-91.

¹¹⁵ *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 143. A sentença de Gilson encontra-se em *The Christian Philosophy...* p. 94.

¹¹⁶ Em alguns de seus artigos mais antigos ainda aparecem expressões como “Thomistische Ethik” (1932) ou “Thomistische Bemerkungen” (1933), cf. *Schriftenverzeichnis*, pp. 27-28.

¹¹⁷ Carta a JL (6.4.82).

primariamente “o que os outros pensaram”, assim o disse ele próprio, e, precisamente num comentário a Aristóteles, dirigido a averiguar o que Aristóteles realmente pensava. No entanto, em última instância, não lhe interessa o que Aristóteles pensava, “mas qual é a verdade das coisas”¹¹⁸.

E mais,

(Quando S. Tomás diz) *sicut patet per philosophum* ele quer dizer como ficou claro por Aristóteles. Não porque seja Aristóteles quem o diga, mas porque tornou-se claro (por Aristóteles, o que não é casual); por isso é verdadeiro. É válido porque é verdadeiro. Quem cita desta maneira não cita, em sentido estrito, uma autoridade; não se liga ao autor¹¹⁹.

Também para Pieper, os grandes filósofos antigos e medievais só interessam enquanto testemunhas da verdade; uma verdade que tem de mostrar-se por si mesma e manifestar sua validade em virtude de seus próprios argumentos objetivos¹²⁰.

Nessa perspectiva, destaca-se a figura de S. Tomás de Aquino, na medida em que sua grandiosa obra recolhe o melhor não só da sabedoria da Teologia dos primeiros

¹¹⁸ *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 54.

¹¹⁹ *Idem*, p. 52.

¹²⁰ *Idem*, p. 56.

séculos cristãos, mas também da tradição filosófica grega (o que inclui muito mais que o mero “aristotelismo”). E, além disso, sua obra apresenta uma original unidade, pois brota de uma espiritualidade, vincada pela Sagrada Escritura e pelo culto¹²¹.

Para finalizar, poderíamos tentar uma caracterização geral da obra de Pieper, formulando-a em duas palavras: S. Tomás-Hoje¹²². Pieper interpreta S. Tomás (no sentido de buscar captar a verdade orientado por S. Tomás) e segue-o, mas numa perspectiva de hoje, a partir da problemática de hoje.

Pense-se, como exemplos fundamentais, no papel desempenhado pelas ciências contemporâneas ou pelas nossas realidades sociais.

A ciência. Ao afirmar que o filosofar deve voltar-se para a experiência, acrescenta que os atos dessa experiência se acumulam e se conservam “antes de tudo, como ninguém ignora, nos arsenais da ciência”¹²³, e que, portanto, o filósofo não pode de modo algum passar à margem da ciência¹²⁴.

A realidade social. Como quando, por exemplo, discutindo os conceitos de “bem comum” e de “filosofar” em S. Tomás, o faz com o olhar voltado para o nosso mundo:

Se é verdade que o filosofar é um ato que ultrapassa, transcende o mundo do trabalho, a

¹²¹ *Unaustrinkbares Licht*, pp. 57 e ss.

¹²² “Thomas heute”, artigo publicado por Pieper há mais de setenta anos, parece-nos uma formulação adequada para o seu filosofar.

¹²³ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, pp. 117-118.

¹²⁴ *Idem*, p. 120.

nossa questão “que significa filosofar?” - aparentemente tão “teórica” e abstrata - transforma-se, de repente e subitamente, numa questão de extrema atualidade histórica¹²⁵.

Filosofar e Teologia

“Conexão entre Filosofia e Teologia” é um ponto apontado unanimemente pelos que analisam sua obra, como uma das principais características de Pieper. Destacamos dois depoimentos de insígnis pensadores: Hans Urs von Balthasar e Jacques Maritain. Do primeiro, recolhemos estas palavras: “Pieper destemidamente celebrou o inevitável enlace que ‘desde sempre’¹²⁶ existiu entre Filosofia e Teologia”¹²⁷.

Maritain, discorrendo sobre a Filosofia da História, e afirmando a especial necessidade de, nesse caso, se recorrer à Teologia, diz:

Para confirmar esses pontos de vista, seja-me permitido mencionar dois livros de eminentes autores, cujas perspectivas são diferentes da minha (bem diferente no segundo caso¹²⁸) e cuja concordância com minhas próprias conclusões é do mais alto interesse para mim. Refiro-me, em primeiro lugar, ao livro de Josef Pieper: *Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation*. Pieper, a

¹²⁵ *Was heisst Philosophieren?*, pp. 13-14.

¹²⁶ A expressão “desde sempre” (*immer schon*) é empregada frequentemente por Pieper ao tratar das relações entre Filosofia e Teologia (por exemplo, em *Was heisst Philosophieren?*, p. 88).

¹²⁷ Prefácio ao *Lesebuch*, p. 9.

¹²⁸ Maritain refere-se a Mircea Eliade.

meu ver, submete à Teologia o *opus philosophicum*, em sua integridade¹²⁹.

Como se realiza essa conexão? Para esclarecer esta questão, seguiremos inicialmente o Cap. IX da *Verteidigungsrede für die Philosophie*.

É ponto pacífico que o filosofar não pode deixar de considerar os resultados das ciências. Ninguém diria que a Filosofia estuda a “natureza metafísica” do homem e, *portanto*, não lhe interessa o que as ciências (biológicas, sociais, do comportamento etc.) informam a respeito do ser humano.

A questão que Pieper coloca, porém, é esta:

Forma parte do autêntico filosofar a inclusão da consideração de informações sobre o mundo e a existência, que não procedem da experiência ou de argumentos de razão, mas de um setor que convém designar mediante nomes, digamos, como “revelação”, “sagrada tradição”, “fé”, “teologia”? Podem-se acolher no filosofar tais asserções não demonstráveis empírica e racionalmente?¹³⁰

¹²⁹ *Sobre a Filosofia da História*, São Paulo, Herder, 1962, p. 47.

¹³⁰ p. 122. À p. 124, Pieper faz um breve e útil esclarecimento terminológico: “Por *revelação* se entende o ato originário - que simplesmente ultrapassa toda compreensibilidade - de comunicação, no qual a fala divina ‘deixa-se’ ouvir; é o que Platão, com um certo pressentimento, designou como a mensagem divina trazida cá para baixo por um desconhecido Prometeu. ‘Tradição sagrada’ refere-se ao fato da transmissão e recepção, de geração em geração, com o que se mantém presente essa revelação que uma vez ocorreu. ‘Fé’ é o ato pessoal de assentimento, no que a palavra de Deus que desse modo chega a nossos ouvidos é

Ao que responde: “Isto não só é possível e legítimo, mas até mesmo necessário”¹³¹. Esclarecendo o verdadeiro sentido da posição de Pieper, diremos, inicialmente, que ele se refere ao filosofar, à pessoa que filosofa e não à Filosofia entendida como matéria. Como diz em *Was heisst Philosophieren?*:

É de Fichte a afirmação: “A Filosofia que se escolhe depende do homem que se é”. A formulação não é muito feliz, pois não se trata de “escolher” uma Filosofia. Em todo caso é claro e acertado o que o autor pretende dizer com isso. No próprio campo do saber natural as coisas não se processam de modo que baste forçar um pouco a cabeça para entrar na posse de uma verdade. Isso vale mais ainda quando essa verdade se relaciona com o sentido do mundo e da vida. Aí, com maior razão, não basta ter uma “boa cabeça”, é preciso ser algo como homem, como pessoa¹³².

E uma pessoa - tomada em sua totalidade, diríamos “existencial” - ao filosofar, ao fazer sua “opção” filosófica, já antes (trata-se de um pré-suposto) possui uma interpretação da realidade, condição de todo o filosofar: na Teologia.

aceita como verdade precisamente em razão de sua origem. Finalmente, ‘Teologia’ é a tentativa de interpretar as informações supra-humanas aceitas como verdade na fé, segundo aquilo que com elas se quer realmente significar”.

¹³¹ p. 122.

¹³² *Was heisst Philosophieren?*, p. 109.

E especialmente aqui vale a distinção entre filosofar e Filosofia:

Não se trata aqui da Filosofia, mas (...) do filosofar existencial e da pessoa que filosofa. Não se trata portanto de se, numa exposição sistemática dos problemas de conteúdo da Filosofia, devem ou não intervir, por exemplo, teses teológicas¹³³.

A importância do filosofar, como campo privilegiado da Antropologia Filosófica é tanta, que o vol. 3 das *Obras Completas* a ele está dedicado: **Schriften zum Philosophiebegriff**.

É necessário salientar que não se trata de invasão no campo da Teologia, assim como não se trata de fazer Física quando o filósofo, perguntando-se pelo ser da matéria, utiliza resultados da Mecânica Quântica.

Evidentemente uma questão decisiva no caso (e cuja resposta afirmativa representa um dos explícitos pressupostos pieperianos de que fala T. S. Eliot), é a de saber se se pode dar um falar de Deus aos homens e se tal revelação possa ser discernível por nós¹³⁴.

Consideremos agora a famosa fórmula “*philosophia ancilla theologiae*” (a Filosofia é serva da Teologia), que

¹³³ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, pp. 122-123.

¹³⁴ Cf. a esse respeito, por exemplo, *Was heisst Glauben?*, pp. 13-17.

com tanta frequência (e pelas duas partes) tem sido mal compreendida. Na realidade, segundo Pieper, ela não indica outra coisa que a necessidade de mútua colaboração¹³⁵.

Pieper esclarece no Cap. VII de *Thomas von Aquin: Leben und Werk* que a Filosofia não “serve” a nada porque ela tem a ver com a sabedoria e, portanto, não é ordenada mas é ela que ordena: “*sapientem (...) non decet ordinari ab alio, sed ipsum potius alios ordinare*”¹³⁶. Esta é uma das notas que distinguem a Filosofia das ciências particulares (é claro que a ciência médica é serva da práxis curativa, a Física e a Química servem a fins técnicos, econômicos, etc.) À capciosa pergunta: “Então, a Filosofia não serve sequer à Teologia?”, Pieper responde que o “tomar a serviço” da Filosofia pela Teologia é algo único e incomparável, com estrutura totalmente diferente da do serviço que as ciências prestam à prática. A Filosofia dirige-se à sabedoria em si mesma, tal como - de um modo mais elevado - o faz a Teologia. Ou seja, a Filosofia - quando se relaciona com a Teologia - não está se subordinando a um fim situado fora de si mesma; antes refere-se ao mesmo “saber sobre as últimas causas” que se realiza, de modo distinto, na fé e na Teologia.

Mútua colaboração, dizíamos, da qual a Teologia se beneficia pela manutenção de sua abertura para o todo da realidade ao invés de sucumbir à tentação de uma postura pretensamente autárquica.

O que mais nos importa aqui são, no entanto, os benefícios que a Filosofia haure do contato com a Teologia.

¹³⁵ Cf. “Die mögliche Zukunft der Philosophie”, in *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, máxime pp. 299 e ss.

¹³⁶ Santo Tomás, *In Met.*, I, 2, 42.

Dois deles são apontados por Pieper no, há pouco citado. “Die mögliche Zukunft”...: enriquecimento e inquietude.

E exemplifica com um tema de que nos ocuparemos no Cap. 4: a dupla face do conceito de Criação. Se a pessoa que filosofa crê, crê que o mundo procede do Logos divino e, *por isso*, os entes são, ao mesmo tempo, cognoscíveis e inabarcáveis pelo homem, recebe, com isso, uma fecunda linha de investigação da realidade que, de modo algum, paralisa ou obstrui a pesquisa filosófica. Pelo contrário.

Será que, no que se refere a esses temas fundamentais de qualquer filosofar, a ausência de pressupostos (*Voraussetzungslosigkeit*) apregoada por tantos filósofos não consistirá antes, como diz Eliot, em ocultar seus pressupostos de si mesmos e do leitor?

As *Obras Completas* incluem também o vol. 10, de escritos autobiográficos: **Autobiographische Schriften**.

Pieper's Theory of Feasting - the Work of a "Brasiliano" Painter

(em espanhol em: <http://www.hottopos.com/convenit/jp3.htm>)

Jean Lauand

(English translation by Alfredo H. Alves)

“Wozu Dichter in dürftiger Zeit?”

(Hölderlin)

“I love human beings; or to put it
more clearly, I love the divine that
dwells in every human being”

(F. Pennacchi)

In 2002 it will be ten years since Fulvio Pennacchi (27-12-05/ 5-10-92), the most Brazilian of the great Italian painters, passed away. The year 2002, then, will be an appropriate year in which to reflect again on the unique significance of his art in the contemporary world; an art which is the full realization of the classical theses of the philosophy of art.

Retaining all the time his solid Italian formation, Pennacchi was at the same time profoundly Brazilian: not only because he lived sixty-three of his eighty-seven years in

this country, but mainly because his emigration brought him to a country whose simple folk live (or used to live) these realities and values with a spontaneity which is exactly in tune with his specific artistic sensibilities: simplicity, the sense of brotherhood, friendliness, “fiesta”, love. Pennacchi identified himself with the Brazil that furnished him with raw material for an original art and an art of great profundity; his paintings are like delicate “chorinhos” (a type of popular song, typically Brazilian) written by a classical composer.

With all justice, Pennacchi is remembered as one of the principal names in the History of Art in Brazil. Among other things, he is well known for his mastery of various techniques and for his participation in the *Grupo Santa Helena* that gave a new impetus to Brazilian painting in the 1930's. The purpose of this paper, however, is to point out that the significance of Fulvio Pennacchi's art resides in the assumptions underlying his work, assumptions that have everything to do with the classical Philosophy of Art. In short, to relate Pennacchi's art to the fundamental theses of Pindar, Hölderlin, Plato and Thomas Aquinas. In such a view of the world, art is especially related to feasting, creation, love, praise, participation and contemplation.

Let us begin with the disconcerting misgivings which Hölderlin gives voice to: “Why are the arts dying? Why are the theatres mute? Why is the dance at a standstill?”. It is not by chance that another verse in the great poem “*Brot und Wein*” - in its way a treatise on the Philosophy of Art - inspired aesthetic studies by two of the greatest contemporary German philosophers, Heidegger and Pieper.

This decisive verse, which diagnoses in depth not only the perplexity of art but also the perplexity of contemporary man is: “What is the use of poets in times of penury?”. Hölderlin’s answer to this tragic question places him in the same line of the conception of art as that affirmed 2,500 years ago by Pindar, and which is the only argument that enables us to fully understand Pennacchi’s greatness.

The greatness of the artist is, in Pennacchi’s case, wholly (in its absolute sense) linked with the greatness of the man: In one’s contacts with Fulvio, what always, unchangingly, transpired was the deep unity -- a rupture with the penury of our days! -- between his way of being and the force of his artistic expression: all are enchanted by his art, although not all can give the reason for their enjoyment. For Fulvio Pennacchi imbued his art with the values which he held; and these values are the more significant for our times in that they are difficult not only to live by, but to understand.

Such a difficulty lies, above all, in the right understanding of the meaning of the penury of our times: “Our times,” says Heidegger, on commenting Hölderlin’s verse, “hardly understand the question; so how can we understand the answer given by Hölderlin?”. This answer goes right to the heart of the Great Tradition of aesthetics: true art, in the last analysis, can only flourish as the affirmation and the praise of God for creating such a beautiful world: “Ah, my friend, we have arrived too late... Yes, there may still be gods, but they are above us, in a world that is alien to us ... What can I say? I don’t know. What is the use of poets in times of penury?”.

In our days, penury has come to such a extreme state, says Heidegger, that we are not even able to see that the absence of God is an absence. For penury is not material lack, but the absence of God “for us”. God may even exist but “*in anderer Welt*”, in another world, alien to us.

This way of viewing art has, as we have said, historical roots: in the *Hymn to Zeus*, Pindar says that when Zeus had completed his work of ordering the world, he asked the other gods if anything was missing. And the answer was: “Yes, where are the god-like creatures to praise the beauty of the Cosmos?”. It is only when the world is seen as a creation -- as something wrought by God, ever-present and upholding -- and when man is seen as sharing in what is above him -- that the muses can arise to celebrate a world full of meaning and beauty.

It is beyond the consumist mentality of our days, bitter and complaining all the time, of people who are so self-sufficient in a technologically domesticated world that has eyes only for “special effects”; it is beyond their capacity to perceive the subtle simplicity of the values we are talking about. The charm of Pennacchi’s works is the fruit of a great technical and artistic talent which expresses the classic view of the world. His paintings are, in this way, a kind of existential therapy for the multi-faceted neurosis of our days that insists on its error of considering “fiesta”, praise, love and creation expendable.

Pennacchi’s paintings are an invitation to overcome this penury, the first manifestation of which, as Hölderlin says, is to be incapable of feasting.

As Plato says in his *Laws*, the muses are a gift of divine mercy given to men as partners in feasting and an antidote to that dullness of the spirit to which we have been subjected. And in times of penury we can ask with Pieper: “What is the use of company in feasting when there is no feasting?”. For, Pieper continues, the festive attitude can exist only for those who are deeply in tune with the world and at one with God: what would be the use of poets (and painters) if not to sing and celebrate a world that was not a Creation? Feasting is always praise and agreement. Anyone who celebrates a feast, even a simple birthday party, gives consciously or unconsciously, his assent to God and the world. Or would it be possible for anyone who is seriously convinced, like Sartre, that “it is absurd to have been born, it is absurd that we exist” to celebrate a birthday party?

For feast and art are nourished by love, which is after all approval, affirmation -and as Pieper felicitously puts it - to be with one’s beloved and to say “ How good it is that you exist! How wonderful, that you are in the world!”

Human love, however, is something provisional; as a matter of fact it is a continuation, a participation, an extension of another Love: the love of God, which since the very beginning utters the creative sentence: “It is good that you exist.”

Pennacchi shows precisely the created character of the world; in simple everyday scenes he shows the presence of God in that reality that is around us. I am not speaking of his wonderful sacred art but the human reality in the everyday world he sees and induces us to see: work, popular “fiestas”,

water, lovers, a mother embracing her child, simple people living together, birds, dogs -even they are infected by the atmosphere of love between human beings-, children playing...

Pennacchi shows us the value of simplicity, the richness in a good, simple, Brazilian, soul, at one with God and with the world, ever ready to turn to his neighbour with the frank, open look which declares: “How good it is that you exist!”



What can be seen in his human figures and landscapes is tenderness, love and welcome -human love, an extension of the creative Love of God. Guided by Pennacchi's eye we perceive in this ordinary reality something new, or rather something seen but which has not sunk in, something erased by the day-to-day penury under which we live; all that is, is good, is loved by God. And not only this: it is *because* it is loved by God.

Needless to say, as with all the classics, Pennacchi is not blind to the harsh realities of life, nor are his eyes closed

to evil or the great social problems of our times; in other words, art is not for him an escape. In this respect we may be permitted to quote Louis Armstrong's introduction - a sort of testament - to the song "What a Wonderful World!":

Some of you, young folks,
been saying to me:
"Hey Pops! What you mean
'What a wonderful world?'
How about all the wars all over
the places you call them wonderful?
And how about hunger and pollution?
That ain't so wonderful either!!"
How about listening
to Old Pops for a minute:
Seems to me it ain't the world that's
so bad what we're doing too it
And all I'm saying is: See what
a wonderful world it would be if only
we'd give it a chance.
Love, baby, love! That's the secret!
yaaaahh! If lots more of us love each
other we'd solve lots more problems
and this world would be bettah...
That's what Old Pops keep sayin'...
I see trees of green, red roses too (...)
And I think to myself: "What a wonderful
world!"

To draw attention to this secret is the mission of the artist. As Pieper says: earthly contemplation presupposes the

conviction that, in spite of all, there is peace, salvation and glory in the very depth of each thing; that nothing or nobody is really lost; that in the hands of God, as Plato says, are the beginning, the middle and the end of all things.

With all this we have come to the core of the classical philosophy in Pennacchi's art: the metaphysics of participation. Participation, in its true meaning, is **to have** as opposed to **to be**: metal **has** heat, said the ancients, in the measure which it participates in the heat that fire **is**. Creation is the act in which being as participation is given to us. And so, all that is, is good: it participates in Being (and the Good). In this way, Aquinas's sentence: "In the same way as created good has a certain similitude to and participation in Uncreated Good, so the obtaining of any created good is also a kind of participation in everlasting Happiness" is the foundation not only of metaphysics, but also of aesthetics.

But "obtaining a good" is, as Aquinas says, fundamentally contemplation: to behold with love: "The contemplation of God in Creation is already the beginning of the happiness which will be consummated in Heaven".

The art of Fulvio Pennacchi, the aesthetics of participation, opens up to us, with its colours, the beginning of Heaven, which is the contemplation of earthly things.

The life and art of Fulvio Pennacchi makes us understand participation and the meaning of Guimarães Rosa's dictum: "The flower of love has many names". And leads us to discover, to quote Rosa again: "the Who of things".

(in Videtur Letras 5, 2002. <http://www.hottopos.com/seminario/sem2/>)
(em francês em: <http://www.hottopos.com/mirand12/jeanfr.htm>)
(em espanhol em: <http://www.hottopos.com/mirand10/jean.htm>)

O homem, um ser que esquece

O homem é um ser que esquece!¹³⁷

Se perguntássemos à milenar tradição do pensamento pelos fundamentos filosóficos da Educação, os antigos dar-nos-iam esta sentença - tão simples - para meditar: “O homem é um ser que esquece”!

No Ocidente, já entre os gregos (de Hesíodo a Aristóteles, de Safo a Platão), encontramos constantemente um extraordinário papel dado à memória (por vezes personificada em *Mnemosyne*), na educação.

Um dos pontos altos dessa tradição dá-se - 500 anos antes de Cristo - com o poeta grego Píndaro. Seu *Hino a Zeus* - um poema que é, ao mesmo tempo, um tratado de educação - parece¹³⁸ apresentar todas as características de uma das maiores obras-primas de todos os tempos.

¹³⁷. Ao longo deste discurso, seguimos os capítulos de Michèle Simondon “Mnémosyne, mère des Muses” in *La Mémoire et l’Oubli dans la Pensée Grecque jusqu’à la fin du Ve. siècle avant J.C.*, Paris, Société d’édition “Les Belles Lettres”, 1982; de Bruno Snell “Pindar’s Hymn to Zeus” in *The Discovery of the Mind - The Greek Origins of European Thought*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1953; e, sobretudo, de J. Pieper *Nur der Liebende singt*, Schwabenverlag, 1988, p.35 e ss.

¹³⁸. O poema só fragmentariamente chegou a nós...

A cena descrita por Píndaro é clara: Zeus resolve intervir no caos. Toda a confusão e deformidade vai, então, dando lugar à harmonia e à ordem: *kosmos*.

E quando, finalmente, o mundo atinge seu estado de perfeição (estreado a terra, os rios, os animais, o homem...), Zeus oferece um banquete para mostrar aos demais deuses - atônitos ante tanta beleza - a sua criação...

Mas, para surpresa geral, um dos imortais pede a palavra e aponta a Zeus um grave e inesperado defeito: estão faltando criaturas que louvem e reconheçam a grandeza divina desse mundo...

... Pois o homem é um ser que esquece!

O homem, ele que foi agraciado pela divindade com a chama do espírito, o homem, afinal, saiu mal feito, mal acabado, ele tende ao embotamento, à insensibilidade... ao esquecimento!

É a partir dessa constatação - dessa trágica constatação de nossa condição ontológica (também ela, hoje, esquecida...) - que se edifica toda a educação ocidental.

As musas (filhas de *Mnemosyne*), as artes, são já uma primeira tentativa de Zeus para remediar essa situação: elas foram dadas pela divindade ao homem como companheiras, para ajudá-lo a lembrar-se...

E é por essa mesma razão que os grandes pensadores da tradição ocidental consideravam as descobertas filosóficas, não tanto um deparar-se algo novo ou insólito, mas, precisamente, *des-cobertas*: trazer à tona algo já visto, já

sabido, mas que, por essa entrópica tendência para o esquecimento, não permanecera na consciência.

Assim, a missão profunda da educação não é a de apresentar-nos o novo, mas, algo já experimentado e sabido que, no entanto, permanecia inacessível: precisamente o que se expressa com a palavra *lembrar*.

Claro que ao afirmar o caráter esquecediço do homem, não estamos dizendo que ele se esqueça de tudo, mas, principalmente - e é até uma constatação de ordem empírica - do essencial. Pois, na verdade, o homem lembra-se de muitas coisas: naturalmente, ele, “criatura trivial” (como diz Guimarães Rosa), *não* se esquece da data do depósito bancário, não se esquece de comprar sua revista predileta, da final do campeonato, nem das comezinhos realidades que compõem nosso rotineiro cotidiano.

Esquece-se, sim, da sabedoria do coração, do caráter sagrado do mundo e do homem...

Se esse “jeito esquecido de ser” é tido, como dizíamos, no Ocidente, por uma característica básica do ser humano; na tradição oriental, por sua vez, tal consideração é ainda mais radical.

Na língua árabe, desde tempos imemoriais, a própria palavra para designar o ser humano é *Insan*. A surpreendente profundidade desse vocábulo torna-se manifesta quando dirigimos nossa atenção para seu significado literal: *Insan* - deriva do verbo *nassa/yansa*, esquecer -, e significa *aquele que esquece*.

A agudeza oriental, ao designar o homem por *Insan*, o esquecente, vê-se confirmada pelo fato de que o próprio falante, em seu dia-a-dia, não se dê conta disso. Daí a proverbial sentença árabe:

Wa ma sumya al-insan insanan illa linissyanihi
(O *Insan*, ser humano - o esquecente - foi chamado de *Insan* por causa de seu esquecimento).

Naturalmente, há na formulação original, um delicioso jogo de palavras, como se disséssemos em português, com Drummond: “O imposto chama-se imposto, porque nos é imposto”.

Não é de estranhar, pois, que, no Alcorão (20, 50-52), Deus se apresente - em contraposição ao homem - como “Aquele que não esquece”. E o mesmo acontece na Bíblia, quando, pelo profeta, o próprio Deus diz: “Pode, acaso, uma mulher se esquecer de sua criança de peito?... Ainda que ela se esquecesse, Eu não me esqueceria de ti” (Is 49,15).

Essa tese antropológica - a de que o homem é essencialmente um esquecente -, apesar de, ela mesma, estar esquecida, é-nos, no fundo, familiar.

Não, não precisamos recorrer aos grandes filósofos para afirmá-la: baste-nos uma canção popular, cujo sucesso, ainda recentemente, correu o mundo todo. Refiro-me a *Unforgettable* de Irving Gordon, que - na interpretação de Nathalie e Nat King Cole - foi a grande vencedora do prêmio *Grammy*.

Unforgettable (Irving Gordon, 1951)

Unforgettable, that's what you are
Unforgettable, though near or far
Like a song of love that clings to me
How the thought of you does things to me
Never before has someone been more
Unforgettable, in every way
And for ever more that's how you'll stay
That's why, darling, it's incredible
That someone so unforgettable
Thinks that I am unforgettable too...

Nessa canção, após afirmar categoricamente a inesquecibilidade, a pretensa e pretendida inesquecibilidade (*Unforgettable, though near or far... Unforgettable, in every way etc.*), o poeta se trai e - através de duas construções adverbiais - acaba reconhecendo a fraqueza e os limites humanos. São os versos em que fala em *more unforgettable* e *so unforgettable*, afirmando o caráter relativo de nossa lembrança, que admite gradações, mais e menos e, afinal, não é absoluta.

Só a partir dessa consciência de que o homem é esquecediço, é que se pode edificar, dizíamos, uma educação digna desse nome.

Nesse sentido, os antigos desenvolveram uma pedagogia - hoje *esquecida* e incompreendida -, a pedagogia do *dhikr*, a pedagogia do lembrar, a pedagogia baseada na sabedoria do povo, nos provérbios, na memorização, nos gestos, nas festas...

Cabe aqui, então, uma observação sobre a linguagem. Em diversas línguas, o lembrar, o memorizar está associado não já (ou não só...) a um processo intelectual, mas ao coração: saber de memória é, em inglês, *by heart*; em francês, *par coeur*; e esquecer-se de alguém, em italiano, é *scordarsi*, sair do coração...

Lembramos - sabemos *de cor* - o que está em nosso coração. Tomás de Aquino, o grande pensador do Ocidente, explica, agudamente, a razão profunda do lembrar e do esquecer: ele faz a ligação entre amar e lembrar: inesquecível é o que amamos! E, assim, comentando o salmo 9 e falando de Deus como o único que não se esquece, diz:

Illud quod aliquis cum studio et diligentia facit, non obliviscitur quin illud faciat; Deus autem studiosus est ad salutem hominum: et ideo non obliviscitur (In Ps. 9, 8).

O que não se esquece é precisamente o que se faz com solícitude e amor. Ora, Deus ama com solícitude o bem do homem; portanto, Ele não o esquece.

E assim, um tanto inesperadamente, a tradição clássica em educação, a pedagogia do lembrar, revela-se também uma pedagogia do amor...

Método y Lenguaje en el Pensamiento de Josef Pieper

(conferencia pronunciada en el congreso internacional: "Josef Pieper y el pensamiento contemporáneo", Buenos Aires, agosto de 2004)

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

He tenido el privilegio de mantener constante contacto epistolar con JP -por su inmensa generosidad en contestar a las cartas de un joven estudioso, desde los comienzos de los años 80 hasta su fallecimiento en 1997-, a raíz de la elaboración de mi tesis doctoral¹³⁹, dedicada a su filosofar.

En esta conferencia vamos a discutir algunas características del método en JP y su conexión con el conjunto de su filosofar, ocupándonos un poco más

¹³⁹ *O que é uma universidade? Introdução à Filosofia da Educação de Josef Pieper*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo & Editora Perspectiva, 1987.

detenidamente en el peculiar papel que el lenguaje, elemento metodológico principal en la articulación lenguaje-pensamiento-realidad, ejerce en el filosofar.

El problema del método: ciencias y filosofar

Cada ciencia estudia su objeto bajo un determinado punto de vista: se dirige hacia un determinado aspecto y todo lo demás simplemente no le interesa. Así, una misma realidad, por ejemplo, el hombre, es estudiada por distintas ciencias bajo distintos ángulos: uno es el enfoque de la Medicina; otro, el de la Psicología; otro, el de la Sociología, etc. El objeto de estudio de una ciencia y, sobre todo, su peculiar punto de vista,¹⁴⁰ condicionan, como es lógico, su metodología: ¿de qué sirven, digamos, la *comprensión empática* para el matemático empeñado en demostrar sus teoremas o, al revés, los teoremas del matemático para un historiador? Y, es evidente, lo mismo se puede decir del instrumental de cada ciencia; también en este caso el objeto es decisivo: por su objeto la astronomía emplea el telescopio y no el microscopio; la física -al contrario de las matemáticas- requiere un laboratorio, etc.

Es cierto que la cuestión del método de las ciencias no es sencilla y suscita infinitas discusiones. Sin embargo, cuando se trata del filosofar -del genuino filosofar, tal como lo entendieron “los antiguos”- la cuestión del método se vuelve todavía más problemática y esto no por un *mayor grado* de complejidad, sino porque ella nos introduce en un

¹⁴⁰ Además, por supuesto, de las distintas teorías, concepciones, paradigmas dentro de una misma ciencia...

nuevo orden: el mismo que distingue el filosofar del quehacer científico. Por eso el filosofar no tiene ni puede tener -y ni siquiera pretende tener...- *operacionalidad* metodológica, una operacionalidad que se puede dar -en mayor o menor grado- en las ciencias.

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

¿Qué es, en sí y al fin de cuentas, esto?¹⁴¹,

tal como lo plantea Platón¹⁴²: el filósofo quiere saber no si el rey que tiene mucho oro es feliz o no, sino qué es la felicidad.

Es decir, el filosofar no se limita a un “punto de vista”, sino que indaga, con Whitehead, “*What is it all about?*”¹⁴³, indaga por el todo con que se relaciona este objeto y, por tanto, no se puede esperar un método con pretensiones de precisión o que “se porte bien”.

Esto no significa nada en contra de la filosofía, sino más bien al contrario. El mismo JP dedica un artículo -*Über das Verlangen nach Gewissheit*¹⁴⁴-, a demostrar que lo poco que se puede obtener en Filosofía (y Teología) es mucho más importante que los claros conocimientos de las ciencias. En

¹⁴¹ "Was ist dieses überhaupt und im letzten Grunde?" J. Pieper, *Was heisst Philosophieren*, München, Kösel, 1980, 8a. ed., p. 63.

¹⁴² *Teeteto* 175.

¹⁴³ La conocida sentencia de Whitehead ("Remarks" *Philosophical Review* 46, 1937, p. 178) que Pieper cita con frecuencia.

¹⁴⁴ "Über das Verlangen nach Gewissheit", in *Erkenntnis und Freiheit*, pp. 63-68.

ese artículo JP comenta la contundente sentencia de Santo Tomás:

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

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

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

Además, nada impide que una cuestión científica pueda recibir una solución cabal, precisa y definitiva (por ejemplo, hace solamente diez años que se llegó, finalmente, a

la solución del “último teorema de Fermat”, indemostrado por 350 años), mientras las cuestiones filosóficas permanecen siempre en el “todavía no” de la esperanza: ¿quién podrá decir que sabe plenamente “en sí y en sus últimas razones” qué es el hombre, el amor etc.? Camões, el grande poeta portugués, dice que el amor es:

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

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

Método y pensamiento en JP

Sin menoscabo del tan importante -por decirlo así- “contenido” de su pensamiento -precisamente objeto de brillante examen en este Congreso- a mí me parece que vale la pena detenernos también en las riquísimas aportaciones específicas de JP en el campo de los procedimientos metodológicos. Y además, si seguimos al mismo JP, el método no debe ser considerado como una realidad autónoma, sino que depende, se desprende de ese mismo

filosofar. La sentencia de Fichte, citada por JP¹⁴⁵: “La filosofía que se elige depende del hombre que se es” se puede parafrasear aplicándola a nuestro tema: “El método que uno elige depende de su concepción de filosofar”¹⁴⁶.

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

un proceso existencial que se desarrolla en el centro del espíritu, un acto espontáneo que arranca de la vida interior.¹⁴⁷

Además, ¿cómo cabría hablar en métodos rígidos en una obra que tan correctamente ha sido calificada -por nadie menos que T. S. Eliot- como de *insight* y sabiduría?¹⁴⁸

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

¹⁴⁵ *Was heisst Philosophieren?*, p. 109.

¹⁴⁶ Naturalmente, como el mismo JP lo hace notar, no se trata en el caso del filosofar -ni de su método- de "elegir" ("lo que pasa no es algo así como si se 'eligiese' una filosofía; en todo caso, lo que Fichte quiere decir es claro y también acertado").

¹⁴⁷ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 28

¹⁴⁸ Eliot, T. S., *Insight and Wisdom in Philosophy*, p. 16.

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

El método: caminos indirectos hacia el hombre

Cuando se contempla la vasta obra filosófica de JP y se constata que versa sobre temas tan variados como Metafísica, Filosofía de la Historia, Ética etc., es natural que el investigador indague sobre la existencia de posibles constantes por detrás de esa multiforme variedad: ¿Qué hay en común (si es que hay algo en común...) en su tratamiento de temas aparentemente tan distintos como por ejemplo el filosofar, la virtud, o el principio metafísico de la verdad de las cosas?¹⁴⁹

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

¹⁴⁹ Como, por ejemplo, en los libros *Was heisst Philosophieren?*, *Menschliches Richtigsein*. *Die Kardinaltugenden neu bedacht* y *Wahrheit der Dinge*.

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

Memoria, madre de las musas

En un texto aislado: “*Erinnerung: Mutter der Musen*”¹⁵⁰ -un breve discurso en homenaje a una artista plástica-, JP expresa algo muy importante sobre el hombre e indirectamente sobre el método de su filosofar.

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

JP resume la muy sugerente escena que presenta Píndaro en su “Hymno a Zeus”. Zeus decide intervenir en el caos y, entonces, toda la confusión y deformidad se van tornando armonía y orden: *kosmos*. Y cuando, finalmente, el mundo alcanza su estado de perfección (estrenando la tierra, los ríos, los animales, el hombre...), Zeus ofrece un banquete para enseñar a los demás dioses -atónitos ante tanta belleza-su creación... Pero, para sorpresa de los demás invitados, ante la pregunta sobre si falta algo, tras un rato de silencio, se oye

¹⁵⁰ En *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988.

una voz que indica a Zeus un grave e insospechado defecto: que en ese cosmos faltan criaturas que alaben y que reconozcan la grandeza divina del mundo..., pues el hombre es un ser que se olvida. El hombre, que recibió de la divinidad la llama del espíritu; el hombre está, después de todo, mal hecho, mal acabado: tiende a la insensibilidad, a no darse cuenta... ¡a olvidarse! Las musas (hijas de Mnemosyne), las artes, aparecen como el primer intento de Zeus para arreglar las cosas: la divinidad se las regala al hombre como compañeras, para ayudarle a que se acuerde...

Naturalmente, la misión de rescatar importantes realidades de ese olvido no compete solamente a las artes¹⁵¹. El filosofar (y para JP el filosofar está muy cercano al arte) está para recordarnos las grandes verdades que sabemos, pero de las cuales, una y otra vez, nos olvidamos. Siempre atento al lenguaje, JP hace notar que la lengua inglesa dispone de dos palabras para el recordar: *remember* y *remind*. Las musas son las grandes *reminders*, las que hacen que el artista recuerde y éste, a su vez, haga recordar a los demás.

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

¹⁵¹ *Nur der Liebende singt*, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988, p. 37.

La experiencia: sabemos más de lo que sabemos

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

*Como siempre, comenzaremos por indicar lo mejor posible la respuesta (a una indagación filosófica) dirigiendo la atención al fenómeno, es decir, a aquello que se manifiesta*¹⁵².

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

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

¹⁵² *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, p. 25.

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

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

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

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

¿Qué significa experiencia? (...) Un conocimiento con base en un contacto directo con la realidad (...) Pero los resultados que obtenemos no desaparecen cuando cesa el acto de experiencia; se acumulan y se conservan en las grandes instituciones, en el actuar de los hombres y en el hacerse del lenguaje.¹⁵³

Una y otra vez JP insiste en que no poseemos de modo conciente todo el contenido de nuestras grandes

¹⁵³ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, pp. 116-117.

experiencias, como lo expone él mismo en *Über das Ende der Zeit*:

Hay experiencias cuyo contenido puede ser expresado y conocido claramente por quien las hace y hay otras cuyo objeto no puede ser expresado y 'realizado' enseguida, sino que permanecen, por decirlo así, latentes. (...) Por ejemplo, yo jamás hubiera podido predecir como se comportarían en una situación excepcional y extrema, personas allegadas a mí. Pero en el momento en que vivo esa situación no me sorprende con su reacción; sin saberlo ya la esperaba. Ya antes tenía yo captado en esas personas alguna cosa de su más profunda intimidad¹⁵⁴.

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

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

¹⁵⁴ Pp. 47 e 49.

sorpresas- con ocasión de una fuerte sacudida existencial¹⁵⁵.

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

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

Aludíamos hace unos momentos a la posición de Santo Tomás -tan cara a JP- de la semejanza del filósofo y del poeta. Permítanme, por tanto, presentar esa búsqueda del *plus* por medio de la más importante poeta brasileña de la actualidad, Adélia Prado (su obra poética tiene muchos puntos en común con el filosofar de Pieper¹⁵⁶), quien ha expresado ese *plus* de visión en los muy sugerentes versos de su poema “*De profundis*”¹⁵⁷:

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

¹⁵⁵ Pp. 14 e 15.

¹⁵⁶ Cfr. p. ej. <http://www.hottopos.com.br/videtur9/renlaoan.htm>, No. 3: "Poesia e Filosofia - Entrevista com Adélia Prado".

¹⁵⁷ Prado, Adélia *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, p. 199.

Filosofar, rescate del *plus* en las instituciones

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

Las grandes instituciones suelen ser la expresión de grandes experiencias, de experiencias que están como estampadas en esas instituciones y, por tanto, un tanto escondidas en ellas. Esta es precisamente una de las razones por las cuales es tan difícil decir cabalmente en qué consiste el verdadero significado de las instituciones que condicionan y enmarcan la vida humana. Con el simple fijarse en el aspecto aparente, histórico-concreto del fenómeno, no se puede descifrar lo que ellas realmente son y deben ser; para tanto es necesario penetrar, a través de un paciente y cauteloso esfuerzo de interpretación, en aquellas experiencias, intuiciones y convicciones que se han incorporado en las instituciones y que las fundamentan y legitiman. Pero, cuando se trata de las grandes experiencias que el hombre tiene consigo

mismo y con el mundo, de las experiencias que condicionan su vida, no se puede decir que ellas puedan ser apañadas y formuladas fácilmente, pues no están de ninguna manera al alcance inmediato de la conciencia reflexiva. Sabemos mucho más de lo que somos capaces de expresar de improviso, en palabras precisas, en un determinado momento. Y puede que suceda que aquello que digamos de hecho no corresponda a nuestras verdaderas convicciones¹⁵⁸. [...] Precisamente nuestras certezas más vitales - las que alcanzan nuestro fundamento y el del mundo, de las que tenemos tanta seguridad que por ellas orientamos nuestras vidas - están destinadas a transformarse luego en existencia viva; si todo sigue su camino normal, se convierten en vida vivida, se vuelven realidades, se concretizan. Pasan, por ejemplo, a formar la organización estructural de las instituciones, en las cuales se configura el vivir histórico del hombre. Aunque no se den a conocer de modo inmediato, esas

¹⁵⁸ De ahí la dudosa validez de las encuestas de opinión, cuando se trata de cuestiones de la existencia interior: "Precisamente en este punto reside la dificultad inherente a las encuestas de opinión, cuando su objeto respeta no a la existencia exterior, sino a la interior. Las respuestas expresan lo que los entrevistados creen que piensan, mientras su verdadera opinión se les escapa y se esconde a tales apresuradas encuestas. "¿Cree usted en la inmortalidad?" (este fue el tema de una reciente encuesta internacional). No es un resultado muy significativo el hecho de que en Alemania Occidental, el 47% de los entrevistados hayan respondido afirmativamente. Lo que realmente un hombre piensa de la inmortalidad posiblemente sólo le será claro (quizá para su propia sorpresa) en un momento de sacudida existencial; una rápida entrevista tiene poca probabilidad de penetrar en la dimensión en que se sitúan tales convicciones".

experiencias están presentes y activas, y quien quiera expresarlas debe atravesar lo que se manifiesta en la superficie y buscar alcanzarlas para, por decirlo así, retraducirlas en forma de enunciado.

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

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

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

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

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

...eminentemente filosófica, se sitúa uno con ella en el centro mismo de la filosofía. Más precisamente: no puedo decir nada sobre la esencia de la filosofía y del filosofar sin afirmar algo sobre la esencia del hombre.

La antropología filosófica de JP se construye, en gran parte, a partir del análisis del filosofar¹⁵⁹. Y el filosofar -es decir, mantener la tensión de la indagación: ¿qué es esto?, ¿qué es esto en sí y en sus últimas razones? (*überhaupt und im letzten Grunde*)¹⁶⁰- es tal que, por ejemplo, una de sus principales características es la “apertura para el todo”; formulación que remite a Platón y que es además el título del opúsculo, en cuya introducción JP discute su método.

No por casualidad, la estructura del filosofar nos conduce a la del hombre: esa “apertura para el todo” expresa a la vez “la naturaleza misma del espíritu humano”¹⁶¹ y, dígase de paso, la esencia de la institución universidad.

Es decir, si el espíritu humano ha “bajado”, produciendo la creación de esa institución, que tiene como forma precisamente la apertura que constituye ese espíritu y,

¹⁵⁹ A este tema he dedicado mi libro *O que é uma universidade? Introdução à Filosofia da Educação de Josef Pieper*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo & Editora Perspectiva, 1987.

¹⁶⁰ *Was heisst Philosophieren?*, p. 62.

¹⁶¹ *Offenheit für das Ganze*, p. 20.

del mismo modo, si el espíritu humano se “objetiva”, se manifiesta engendrando la actividad del filosofar; metodológicamente, es “subiendo” desde la universidad y del filosofar que llegaremos a saber algo sobre el espíritu del hombre - *odos ano kato mia kai oyte*.

Filosofar y ciencias

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

En cuanto saber especializado toda ciencia está hecha de formulaciones que se refieren a un aspecto determinado bajo el cual ella considera lo real; cada ciencia existe, por decirlo así, en función de los límites que la separan de las demás ciencias¹⁶².

En este caso, no entran en juego “Dios y el mundo”¹⁶³, que es precisamente -según Platón- lo que constituye la característica fundamental del verdadero

¹⁶² *Offenheit für das Ganze*, p. 20.

¹⁶³ *Verteidigungsrede für die Philosophie*, p. 76.

filósofo, el permanente impulso “*para alcanzar el todo de las cosas divinas y humanas en universal*”¹⁶⁴.

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

En la medida en que me interrogo, bajo el punto de vista fisiológico, qué es lo que pasa cuando se muere un hombre, es decir, en la medida en que yo, como científico, formulo un aspecto parcial, no sólo no estoy obligado a hablar de ‘Dios y el mundo’, sino que además esto ni siquiera me es permitido: sería algo claramente no-científico¹⁶⁵.

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

la decidida voluntad de tomar en consideración absolutamente todos los aspectos a nuestro

¹⁶⁴ Platón, *La República*, 486a. "Ciencia de las cosas divinas y humanas" es, quizá, la más clásica de las definiciones de filosofía, mil veces citada por los antiguos.

¹⁶⁵ *Was heisst Akademisch?*, p. 96.

alcance, que puedan de alguna forma decirnos algo sobre el fenómeno de la muerte o, por lo menos, no dejar de lado nada de lo que pueda darnos alguna información; sean los datos procedentes de la fisiología clínica, de la patología, o de la experiencia del médico, del sacerdote o del capellán de prisiones, o lo que se pueda obtener de la legítima tradición sagrada¹⁶⁶.

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

Hay, claramente, dos formas de ‘ser crítico’¹⁶⁷.

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

Hay una forma muy especial de ‘ser crítico’, distinta de la actitud crítica que, legítimamente, vige en el ámbito de la ciencia. Para el científico, es decir, para quien busca una respuesta exacta para una determinada cuestión particular, ser crítico significa: no admitir como válido nada que no haya sido comprobado, ‘no

¹⁶⁶ *Tod und Unsterblichkeit*, p. 17.

¹⁶⁷ "Zwei Weisen, 'kritisch' zu sein", in *Buchstabier-Übungen*, pp. 37 e ss.

dejar pasar nada' (*nichts durchlassen*). Pero para quien indaga por las conexiones totales, por el último significado del mundo y de la existencia, es decir, para quien cree - y también para quien filosofa - ser crítico es algo fundamentalmente distinto: con la máxima vigilancia ocuparse de que nada se escape del conjunto de lo real y de lo verdadero. El científico dice "*nichts durchlassen*"; el que filosofa y el que cree dice: "*nichts auslassen*", no dejar de considerar nada¹⁶⁸.

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

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

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

¹⁶⁸ *Glauben, Hoffen, Lieben*. pp. 10-11. Por supuesto, JP distingue claramente entre fe y filosofar, pues éste es tarea "metódicamente disciplinada" del pensamiento (*Cf. Offenheit für das Ganze*, p. 14).

La estructura y la condición del mundo y del mismo hombre están profundamente marcadas por su ser-creación¹⁶⁹.

Y a partir de esas notas del filosofar, JP concluye además que el hombre tiene una estructura dúplice, que comporta un elemento positivo y otro negativo, lo que JP denomina *Hoffnungsstruktur*, estructura de esperanza¹⁷⁰. Y la esperanza no es sí ni no, sino “todavía no”.

La forma íntima del filosofar es prácticamente idéntica a la forma interna de la admiración. (...) La admiración contiene un aspecto negativo y otro positivo. El aspecto negativo consiste en que aquél que admira no sabe, no comprende; no conoce lo que está “por detrás” (...) Por tanto, quien admira no sabe, o no sabe perfectamente. (...) En esta estrecha unión entre ‘Si’ y ‘No’ se manifiesta que la admiración tiene la misma “estructura de esperanza”. *La trabazón de la esperanza es propio del acto de filosofar, como lo es de la misma existencia humana. Somos esencialmente viatores, caminantes, que todavía no son.*¹⁷¹

¹⁶⁹ "Kreatürlichkeit. Über die Elemente eines Grundbegriffs", in *Buchstabier-Übungen*, p. 40.

¹⁷⁰ Por ejemplo en *Was heisst Philosophieren?*, p. 12.

¹⁷¹ *Idem*, pp. 72-73.

Y ahí se conectan además otras características del filosofar de que ya hemos hablado. Por ejemplo, una cuestión científica puede recibir una respuesta clara, precisa y definitiva; una cuestión filosófica siempre manifiesta el “todavía no” del hombre, que -para recordar una imagen de la filosofía cara a JP- tal como *Eros* es “hijo de Poros y de Penia, o sea, de la riqueza y de la indigencia, (...) jamás es rico ni pobre, y se encuentra siempre a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia”¹⁷². La filosofía por tanto no puede ser un sistema cerrado, “la pretensión de poseer la ‘fórmula del mundo’ es antifilosófica y pseudofilosófica”¹⁷³.

De ahí que JP haya dado tanta importancia al carácter negativo de la filosofía. Cuando publicamos la edición brasileña de *Unaustrinkbares Licht*, que tiene por subtítulo “El elemento negativo en la visión del mundo de Tomás de Aquino”¹⁷⁴, JP nos ha dicho que se trataba de una de sus obras más fundamentales¹⁷⁵, imprescindible para un estudio de su filosofar.

Para explicar lo que es la *philosophia negativa*, JP recuerda (para sorpresa de muchos...) que la sentencia: “*Rerum essentiae sunt nobis ignotae*”¹⁷⁶ -las esencias de las cosas nos son desconocidas- se encuentra no en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, sino en las *Quaestiones disputatae*

¹⁷² PLATÃO, *Banquete*, 203.

¹⁷³ *Was heisst Philosophieren?*, p. 85.

¹⁷⁴ *Unaustrinkbares Licht*, subtítulo.

¹⁷⁵ Carta a LJJ, 4.4.83.

¹⁷⁶ Cit. en *Unaustrinkbares Licht*, p. 38. Tal sentencia (*De Veritate*, 10, 1) es sorprendente no cuando se considera al mismo Tomás (en él frecuentemente se lee “*Principia essentialia rerum sunt nobis ignota*” (*In De Anima* I, 1, 15), “*formae substantiales per se ipsas sunt ignotae*” (*Quaest. disp. de spiritualibus creaturis* II ad 3.), etc. - loc. cit.) sino en los “epígonos racionalistas de Tomás” (*La actualidad del Tomismo*, p. 21).

del Aquinate¹⁷⁷. Es esta una dimensión del pensamiento de S. Tomás para la cual:

el tomismo de escuela no nos ha absolutamente preparado y que hace explotar cualquier 'sistema'¹⁷⁸.

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

No puede haber 'tomismo' porque la grandiosa afirmación que representa la obra de S. Tomás es demasiado grande para eso (...) S. Tomás se niega a elegir algo; emprende el imponente proyecto de 'elegir' todo (...) La grandeza y la actualidad de Tomás consisten precisamente en que no se le puede aplicar un 'ismo', es decir, no puede haber propiamente un 'tomismo' ('propiamente', o sea: no puede haber en cuanto se entienda por 'tomismo' una especial dirección doctrinaria caracterizada por aserciones y determinaciones polémicas, un sistema escolar transmisible de principios doctrinales)¹⁷⁹

¹⁷⁷ "Wie heisst man wirklich?" in *Über die Schwierigkeit...* p. 322.

¹⁷⁸ *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 150.

¹⁷⁹ *Thomas von Aquin: Leben und Werk*, p. 27. Cf. además las anécdotas narradas en *Noch nicht aller Tage Abend*, pp. 121-122 e 90-91.

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

La opción por el lenguaje común

Decíamos que para JP, el filosofar arranca de la experiencia, de las grandes experiencias que el hombre tiene consigo mismo y con el mundo. Y que -y ahí radica la peculiar dificultad para quien filosofa- esas experiencias especialmente densas no tienen brillo cabal y duradero en la conciencia: pronto se desvanecen, se nos escapan... No que se aniquilen: se condensan, se esconden, se depositan... en el lenguaje¹⁸⁰, en el lenguaje común, el mismo que hablamos y oímos todos los días.

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

¹⁸⁰ Ciertamente, no sólo en el lenguaje. Como ya decimos, JP apunta también, como depositarios de esas informaciones esenciales que se esconden en las "grandes experiencias": las *instituciones* y modos de actuar humanos.

improbable que eso pueda parecer - ignoran toda terminología especializada”¹⁸¹.

JP desconfía de la terminología especializada y su opción por la *simplicitas* radica en convicciones filosóficas. En el Postfacio¹⁸² que escribió para la edición alemana del libro sobre el dolor de C. S. Lewis, JP hace sobre ese autor consideraciones que pueden aplicarse a su propia obra: aunque no todos la considerarán una lectura “leve” -así comienza el texto- nadie puede poner en duda la simplicidad, virtud cada vez más escasa en los escritos filosóficos. Y la simplicidad es -prosigue JP- el “sello de credibilidad” del filósofo y donde no la encontramos debemos desconfiar. Luego, JP distingue “lenguaje” (*Sprache*) de “terminología” (*Terminologie*). La terminología es artificial, fabricada, limitada a especialistas; mientras el lenguaje, el lenguaje común, cotidiano, posee la originariedad y la fuerza de la palabra natural.

El lenguaje es así todo un “laboratorio” para el filósofo¹⁸³. Por eso la extraordinaria importancia de las lenguas para el filósofo: en su ya citado prefacio a JP, T. S. Eliot afirma que el filósofo ideal debería estar familiarizado con todas las lenguas; para poder ejercer su oficio: “rescatar” la sabiduría que se ha ocultado en el lenguaje. De ahí que vemos a JP a vueltas con esa “sabiduría oculta” no sólo en su lengua alemana, sino también en el griego y en el latín (por

¹⁸¹ Prologo a *Lesebuch*, pp. 5-6.

¹⁸² "Über die Schlichtheit in der Philosophie", publicado en *Erkenntnis und Freiheit*, pp. 97 a 102.

¹⁸³ Un laboratorio de analisis: naturalmente, no se trata de aceptar siempre y acoger todo lo que procede del lenguaje común, pues éste trae a veces consigo disfunciones, como el mismo JP lo advierte y podremos comprobar más adelante.

ejemplo en el Cap. I de *Glück und Kontemplation*), en el inglés (p. ej. en *Überlieferung*, p. 28), en el francés (p. ej. en *Hoffnung und Geschichte*, p. 30), en el ruso (p. ej. en *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 42), en el hindú (p. ej. en *Überlieferung*, p. 40) etc.

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

La atención a la etimología

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

No hay nada en el mundo que podamos entender completamente. Las esencias de las cosas nos son desconocidas. Esa sentencia no se encuentra en una *Crítica de la Razón Pura* de

Kant sino en las *Quaestiones disputatae* de S. Tomás de Aquino. Precisamente ésta es la razón, prosigue él, por la cual también los nombres que damos a las cosas no pueden penetrar en su esencia. Si llamamos *lapides* a las piedras porque pueden “herir el pie” (*laedere pedem*), con esto, como es evidente, no expresamos lo que una piedra propiamente es. Es sabido que las etimologías de los pensadores medievales son casi siempre irremediabilmente falsas. Pero la sentencia sigue siendo verdadera: nuestros nombres no penetran en el núcleo de lo que queremos denominar. Sin embargo, *hay, a lo que parece, gradaciones*¹⁸⁴.

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

Et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essentiale” - In I Sent. d 25, q1, a1, r8.

Este “vínculo accidental” es la razón por la cual muy a menudo es diferente el enfoque, el aspecto por el cual una determinada lengua describe a una determinada realidad: el

¹⁸⁴. "Wie heisst man wirklich?" in *Über die Schwierigkeit...* p. 322.

mismo objeto que protege de la lluvia (*paraguas, parapluie, guarda-chuva*) sirve también para protegernos del sol (*umbrella, sombrinha*). Por eso, dice Tomás que diferentes lenguas expresan la misma realidad de un modo diverso:

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

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

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

La gratitud se compone de diversos grados. El primero encuentra su fundamento en el reconocimiento (*ut recognoscat*) del beneficio recibido. El segundo consiste en alabar y dar

gracias (*ut gratias agat*); y por último, el tercero, estriba en la obligación (*ob-ligatus*) de ‘retribuir’ el bien recibido de acuerdo a la posibilidad del beneficiado y según las circunstancias más oportunas de tiempo y lugar (II-II, 107, 2,c).

Frecuentemente el aspecto que trae la etimología en cada lengua puede ser muy importante, puede traer información de interés para el filósofo. Como cuando, por ejemplo, en su libro sobre el amor JP indica que las palabras latinas *amor* y *amare* tienen que ver etimológicamente con la semejanza (“*with the radical notion of likeness*”) y están próximas al inglés *same*¹⁸⁵. O cuando en su libro sobre la esperanza saca las ricas consecuencias del hecho de que en su lengua alemana desesperación (*Verzweiflung*) derive de “dos” (*zwei*):

Das “zwei” in dem Wort (*Verzweiflung*) hat seinen Sinn¹⁸⁶.

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

No solamente las intuiciones depositadas en las palabras interesan al filósofo; en ciertos casos, también la

¹⁸⁵ *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 39.

¹⁸⁶ *Lieben, Hoffen, Glauben*, p. 225.

ausencia de palabras en el lenguaje también trae consigo una información importante.

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

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

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

La verdad de la concepción cristiana del hombre y la verdad en general no solamente pierde su fuerza de conquista, sino también su poder de anuncio, si no es regenerada vivamente en su sentido auténtico. Y esta vivificación continua se realiza por la fuerza incisiva de la palabra viva. De ahí la gran

responsabilidad -que siempre acompaña al poder- de los que comunican para con la verdad: pueden anunciar la o desvirtuarla¹⁸⁷.

En este caso JP está hablando de la *temperantia*, de la falta de una palabra viva en nuestros idiomas para designar la realidad de la *temperantia*. Pero recordarán que lo mismo pasa -y JP expresamente lo advierte- con muchas palabras fundamentales: virtud, amor, prudencia, etc. En el caso de la *prudencia* se ha llegado incluso a una auténtica perversión: de la recta aprehensión de la realidad hacia un egoísta cuidado de uno mismo¹⁸⁸.

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

No hay probablemente un concepto de la ética que se haya «aburguesado» tan notoriamente en la conciencia del cristiano medio como el concepto de la «acedia». (...) La noción que se ha hecho popular del pecado capital de la pereza gira en torno al dicho «la ociosidad es la madre de todos los vicios». La pereza, según esta opinión, es lo contrario de diligencia y laboriosidad; es casi sinónimo de dejadez y

¹⁸⁷ Pp. 201-202.

¹⁸⁸ *Das Viergespann*, p. 17

desaplicación. De este modo la «acedia» se convierte casi en un concepto de la vida industriosa de la burguesía. Y el hecho de que se la cuente entre los siete «pecados capitales» parece que es, por así decirlo, una confirmación y sanción religiosa de la ordenación capitalista del trabajo. Ahora bien, esta idea no es sólo una mera trivialización y vaciamiento del concepto primario teológico-moral del pecado de la «acedia», sino su verdadera subversión¹⁸⁹.

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

Lo más sorprendente -y es algo simplemente increíble- pareceme ser el hecho de que una determinada fuerza fundamental del hombre -de la cual los antiguos, muy justamente, han tratado exhaustivamente- sea simplemente silenciada y omitida en el pensamiento cristiano actual sobre la templanza¹⁹⁰.

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

¹⁸⁹ *Über die Hoffnung. Virtudes Fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 393.

¹⁹⁰ *Menschliches Richtigsein... Estar certo enquanto homem - as virtudes cardeais*
<http://www.hottopos.com.br/videtur11/estcert.htm>

Lenguaje y distinción

La distinción. El filósofo debe dar mucha atención a la especificidad semántica distintiva de cada palabra con relación a sus “sinónimos”. Por ejemplo, es cierto que *casa*, *hogar*, *residencia*, etc. apuntan todas a una misma y única realidad objetiva¹⁹¹, pero cada uno de esos sinónimos subraya un aspecto, insustituible en determinados contextos: no se puede decir, por ejemplo, “¡residencia, dulce residencia!”...

En ese sentido, JP señala una importante “regla metodológica”¹⁹²: una palabra es empleada en su sentido propio solamente cuando no puede ser reemplazada por otra (por ningún de sus sinónimos) sin que haya alteración de sentido.

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

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

¹⁹¹ El edificio situado en la calle tal, número tal.

¹⁹² Aquí sigo las reflexiones de Pieper en *Verstehen*, Freiburg im Breisgau, IBK, pp. 1 y ss.

vocablo “comprender” no se deja sustituir, sin alteración de significado, por ningún “sinónimo”.

La clareza y la distinción del pensamiento dependen, sin duda, de sus correspondientes en el lenguaje. Y vemos JP sacar las más decisivas consecuencias filosóficas sobre *la esperanza* a partir del hecho de que la lengua francesa dispone de dos vocablos distintos para *esperanza*: *espoir* y *espérance*: el primero, tendiendo al plural, a las “mil esperanzas” de la vida; el segundo, que se emplea casi exclusivamente en singular, se dirige a la única y decisiva esperanza, la de “salirse bien” *simpliciter*¹⁹³. De paso, es interesante aquí hacer notar además -aún en el caso del francés- que el verbo *espérer* -y eso sólo puede sorprender quien ignore que la verdadera y radical esperanza trae consigo la certidumbre- requiere, por “excepción”, en su forma afirmativa, el modo indicativo: no se dice “*J’espère que tout finisse bien*”, sino “*J’espère que tout finira bien*”.

Lenguaje y “confusión”

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

¹⁹³ *Hoffnung und Geschichte*, München, Kösel, 1967, p. 30.

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

Así como el bien creado es cierta semejanza y participación del Bien Increado, así también la consecución de un bien creado es ya cierta semejanza y participación de la felicidad definitiva¹⁹⁴.

Esto se verifica en el lenguaje y JP agudamente señala en su tratado sobre la felicidad que, cuando las diversas lenguas eliminan la distinción entre una felicidad sublime y las felicidades banales, están en el fondo haciendo una acertada confusión que refleja la realidad¹⁹⁵.

Otro ejemplo, también él infinitamente sugerente: al preguntarnos: “Qué es, en sí y finalmente, el amor?”, debemos fijarnos no solamente en las múltiples distinciones hechas por las lenguas griega, latina y neolatinas, sino, sobre

¹⁹⁴ *De Malo*, 5, 1 ad 5. Todo este párrafo se refiere al análisis que Pieper hace en el Cap. I de *Glück und Kontemplation*, München, Kösel, 1957.

¹⁹⁵ "Pero precisamente en eso, en que *un nombre* 'felicidad' tantas cosas distintas denomine (...) precisamente en esa siempre desconcertante sinonimia permanece un fundamental estado de cosas no olvidado y apreciable. Yo me atrevo a afirmar que ese estado de cosas refleja la estructura de toda la Creación *Glück und Kontemplation*, p. 30.

todo, en las riquísimas posibilidades confundentes de la lengua alemana, que no dispone sino del único y confundente sustantivo: *Liebe*.

Así empleamos *Liebe* para expresar la preferencia por una determinada calidad de vino y también para designar el solícito amor por una persona que pasa por dificultades; o aún para la atracción mutua entre hombre y mujer; o la dedicación del corazón a Dios. Para todo eso, disponemos de un único sustantivo: *Liebe*. (...) Esta manifiesta, o simplemente aparente, pobreza del vocabulario alemán nos ofrece una oportunidad especial: la de enfrentar el reto, impuesto por el mismo lenguaje, de no perder de vista lo que hay de común, de coincidente entre todas las formas de amor¹⁹⁶.

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

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

¹⁹⁶ J. Pieper, *Glauben, Hoffen, Lieben*, Freiburg, IBK, 1981, p. 24.

Una palabra final

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

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

Muchas gracias.

Obras de JP citadas:

(si no hay otra indicación se trata de obra editada por la editorial Kösel, München)

Erkenntnis und Freiheit. Essays. München, DTV, 1964, 152 pp.

Was heisst Philosophieren? Vier Vorlesungen. 8ª. ed., 1980, 132 pp.

Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden neu bedacht. Freiburg, IBK, 1980, 16 pp.

Wahreit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters. 1951, 148 pp.

Nur der Liebende singt, Stuttgart, Schweibenverlag, 1988, 51 pp.

Über die Schwierigkeit heute zu glauben. Aufsätze und Reden. 1974, 332 pp.

Verteidigungsrede für die Philosophie. 1966, 152 pp.

Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophie Meditation. 3^a. ed. revista, 1980, 160 pp.

Über den Begriff der Sünde. 1977, 136 pp.

Offenheit für das Ganze - Die Chance der Universität. Essen, Fredebeul & Koenen, 1963, 36 pp.

Was heisst Akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute. 1964, 134 pp.

Tod und Unsterblichkeit. 1979, 208 pp.

Buchstabier-Übungen. Aufsätze, Reden, Notizen. 1980, 184 pp.

Lieben, hoffen, glauben. 1986, 382 pp. (reedición de *Über die Liebe; Über die Hoffnung e Über den Glauben*, con nuevo Vorwort)

Glauben, Hoffen, Lieben. Freiburg im Breisgau, IBK, 1981, 36 pp.

Unaustrinkbares Licht. 2^a. ed., 1963, 105 pp.

Thomas von Aquin: Leben und Werk. München, DTV. 1981

Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964. 1979, 308 pp.

Lesebuch. 1981, 270 pp.

Glück und Kontemplation. 1957, 136 pp.

Hoffnung und Geschichte. 1967, 139 pp.

Überlieferung. Begriff und Anspruch. 1970, 120 pp.

Das Viergespann. 1964, 288 pp.

Lieben, hoffen, glauben. 1986, 382 pp

Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden neu bedacht. Freiburg, IBK, 1980, 16 pp.

Hoffnung und Geschichte. 1967, 139 pp.